اشرف الانوار

اردو شرح

نُورُ الانوار

۱، ۲

کتاب اللہ

شارح: مولانا عبد الحفیظ صاحب

اشرف الانوار

اردو شرح

نُوْرُ الانوار

جلد اول

شارح

مولانا عبدالحفیظ صاحب

مکتبہ رحمانیہ

اقرأ سنٹر غزنی سٹریٹ اردو بازار لاہور
فون: 042-37224228-37355743

مکتبہ رحمانیہ

MAKTABA-E-REHMANIA

نام کتاب: ---------- اشرف الانوار شرح نور الانوار

شارح: ---------- مولانا عبدالحفیظ صاحب

ناشر: ---------- مکتبہ رحمانیہ

مطبع: ---------- لٹل سٹار پرنٹرز لاہور

ضروری وضاحت

ایک مسلمان جان بوجھ کر قرآن مجید، احادیث رسول ﷺ اور دیگر دینی کتابوں میں غلطی کرنے کا تصور بھی نہیں کرسکتا بھول کر ہونے والی غلطیوں کی تصحیح و اصلاح کے لیے بھی ہمارے ادارہ میں مستقل شعبہ قائم ہے اور کسی بھی کتاب کی طباعت کے دوران اغلاط کی تصحیح پر سب سے زیادہ توجہ اور عرق ریزی کی جاتی ہے۔ تاہم چونکہ یہ سب کام انسانوں کے ہاتھوں ہوتا ہے اس لیے پھر بھی غلطی کے رہ جانے کا امکان ہے۔ لہٰذا قارئین کرام سے گزارش ہے کہ اگر ایسی کوئی غلطی نظر آئے تو ادارہ کو مطلع فرمادیں تاکہ آئندہ ایڈیشن میں اس کی اصلاح ہوسکے۔ نیکی کے اس کام میں آپ کا تعاون صدقہ جاریہ ہوگا۔ (ادارہ)

فہرست مضامین اشرف الانوار شرح اردو نورالانوار جلد اوّل

مختصر حالاتِ زندگی مصنف المنار

المنار اصول فقہ کی ایک نہایت مغلق اور مختصر ترین کتاب ہے جس کی زبان اور انداز بیان نہایت مشکل اور دقیق تھا۔ حضرت مصنفؒ نے مختصر الفاظ میں زیادہ سے زیادہ مضامین کو پرونے کی سعی بلیغ فرمائی ہے جو ان کے وقت کے طلباء کیلئے موزوں تھی۔ مگر بعد میں جب ان جیسی مختصر اور مغلق کتابوں کے سمجھنے میں طلباء کو دشواری ہوئی تو علماء وقت نے ایسی کتابوں کی تصنیف شروع فرمائیں۔ اور بے شمار کتابوں کی شرحیں لکھی گئیں۔ چنانچہ نور الانوار اسی کتاب کی شرح ہے۔ جس کی خصوصیات آپ کو بعد میں عرض کی جائیں گی۔

المنار فن اصول فقہ کی مایۂ ناز تصنیف ہے۔ اس کتاب میں فخر الاسلام بزدوی اور شمس الائمہ سرخسی کے علوم بھر دیئے گئے ہیں۔ گویا انہیں کے اصول کو ملخص کر کے ایک جگہ جمع کر دیا گیا ہے۔ مگر ترتیب اور تعبیر زیادہ تر فخر الاسلام بزدوی سے ملتی جلتی ہے۔

المنار کے مصنف کی کنیت ابو البرکات تھی۔ اور نام عبد اللہ بن احمد بن محمود تھا۔ اور حافظ الدین نسفی کے لقب سے مشہور تھے۔ ملک ترکستان میں ایک مقام نسف کے نام سے تھا مصنف اسی کی طرف منسوب ہیں۔ اور نسفی کہلاتے ہیں۔ مصنف علام علم فقہ، اصول فقہ، علم حدیث و تفسیر میں ید طولیٰ رکھتے تھے، بلکہ یوں کہنا چاہیئے کہ اصول فقہ میں تو مجتہدانہ شان کے حامل تھے۔ آپ کے مشہور اساتذہ کے نام یہ ہیں۔ محمد بن عبد الستار کردری، حمید الدین ضریری، بدر الدین خواہر زادہ وغیرہم۔ حضرت مصنف کی تاریخ پیدائش کا صحیح علم ہم کو نہیں ہو سکا ہے البتہ آپ کی وفات ۷۱۰ھ میں مقام بغداد میں ہوئی۔ رحمہ اللہ تعالیٰ۔ ونفعنا بعلومہ آمین۔

شارح نور الانوار (ملا جیون)

جیون ایک ہندی لفظ ہے جس کے معنی حیوٰۃ (زندگی) کے آتے ہیں۔ مصنف کا یہ لقب تھا ورنہ اصل نام آپ کا شیخ احمد بن ابو سعید بن عبید اللہ بن عبد الرزاق بن خاصۂ خدا حنفی مکی صالحی ہے آباء و اجداد (اسلاف) آپ کے مکہ مکرمہ کے باشندے تھے۔ آپ کا خاندان خلیفہ اول حضرت سیدنا ابو بکر صدیقؓ سے ملتا ہے۔ اسی لئے آپ کو صدیقی لکھا جاتا ہے۔

آپ کے اسلاف و اکابر مکہ مکرمہ سے ہندوستان تشریف لاتے۔ اور ہندوستان میں مرکز تہذیب و تمدن میں وارد ہوئے پھر وہاں سے قصبہ امیٹھی تشریف لے گئے۔ اور اقامت کے لئے امیٹھی کو منتخب فرمالیا۔ شیخ احمد یعنی ملا جیون قصبہ امیٹھی میں پیدا ہوئے اور بہت ہی تھوڑی سی عمر میں قرآن مجید کا حفظ مکمل کر لیا۔ اس کے بعد امیٹھی اور لکھنؤ کے مشاہیر علماء سے علوم دینیہ کی تحصیل فرمائی۔ فطرۃً ذہین تھے۔ کتابوں کی عبارتیں کی عبارتیں ان کو حفظ تھیں۔ وہاں سے ضلع فتح پور تشریف لے گئے۔ اور وہاں سے قصبہ کوڑہ پہونچ کر ملا لطف اللہ صاحب کوڑہ والے کی خدمت میں رہ کر علوم عقلیہ و نقلیہ کی تکمیل فرمائی۔ اور سند فراغت حاصل کی۔ یہ وہ زمانہ تھا کہ دہلی دار السلطنت پر عالمگیر اورنگ زیبؒ کی علم دوستی اور علماء نوازی کافی مشہور ہو چکی

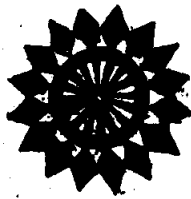
تھی۔ کوڑہ سے موصوف دہلی تشریف لے گئے چونکہ قابل ترین شخصیت تھی اور بزرگ خدارسیدہ نرم خو تھے۔ علما نوازی وعلم دوستی نے عالمگیرؒ کی توجہ ان کی طرف مبذول کرائی۔ اورنگ زیب نے ان کے ظاہری و باطنی علمی وعملی کمالات سے متاثر ہوکر ان کی بڑی تعظیم وعزت فرمائی۔ اور آپ سے فیوض علمیہ کا اکتساب فرمایا۔ اور شرف تلمذ حاصل کیا۔ گویا اورنگ زیبؒ مُلّا جیون کے نہ صرف معتقدین میں سے تھے بلکہ ان کے شاگرد رشید بھی تھے۔ اسی وجہ سے شاہ ہمیشہ انکا ادب واحترام کرتے رہے۔ اور انکی دیکھادیکھی ان کے بیٹوں نے بھی ان کیساتھ ادب واحترام کا ہی برتاؤ رکھا۔

۵۸ برس کی عمر میں ملاجیون نے سفر حج کیا۔ اور مدینہ پہونچکر کچھ عرصہ کے لئے قیام فرمایا اور دوران قیام مدینہ نورالانوار کی تصنیف فرمائی اور چندہی روز میں اس کی تصنیف سے فراغت ہوگئی۔ بعض نے لکھا ہے کہ کل دوماہ سات دن (یعنی ربیع الاول، ربیع الثانی اور جمادی الاولیٰ کے سات دن) میں کتاب مکمل فرمادی۔ سن تصنیف کتاب ۱۱۰۵ھ ہے

اس کتاب نورالانوار کے علاوہ دوسری کتابیں بھی مختلف علوم وفنون کی آپنے تصنیف فرمائیں جن میں سے تفسیر احمدی خاص طور پر قابل ذکر اس وجہ سے بھی ہے کہ مؤلف نے نورالانوار میں جگہ جگہ اس کتاب کا حوالہ دیا ہے اور ترغیب دی ہے کہ ان مسائل کو میں نے پوری تفصیل کے ساتھ تفسیرات احمدیہ میں درج کردیا ہے۔ فلیطالع ثمہ۔ وہیں اس کا مطالعہ کرو۔ حسن اتفاق یہ ہے کہ نورالانوار کی شرح ہذا مسمّٰی بہ اشرف الانوار بھی تقریباً تین ماہ کے عرصہ میں راقم الحروف نے مکمل کی ہے۔ حق تعالیٰ اکابر دارالعلوم اور دارالعلوم کے طفیل میں اس خدمت کو قبول فرماکر تاقیامت اس کو جاری وساری فرماکر اجر جزیل سے بہرہ ور فرمائے۔ آمین۔

بعض نے قول ضعیف کے بطور لکھا ہے کہ ان کی پیدائش ۱۰۴۷ھ میں قصبہ امیٹھی میں ہوئی۔ اور ۸۳ برس کی عمر پائی ۱۱۳۰ھ میں دھلی میں وفات پائی مگر ان کو دہلی سے امیٹھی لے جایا گیا۔ اور قصبہ امیٹھی میں اپنے بزرگوں کی صف میں مدفون ہوئے۔

نوراللہ تعالیٰ مرقدہ وجعل الجنۃ مثواہ ونفعنا بعلومہ آمین

احقر عبدالحفیظ غفرلہ

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ

جَعَلَ اُصُوْلَ الْفِقْهِ مَبْنِیّ لِلشَّرَائِعِ وَالْاَحْکَامِ وَاَسَاسًا لِعِلْمِ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ وَصَیَّرَهَا مُوَثَّقَةً بِالْبَرَاهِیْنِ وَالدَّلَائِلِ وَمُوَشَّحَةً بِالْحُلِیِّ وَالشَّمَائِلِ وَالصَّلٰوۃُ وَالسَّلَامُ عَلٰی سَیِّدِنَا مُحَمَّدِنِ الَّذِیْ اَجْرٰی هٰذِهِ الرُّسُوْمَ اِلٰی یَوْمِ الدِّیْنِ وَاَیَّدَ الْعُلَمَاءَ بِالْاَیْدِ الْمَتِیْنِ وَرَفَعَ دَرَجَاتِهِمْ فِیْ اَعْلٰی عِلِّیِّیْنَ وَشَهِدَ لَهُمْ بِالْفَلَاحِ وَالْیَقِیْنِ وَعَلٰی اٰلِهٖ وَاَصْحَابِهِ الْهَادِیْنَ وَالْمُهْتَدِیْنَ وَتَابِعِیْهِمْ وَتَبَعِهِمْ مِنَ الْاَئِمَّةِ الْمُجْتَهِدِیْنَ۔

ترجمہ تمام تعریفیں اس خدا کے لئے ثابت ہیں جس نے اصول فقہ کو شرائع اور احکام کو بنیاد بنایا اور حلال وحرام کے علم کے لئے اساس (بنیاد) بنایا اور ان کو دلائل اور براہین سے مستحکم ومضبوط بنایا، اور دلائل عقلیہ ونقلیہ کے زیورات سے آراستہ کیا اور درود وسلام حضرت سیدنا محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہو جنھوں نے شریعت کی ان رسموں کو قیامت تک کے لئے جاری فرمایا اور علماء شریعت کو پر زور تائید کے ذریعہ قوی بنایا اور ان کے مرتبے جنت کے اعلیٰ مقامات میں بلند کیا اور حضور ؐ نے ان کے نجات اور یقین کی شہادت دی اور درود وسلام حضور ؐ کے آل واصحاب پر نازل ہو جو دوسروں کو ہدایت دینے والے تھے اور خود ہدایت پر تھے اور ان کے تابعین وتبع تابعین پر بھی جو ائمہ مجتہدین میں سے تھے۔

بیان لغات اَلْحَمْدُ تعریف کرنا (س) جَعَلَ بنانا (ف) اصول جڑ و: اَصْلُ الْفِقْهِ سمجھنا (س) (س) مَبْنِیٌّ مدار اسم مفعول بَنٰی یَبْنِیْ بِنَاءً (ض)، شَرَائِعُ طریقہ، قانون و: شَرِیْعَةٌ (ف) اَحْکَامُ فیصلہ و: حکم، اَسَاسٌ بنیاد، اَلْحَلَالُ جائز بات (ض) اَلْحَرَامُ حلال کا مقابل ناجائز بات (س)، صَیَّرَ (تفعیل) کسی چیز کو ایک شکل سے دوسری شکل میں بدل دینا۔ مُوَثَّقَةٌ مضبوط، اسم مفعول (تَوْثِیْق) براھین حجت و: بُرْهَانٌ، اَلدَّلَائِلُ وہ چیز جس سے رشد وہدایت ملے۔ و: دَلَالَةٌ (ن)، مُوَشَّحَةٌ مزین، اسم مفعول، (توشیح) اَلْحُلِیُّ زیور و: حِلْیَةٌ۔ شَمَائِلُ عادت و: شِمَال۔ شَمْلَةٌ اَلصَّلٰوۃُ دعا۔ اَلسَّلَامُ آفت سے محفوظ رہنا (س) سَیِّدٌ آقا ج: سَادَةٌ۔ اَجْرٰی نافذ کرنا (اجراء) اَلرُّسُوْمُ نشان، ضابطہ و: رَسْمٌ یَوْمُ الدِّیْنِ بدلے کا دن (قیامت) اَیَّدَ قوت بخشنا (تائید) اَلْاَیْدُ توانائی (ض) اَلْمَتِیْنُ مضبوط۔ رَفَعَ اٹھانا (قدر ومنزلت بڑھانا) (ف) دَرَجَات سیڑھی و: دَرَجَةٌ عِلِّیِّیْنَ بالاخانہ و: عِلِّیَّةٌ عِلِّیٌّ شَهِدَ گواہی دینا شَهَادَةٌ لِلْحَبِّ بکذا (س)، اَلْفَلَاحُ کامیابی اَلْیَقِیْنُ وہ بات جس میں کوئی شک اور شبہ نہ ہو، آل، اہل، اَصْحَابٌ ساتھی و: صَاحِبٌ اَلْهَادِیْنَ۔ رہنمائی کرنے والا۔ و: ہادی، هُدٰی، هِدَایَةٌ (ض) اَلْمُهْتَدِیْنَ ہدایت پر قائم رہنے والا و: مُهْتَدِیْ (اِهْتِدَاءٌ) تابعین نقش قدم پر چلنے والا و: تَابِعِیٌّ، تَبَعٌ

تَبَعًا (س) تَبِعُ پیچھے چلنے والا تَبَعٌ واحد وجمع دونوں آتا ہے اَلْاَئِمَّۃُ وہ جس کی اقتدار وتقلید کی جائے و۔ اِمَامٌ، اَلْمُجْتَهِدِيْنَ وہ شخص جو دلیلوں سے مسئلے نکالے۔ و۔ مُجْتَهِدٌ (اِجْتِهَادٌ) کسی چیز میں کوشش کرنا اور پوری طاقت لگا دینا۔

تشریح

بیان حمد:۔ الحمد للہ۔ حمد کا لغوی معنی تعریف کرنا، اصطلاح میں تعظیم کی غرض سے کسی ایسی اچھی چیز پر تعریف کرنا جو محمود سے صادر ہو، تعظیم سے مراد ظاہری و باطنی دونوں حیثیتوں سے تعظیم کا پایا جانا ہے، کیونکہ کوئی شخص اگر کسی اچھے کام پر کسی کی تعریف کرتا ہے مگر اس کا باطن یعنی دل اس کی تعریف کا مخالف ہے تو یہ بجائے حمد کے استہزاء ہو جائے گا، یا کوئی تعریف کرتا ہے مگر ساتھ ہی اس کے ظاہری اعضار کا کوئی فعل اس کی تعریف کے مطابق نہیں ہے تو یہ بھی حمد نہ ہوگی بلکہ استہزاء ہوگا، پس معلوم ہوا کہ حمد کیلئے دو باتیں ضروری ہیں اول اعتقاد وقلب کے مطابق ہو، دوم افعال جوارح کی مخالفت سے محفوظ ہو، حمد کا معنی زبان سے تعریف کرنا ہے، اس لئے دل کی موافقت اور دوسرے ظاہری اعضار کی عدم مخالفت جو دو باتیں حمد کیلئے ضروری ہیں اس سے یہ شبہ نہ ہونا چاہئے کہ حمد کی تعریف میں یہ باتیں اگر داخل مانی جائیں تو حمد کو زبان کے ساتھ خاص کرنے کا کیا مفہوم ہے؟ اس لئے کہ کسی بھی چیز میں دو باتیں پائی جاتی ہیں ایک چیز کا جز اور ایک چیز کی شرط، اب غور کیجئے۔ دل کی موافقت اور ظاہری اعضار کی عدم مخالفت حمد کا جز نہیں بلکہ شرط ہیں یعنی زبان کے فعل کے حمد ہونے کیلئے یہ شرط ہے کہ ظاہری اور باطنی دونوں طرح کی تعظیم موجود ہو، اگر یہ شرط نہ پائی گئی تو حمد کی صورت تو پائی جائے گی حمد کی حقیقت نہیں پائی جائے گی، اس لئے یہ حمد بجائے حمد ہونے کے استہزاء ہو جائے گی کیونکہ قاعدہ ہے جب کسی چیز کی شرط فوت ہو جاتی ہے تو وہ چیز حقیقت میں نتیجہ کے لحاظ سے فوت ہو جاتی ہے یہ الگ بات ہے کہ اس چیز کی صورت باقی رہتی ہے فوت نہیں ہوتی، جیسے اس کو ایک مثال سے سمجھئے وضو نماز کی شرط ہے، بغیر وضو نماز پڑھی جائے تو شرط نہ پائے جانے کے سبب نتیجہ کے لحاظ سے حقیقت میں نماز نماز نہیں ہوگی بلکہ اللہ کے ساتھ استہزاء ہوگا مگر نماز کی صورت اب بھی باقی رہے گی[ل] اس اہم نکتے کو ذہن میں رکھیں لانها مما لابد۔ وانت تحتاج الیها غیر مرۃ واحدۃ فی هذا الشرح۔ الحمد معرف باللام ہے اور الف لام چند معنوں میں استعمال ہوتا ہے، کتاب میں آگے چل کر الف لام اپنے انھیں معنوں میں سے کسی ایک معنی میں بار بار آئے گا، یا ایک ہی کلمہ میں چند معنوں میں استعمال ہوگا، ایک معنی مراد ہوگا تو ترجمہ کچھ ہوگا اسی کلمہ میں دوسرا معنی مراد ہوگا تو پہلا معنی ختم ہو کر دوسرا ترجمہ ہوگا بیک وقت چند معنوں میں ایک ہی کلمہ میں الف لام نہیں آئے گا بلکہ ایک ہی کلمہ میں چند مختلف معنوں میں بدل کے طور پر آئیگا نہ کہ اجتماعًا، اس لئے یہاں اس کی وضاحت کی جاتی ہے۔ ضروری ہے کہ زبانی ضبط کر لیا جائے۔

[ل] کذا فی الحاشیۃ الجدیدۃ علی کتاب المیر۔

الف لام کی تقسیم

الف لام کی دو تقسیمیں ہیں۔ تقسیم اولیٰ، تقسیم ثانوی، پھر تقسیم اولیٰ کے لحاظ سے الف لام کی دو قسمیں ہیں۔

الف لام کی تقسیم اوّلی

اوّل الف لام اسمی، دوم الف لام حرفی۔ الف لام اسمی وہ ہے جو اسم فاعل اور اسم مفعول پر آتا ہے اور الذی کے معنی (حکم) میں ہوتا ہے، اسم فاعل کی مثال جیسے اَلضَّارِبُ اَلَّذِیْ ضَرَبَ کے معنی میں صیغۂ معروف کے ساتھ، ترجمہ جس نے مارا، اسم مفعول کی مثال جیسے اَلْمَضْرُوْبُ اَلَّذِیْ ضُرِبَ کے معنی میں صیغۂ ماضی مجہول کے ساتھ، ترجمہ جو مارا گیا۔

الف لام کی تقسیم ثانوی

دوسری تقسیم کے لحاظ سے بھی الف لام کی دو قسمیں ہیں، اوّل الف لام حرفی زائد، دوم الف لام حرفی غیر زائد۔ الف لام حرفی زائد وہ ہے جو اعلام اور ناموں پر آتا ہے جیسے اَلْعَبَّاسُ، اَلْقَاسِمُ یہ الف لام زائد ہوتا ہے، اور الف لام حرفی غیر زائد وہ ہے جو اعلام اور ناموں پر نہ آئے۔

الف لام حرفی غیر زائد کی چار قسمیں

اوّل جنسی، دوم استغراقی، سوم عہد خارجی، چہارم عہد ذہنی۔ الف لام کے مدخول (جس پر داخل ہے) سے شئی کی صرف جنس اور حقیقت مراد ہے، فرد یا افراد مراد نہیں تو وہ الف لام جنسی ہے (جیسے اَلتَّمْرَۃُ خَیْرٌ مِّنَ الْجَرَادَۃِ چھوارہ ٹڈی سے اچھا ہے، یہاں جرادہ اور تمرہ کی جنس مراد ہے اس کی نظیر علم جنس کے لحاظ سے اسامہ اور سبحان ہے، الف لام کے مدخول سے متکلم اور مخاطب کے درمیان فرد مراد ہو تو وہ الف لام عہد خارجی ہے (جیسے جَاءَ نِیْ رَجُلٌ فَاَکْرَمْتُ الرَّجُلَ میں اَلرَّجُلَ سے متکلم اور مخاطب کے درمیان متعین فرد مراد ہے، اس کی نظیر علم شخصی کے لحاظ سے زید و بکر ہے) الف لام کے مدخول سے ذہن میں معہود اور متعین فرد مراد ہو تو وہ الف لام عہد ذہنی ہے (جیسے اُدْخُلِ السُّوْقَ میں اَلسُّوْقَ سے ذہن میں متعین سوق مراد ہے، اس کی نظیر اعلام میں وہ نکرہ ہے جو مثبت کلام میں آئے جیسے جَاءَ نِیْ رَجُلٌ) الف لام کے مدخول سے تمام افراد مراد ہوں تو وہ الف لام استغراقی ہے (جیسے وَالْعَصْرِ اِنَّ الْاِنْسَانَ لَفِیْ خُسْرٍ اِلَّا الَّذِیْنَ آمَنُوْا الخ میں الانسان ہے اس سے انسان کے تمام افراد مراد ہیں، اس کی نظیر لفظ کل ہے، بشرطیکہ کل کسی نکرہ اسم کا مضاف ہو جیسے کُلُّ رَجُلٍ عَالِمٌ فَھُوَ وَارِثُ النَّبِیِّ اس میں علماء کے تمام افراد مراد ہیں) الحمد میں الف لام جنسی اور استغراقی دونوں ہو سکتا ہے، الف لام جنسی کی صورت میں ترجمہ ہوگا حمد کی جنس اللہ کے لئے خاص ہے، اور الف لام استغراقی کی صورت میں ترجمہ ہوگا، حمد کے تمام افراد ہر حمد کرنے والے کی زبان سے اللہ کے لائق ہیں[1]۔ بعض شارحین نے اس مقام پر غیر متعلق تشریحات اور بارد تکلفات سے کام لیا ہے، چونکہ وہ تکلفات مقصود سے متعلق نہیں تھے اس لئے ہم نے ان سے چھیڑ چھاڑ نہیں کیا۔

---

[1] ھکذا فی الضیاء العامل لحل شرح مائۃ عامل لصاحب غایۃ المعیار میرزا سونگری۔

اسم جنس و علم جنس کی تحقیق

اصول الفقہ: ہر علم کا کوئی نہ کوئی نام ہوتا ہے جیسے اصول فقہ، اصول تفسیر، اصول حدیث، ان علوم کے ناموں کو علم یعنی لقب قرار دیں۔ جیسے عبداللہ یا اسم جنس قرار دیں اس بارے میں علماء کا اختلاف ہے، علوم کے اسماء یعنی ناموں کو علم، یا اسم جنس قرار دینے کی صورت میں نتیجہ اسی کے مطابق نکلے گا، اگر علوم کے ناموں کو اسم علم قرار دیا جائے تو تعریف الگ ہو اور اگر اسم جنس قرار دیا جائے تو الگ۔ بعض حضرات جیسے قاضی تاج الدین سُبکی نے کہا کہ جو علوم ہیں ان کے نام اسمائے جنس ہیں، لیکن اسم جنس کی تعریف میں اختلاف ہے، ایک طبقے کے نزدیک اسم جنس وہ اسماء ہیں جو معتد بہا مسائل کے مجموعے کیلئے بنائے گئے ہیں جو بہت سارے لوگوں کے ذہنوں میں موجود و حاضر چیزوں پر صادق آتے ہیں، اور ان میں کمی وزیادتی ہوتی رہتی ہے، بعض کے نزدیک اسم جنس وہ اسم ہے جو فقط نفس کلی کے لئے بنایا گیا ہو خواہ ذہن میں حاضر ہو یا نہ ہو، اکثر اہل عربیت اسی جانب میلان رکھتے ہیں، ایک فرقے کے نزدیک اسم جنس وہ ہے جو فرد منتشر کے لئے بنایا گیا ہو، اہل اصول اسی جانب مائل ہیں، مختصر یوں سمجھئے کہ علوم کے اسماء کا اسم جنس یعنی جنسی نام ہونا تو ظاہر ہے جیسے اصول الفقہ، اس کا اسم جنس ہونا اس طور پر ظاہر ہے کہ اس پر الف لام داخل ہے اور یہاں اضافت بھی ہے، اور اسم پر الف لام کا آنا اور اضافت کا پایا جانا اسم جنس کی خاصیت ہے، یعنی یہ علامت ہے اسم جنس ہونے کی لہٰذا اصول الفقہ اسم جنس ہوا علم جنس نہ ہوا یعنی علمی نام نہیں ہوا، اگر یہ علم جنس ہوتا تو اس پر الف لام داخل نہ ہوتا، بعض نے کہا علوم کے نام علم جنس ہیں۔ علم جنس۔ علم جنس وہ ہے جو بنایا گیا ہو متعین شئی کے لئے اور یہ شئی متعین ہو ذہنی تعین کے ذریعہ اور ایک ذہنی وحدت کے ذریعہ جیسے فقہ ایک علم ہے، اس کو بہت سارے لوگوں نے سیکھا، اب ہر ایک کے ذہن میں جو سیکھا ہوا ہے وہ یقیناً فقہ ہے اگر ذہنی تعین اور ذہن کی وحدت کا اعتبار نہ ہوتا تو بہت سارے لوگوں کے ذہنوں میں جو چیز ہے اس کو فقہ نہیں کہہ سکتے تھے، ایک گروہ کہتا ہے کہ علوم کے نام اعلام شخصیہ ہیں مگر یہ قول مخدوش ہے، بہرکیف وہ علم جو جنسی ہوں ان میں جنسیت پائی جاتی ہے، جیسے اُسامہ شیر کے لئے اور ثُعالہ لومڑی کے لئے، اس تحقیق کو اچھی طرح سمجھ لینے کے بعد اب ملاحظہ فرمائیے۔

اصول فقہ کی لقبی اور اضافی تعریف

اگر ہم اصول الفقہ کو علم جنس مانتے ہیں یعنی اضافت کو نظر انداز کر کے اس کو مخصوص علم کا علم قرار دیتے ہیں، (لقب) تو اس صورت میں اصول الفقہ کی جو تعریف ہوگی اس کو اصطلاح میں حد لقبی کہتے ہیں۔

اصول الفقہ کی حد لقبی

اصول فقہ ان قواعد کے جاننے کو کہتے ہیں جن کے ذریعے فقہی حکموں کو ان کی تفصیلی دلیلوں سے نکالا جا سکے (یا نکالنے تک رسائی ممکن ہو) اور اگر اصول الفقہ کو جنسی نام یعنی اسم جنس مانتے ہیں تو اب اضافت جو اسم جنس کے خواص میں سے ہے

اس کی رعایت ضروری ہوگی اور اصول الفقہ کی وہ تعریف جو اسم جنس ہونے کے اعتبار سے کی جائے گی اس کو اصطلاح میں حدِ اضافی کہتے ہیں ۔

اصولُ الفقہ کی حدِ اضافی

حدِ اضافی میں مضاف اور مضاف الیہ دو جز ہوتے ہیں جیسے اصول الفقہ میں اصول مضاف ہے اور الفقہ مضاف الیہ، ان دونوں کی الگ الگ تعریف کی جائے گی، اسی کو حدِ اضافی (اضافی تعریف) کہتے ہیں دونوں جز یعنی اصول اور الفقہ کی دو دو تعریفیں ہیں ، اول لغوی، دوم اصطلاحی ۔

اصل کی مختلف لغوی تعریفیں

اصول جمع ہے اس کا واحد اصل ہے بمعنی جڑ اور وہ چیز جو فرع کے مقابل ہو اور منبع وغیرہ، علماء نے لغت کی رو سے جو تعریفیں کی ہیں وہ یہ ہیں ۔ اوّل :۔ اصل وہ ہے جس پر کوئی چیز قائم ہو، یہ تعریف شرح عمد میں ابو الحسین بصری نے کی ہے، دوم :۔ اصل وہ ہے جس کی احتیاج ہو، یہ تعریف محصول اور منتخب میں منقول ہے، اس کی تائید صاحبِ تحصیل نے بھی ہے ۔ سوم :۔ اصل کسی چیز کا سب سے نچلا حصہ ، یہ تعریف قاموس وغیرہ کی ہے جیسے اصل الشجر یا اصل الدار، اس صورت میں اصل کی اضافت پوری شئ کی طرف ہوتی ہے ، چہارم :۔ اصل وہ ہے جس کی جانب شئ کا تحقق منسوب ہو، حافظ امان اللہ بنارسی نے اپنی کتاب محکم الاصول میں اسی کو اختیار کیا ہے، علامہ اسنوی نے شرح منہاج میں لکھا ہے کہ پہلی تعریف مناسب ہے اور قاضی کی شرح مختصر، علامہ محلی کی شرح جمع الجوامع اور تنقیح وغیرہ کتابوں میں پسندیدہ تعریف پہلی ہی ہے ، اصل میں یہ تعریفیں لغوی معنی کے اعتبار سے تھیں

اصل کی مختلف اصطلاحی تعریفیں

اصطلاحی تعریف کے متعلق علماء نے فرمایا کہ لفظ اصل اصطلاح میں چند معنوں میں استعمال ہوا ہے ، اول :۔ بمعنی راجح جیسے بولتے ہیں الاصل فی الکلام الحقیقۃ یعنی الراجح فی الکلام الحقیقۃ کلام میں حقیقت اصل یعنی راجح ہے دوم بمعنی قاعدہ ، جیسے اباحۃ المیتۃ للمضطر خلاف الاصل یعنی اباحۃ المیتۃ للمضطر خلاف القاعدۃ المستمرۃ بھوکے کے لئے مردہ جانور کے کھانے کا جائز ہونا اصل یعنی معروف قاعدہ کے خلاف ہے ، سوم :۔ بمعنی دلیل جیسے الاصل فی ھذہ المسئلۃ الکتاب والسنۃ یعنی الدلیل فی ھذہ المسئلۃ الکتاب والسنۃ اصل یعنی دلیل اس مسئلے میں کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) ہیں ۔ چہارم :۔ مُستَصحَب کے مفہوم میں حا کے فتحہ کے ساتھ، یہ باب استفعال یعنی استصحاب سے ہے مستصحب کسی چیز کے فی الحال طاری ہونے والی حالت سے پہلے اس حالت پر رہنے کو کہتے ہیں جس پر وہ شروع میں تھی، اس لئے کہ کوئی بھی چیز جب تک کہ اس پر کوئی دوسری حالت طاری نہ ہو تو گویا اپنی پہلی حالت کو ساتھ رہنے کے لئے وہ چیز خود دعوت دیتی ہے، کیونکہ استصحاب صحبت اختیار کرنے یا ساتھ

رہنے کے لئے کہنے کے معنی میں آتا ہے، اس کو مثال سے سمجھئے، جیسے طھارۃ الماء اصلٌ میں اصل مستعصب کے لئے ہے، یعنی ہے پانی کا پاک ہونا اصل ہے یوں سمجھئے کہ طہارت یعنی پاکی کی ابتدائی اور شروع کی حالت ہے اور یہاں لفظ اصل آیا ہے تو پانی کی طہارت کا اصل ہونا تقاضا کرتا ہے کہ جب آپ اس کو لیں تو اسے پاک ہی سمجھیں، اس لئے کہ آپ کو معلوم ہے، چیز اپنی ابتدائی حالت کو اپنے ساتھ رہنے کے لئے خود دعوت دیتی ہے، اسی ابتدائی حالت پر رہنے کو آپ اصل کہہ رہے ہیں، اسی کو دوسرے لفظوں یعنی اصطلاح میں استصحاب کہتے ہیں تو پانی کو اس کی ابتدائی حالت پر محمول کریں گے یعنی اس کو پاک سمجھیں گے، جب تک کہ اس پر کوئی دوسری حالت ابتدائی حالت سے مختلف طاری نہ ہو، اور اگر دوسری حالت طاری ہوگئی مثلاً پانی میں نجاست گرگئی تو اب اس طاری ہونے والی حالت کا اعتبار کیا جائے گا، پہلی حالت معتبر نہ ہوگی لہذا طھارۃ الماء اصلٌ کا قاعدہ دوسری حالت میں نہ چلے گا[1]

قاضی عضد نے شرح مختصر میں لکھا ہے کہ لفظ اصل جب مضاف ہو اور علوم میں سے کوئی علم اس کا مضاف الیہ ہو تو لفظ اصل دلیل کے معنی میں ہوتا ہے اور یہاں اصول الفقہ میں لفظ اصول علم فقہ کی طرف مضاف ہے لہذا اصول سے دلائل (ادلہ) مراد ہوگی۔

اصول کی تعریف اصول وہ قواعد جن پر کسی علم کی بنیاد قائم ہو۔ یہ تو حد اضافی کے پہلے جز مضاف یعنی لفظ اصول کی تعریف ہوئی، اب دوسرے جز مضاف الیہ یعنی الفقہ کی تعریف سنئے، اس کی بھی دو تعریفیں ہیں، اول لغوی تعریف، دوم مرادی یعنی اصطلاحی تعریف۔

لفظ فقہ کی لغوی تعریف علماء نے لغت کی رو سے لفظ فقہ کے چند معانی بتلائے ہیں، اوّل:- فقہ کہتے ہیں متکلم کے کلام سے اس کی غرض کو سمجھنا جیسا کہ محصول اور منتخب میں ہے۔ دوم:- فقہ دقیق اور باریک باتوں کے سمجھنے کا نام ہے، یہ قول شرح لمع میں شیخ ابو اسحٰق کا ہے، اس تعریف کی بنیاد پر فَقِهْتُ اَنَّ السَّمَاءَ فَوْقَنَا مجھے علم ہے کہ آسمان ہمارے اوپر ہے کہنا صحیح نہیں ہے، کیونکہ یہ کوئی دقیق اور باریکی طلب بات نہیں ہے۔ سوم:- فقہ لغت میں بمعنی فہم (سمجھنا) ہے یہ تعریف علامہ محلی نے شرح جمع الجوامع میں کی ہے، علامہ اسنوی نے شرح منہاج میں لکھا ہے کہ فقہ بمعنی فہم سب سے صحیح تعریف ہے، کیونکہ جوہری نے بھی یہی تعریف کی ہے، کتاب احکام میں ہے کہ فقہ لغت میں بمعنی فہم ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ فقہ بمعنی علم (جاننا) ہے، اتنی بات ملحوظ رہے کہ فہم اور علم مترادف نہیں ہیں بلکہ دونوں مفہوم کے لحاظ سے ایک دوسرے سے مختلف ہیں یعنی فہم علم کے مغائر ہے، اس لئے کہ فہم سمجھداری یا زود فہمی کا نام ہے، لہذا ایک عام سمجھدار آدمی کو فہیم کہہ سکتے ہیں لیکن عالم نہیں کہہ سکتے، بس ہر عالم فہیم تو ہوتا ہے مگر ہر فہیم عالم نہیں ہوتا، یہ لفظ فقہ کی لغوی تعریف تھی۔

---

[1] کذا فی الکشف للعلامۃ القنوجی۔

لفظ فقہ کی اصطلاحی تعریف

فقہ: شریعت کے حکموں کا جاننا ان حکموں کی تفصیلی دلیلوں کے جاننے کے ساتھ[1]۔ فقہ کی تعریف میں احکام کے ساتھ اور دلیلوں کے ساتھ علماء نے مختلف طرح کی قیدیں لگائی ہیں جیسے مختصر میں ابن حاجب نے احکام شرعیہ کے بعد فرعیہ اور ادلہ تفصیلیہ کے بعد استدلال کا اضافہ کیا ہے، بعض نے احکام میں شرعیہ کے بعد عملیہ کو استعمال کیا ہے۔ صاحب تحصیل اور امام ارموی نے احکام شرعیہ عملیہ کے ساتھ تعریف کی ہے، لیکن یہ سب ضرورت سے زائد قیدیں ہیں اور صدر الشریعہ نے توضیح میں ان قیدوں اور اضافوں کی تردید کردی ہے اور ابن حاجب نے استدلال کی جو زیادتی کی ہے تو علامہ تفتازانی تلویح میں اس پر گرفت کیا ہے[2]۔ اس لئے فقہ کی تعریف میں ہم نے بھی ان قیود کو نظر انداز کردیا ہے، فقہ کی وہی تعریف مناسب اور اصح ہے جو ہم نے کی ہے، ہمارے متاخرین اسلاف میں سے چند کو چھوڑ کر باقی سب نے مذکورہ بالا تعریف کی تعریف کی ہے، باقی زائد قیود کی علماء نے یا تو تردید کی ہے، یا سخت نکتہ چینی کی ہے کما اوضحناہ لک۔

مبنیٌ للشرائع والاحکام:- مبنی اسم مفعول ہے مرمی کے وزن پر۔ مبنی وہ چیز جس پر کسی چیز کو اٹھایا اور قائم کیا گیا ہو۔ بنی یبنی بناءً (ض) سے جس پر کسی چیز کو قائم کیا گیا ہو وہ اس چیز کی بنیاد کہلاتی ہے لہذا مبنی بنیاد (مدار) کے معنی میں ہے، دین کی عمارت کو اللہ تعالیٰ نے انھیں اصول پر قائم کیا ہے اس لئے یہ اصول شرائع یعنی دین کی باتوں اور احکام یعنی دین کے حکموں کی بنیاد ہیں جیسے روزمرہ کے استعمال میں بولتے ہیں بنی البیت علی مبناہ اس نے گھر کو اس کی بنیاد پر قائم کیا اٹھایا۔ شرائع:- کا واحد شریعۃٌ ہے شَرَعَ یَشْرَعُ (ف) سے قانون بنانے اور ظاہر کرنے کے معنی میں، یہ اس کا لغوی معنی ہے، شریعت کے لغت میں دو معنی اور آتے ہیں ۱۔ اسلامی قانون، ۲۔ خدائی احکام۔ اسی سے مشروع آتا ہے، شریعت میں جائز کی ہوئی باتوں کے معنی میں، اصطلاح میں شریعت اس پسندیدہ راستے کو کہتے ہیں جس کو اللہ نے اپنے بندوں کیلئے متعین کردیا ہے۔

حکم کی اصطلاحی تعریف

احکام کا واحد حکم ہے اصطلاح میں حکم اللہ رب العزت کا وہ کلام ہے جو اس کے عاقل و بالغ مستطیع بندوں سے متعلق ہو اس حیثیت سے کہ اس کلام سے حتمی یا غیر حتمی طور پر کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کا مطالبہ کیا گیا ہو (اس کو اقتضاء کہتے ہیں) یا اس کام کو مباح کیا گیا ہو (اس کو تخییر کہتے ہیں، بندہ مباح کے کرنے یا نہ کرنے میں خود مختار ہوتا ہے)

براھین:- اس کا واحد برہان ہے بمعنی حجت و دلیل۔ دلائل اس کا واحد دلالۃ ہے۔ دلیل لغت

---

[1] کذا فی کشف الاسرار شرح المنار لماتن المنار، ص ۶۔

[2] کذا فی شرح العلامۃ شبیر رحمۃ اللہ علیہ۔

میں اسے کہتے ہیں جو بلا واسطہ کسی دوسری چیز تک پہنچا دے اور یہ بتلا دے کہ اس میں ارشاد اور ہدایت ہے، یہ معنی تحریر میں مذکور ہے، علامہ آمدی نے کتاب احکام میں لکھا ہے کہ دلیل لغوی اعتبار سے دال کے معنی میں ہے دال اسے کہتے ہیں جو دلیل کو ظاہر کرنے والا ہو، اور تقریر میں لکھا ہوا ہے کہ دلیل کہتے ہیں بنفسہ کسی دوسری چیز تک پہنچانے والی چیز کا ظاہر کرنا۔

دلیل کی اصطلاحی تعریف

دلیل وہ ہے جس کی بدولت پہلے سے علم یا ظن میں موجود بات کی بنا پر صحیح غور و فکر کے ذریعہ مطلوب خبری (نامعلوم بات) تک پہنچنا ممکن ہو، تقریر میں فقہاء اور اہل اصول کی یہی اصطلاحی تعریف منقول ہے، علامہ آمدی نے احکام میں اور ابن حاجب نے مختصر میں یہی تعریف کی ہے اور ابن ہمام نے تحریر میں کہا ہے کہ اصطلاح میں دلیل اس غور و فکر کو کہتے ہیں جس سے مطلوب خبری تک پہنچنا ممکن ہو ابن ہمام کی مراد غور و فکر سے وہی صحیح غور و فکر ہے جو اہل اصول کے ضابطوں کے مطابق ہو جیسا کہ ہم نے لکھا ہے، اگر صحیح غور و فکر نہ ہوگا تو غلط اور فاسد غور و فکر ہوگا، اس بنیاد پر وہ دلیل بھی فاسد دلیل ہوگی اور علمائے اصول فاسد دلیل کو سرے سے دلیل ہی نہیں مانتے، منطقی حضرات یہ فرق کرتے ہیں کہ صحیح دلیل اور فاسد دلیل کہہ کر اس کو فاسد دلیل مانتے ہیں۔ غور و فکر کہتے ہیں پہلے سے علم میں موجود باتوں میں جو مطلوب یعنی نامعلوم چیز کے مناسب ہوں عقل کی مدد سے تصرف کرنا، تصرف کے معنی بات سے بات نکالنا، یعنی اس علم کی بنا پر نہ معلوم بات کو جو مطلوب خبری ہے معلوم کرنا، اس کو ایک مثال سے سمجھئے، جیسے عالم ہے یہ خود دلیل ہے اپنے بنانے والے کے ثابت کرنے کی، کیونکہ صحیح غور فکر کے ذریعہ اس کے احوال مثلاً حادث ہونا کو ملاحظہ کرکے یہ قیاس کیا جاسکتا ہے کہ عالم کا ایک بنانے والا ہے، عالم خود اس کی دلیل ہے اس لئے کہ عالم کی حالت حادث ہے بدلتی رہتی ہے اور جو چیز حادث ہے اس کا کوئی نہ کوئی صانع ہوتا ہے، صانع یعنی بنانے والے کا معلوم کرنا یہی آپ کا مطلوب خبری تھا جو معلوم نہیں تھا جب آپ نے عالم میں صحیح غور و فکر کیا تو آپ مطلوب خبری یعنی عالم کے بنانے والے کے علم تک پہنچ گئے۔

برہان کی تعریف

برہان وہ دلیل ہے جس کی بدولت پہلے سے صرف علم میں موجود بات کی بنا پر صحیح غور و فکر کے ذریعہ مطلوب خبری (نامعلوم بات) تک پہنچنا ممکن ہو، دلیل اور برہان میں یہی فرق ہے کہ برہان میں مسند الیہ، مسند دونوں علم پر مبنی ہوتے ہیں گمان اور ظن پر نہیں، برہان کے اطراف یعنی مسند الیہ مسند اور رابطہ علم یعنی یقین پر قائم ہیں اور دلیل میں علم اور ظن دونوں آجاتے ہیں، پس برہان خاص ہے اور دلیل[1] عام ہے، بعض شارحین اور حاشیہ نگاروں نے حکم اور دلیل کی جو تعریف کی ہے وہ تردد سے خالی نہیں مثلاً نور الانوار کے حاشیہ میں حکم کی تعریف یوں کی گئی ہے، حکم اللہ کا وہ خطاب ہے جو اس کے مکلف بندوں کے افعال سے اقتضاءً یا تخییراً متعلق ہو، اس تعریف میں جو کھلا ہوا ابہام ہے وہ ظاہر ہے، اور اسی حاشیے میں دلیل کی یہ تعریف مذکور ہے

---

[1] کما افادہ العلامۃ القنوجی

دلیل وہ معلوم تصدیقی ہے جو مجہول تصدیقی تک پہنچا دے، حالانکہ آپ نے مضبوط طریقہ سے پڑھ لیا ہے کہ صرف معلوم بات جو مجہول تک پہنچا دے جب کہ صحیح غور وفکر نہ ہو تو وہ فاسد دلیل ہوگی جسے اہلِ اصول دلیل ماننے کے لئے تیار نہیں البتہ وہ اہل منطق کے نزدیک دلیل تو ہے مگر فاسد دلیل ہے، لہٰذا صحیح غور وفکر کی قید کے بغیر یہ تعریف غلط ہے، حکم ودلیل کی تحقیق کو ذہن میں محفوظ کر لیجئے آگے چل کر قدم قدم پر اس کی ضرورت پڑے گی۔

مُوَشَّحَةً:۔ توشیح باب تفعیل کا اسم مفعول ہے، توشیح جڑاؤ پٹی پہنانا، زیب وزینت دینا، آراستہ کرنا، یا لا پہنانا، خوب سے خوب تر بنانا، یا خوبی میں اضافہ کرنا، وغیرہ۔ اہل عرب الموشحۃ من الطیر اس پرندے کے لئے بولتے ہیں جس کی گردن پر دو ہار جیسی دھاریاں ہوں۔

الحِلِیّ:۔ حا اور لام کے کسرہ اور یائے مشددہ کے ساتھ واحد حلیۃ حا کے کسرہ اور لام کے سکون یا فتحہ کے ساتھ زیور کے معنی میں حِلِیّ کے معنی پر غور کیا جائے تو کہہ سکتے ہیں کہ اس سے عقلی دلیلیں مراد ہیں۔

شمائل:۔ جمع ہے اس کے دو واحد آتے ہیں شِمال کتاب کے وزن پر۔ شَمْئَلۃ:۔ تذکرۃ کے وزن پر بمعنی عادت، طبیعت، سیرت، اہل عرب کا مقولہ ہے لیس من شمئلتی یا لیس من شمالی ان اعمل بشمالی، میری عادت نہیں کہ میں الٹے ہاتھ سے کام کروں۔ شمائل سے نقلی یعنی شرعی دلیلیں مراد لی جا سکتی ہیں، کیونکہ شریعت خود فطرت کا دوسرا نام ہے۔

الصَّلوٰۃ:۔ صلیٰ صلوٰۃً بمعنی دعاء وتسبیح، ونماز، صلوٰۃ کی ایک لغوی حقیقت (معنی) ہے، ایک شرعی حقیقت (معنی) ہے۔

لفظ صلوٰۃ کی لغوی اور شرعی حقیقت

صلوٰۃ کی لغوی حقیقت یہ ہے کہ وہ دعاء کے معنی میں ہے فقط اور شرعی حقیقت یہ ہے کہ صلوٰۃ خاص خاص ارکان مثلاً تکبیر تحریمہ، قیام، قراءت، رکوع، سجدہ، آخری تشہد کا ادا کرنا ہے، اس معنی کی بنا پر علماء لغت کے نزدیک صلوٰۃ کے لغوی معنی، اصلی (حقیقی) معنی نہیں بلکہ مجازی ہیں، اور علماء شریعت کے نزدیک صلوٰۃ کے لغوی معنی حقیقی معنی نہیں بلکہ مجازی معنی ہیں، صلوٰۃ کے لغوی معنی چونکہ دعاء کے ہیں (دعاء اس فعل کو کہتے ہیں جس میں خشوع خضوع اور عاجزی پائی جائے اس لئے صلوٰۃ جب بندے کی جانب سے پائی جائے وہ بندہ خواہ فرشتوں میں سے ہو یا انسانوں میں یا جنوں میں سے تو اس وقت لفظ صلوٰۃ حقیقی معنی میں ہوگا مثلاً اصلی علی محمد کا معنی ہوگا ندعو اللہ تعالیٰ ونطلب منہ الرحمۃ وافاضۃ الخیر علی حبیبہ محمد ہم اللہ تعالیٰ سے اپنے حبیب محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو نفع پہنچانے کی درخواست کرتے ہیں، اسی طرح قرآن میں صلوا علیہ جو آیا ہے (محمدؐ پر درود بھیجو) اس کا معنی ہوگا ادعوا ربکم بافاضۃ الخیر والبرکات علیہ تم اپنے پروردگار سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر خیر وبرکت نازل کرنے کی درخواست کرو، اور اگر صلوٰۃ خدا کی جانب سے ہو تو یہ مجازی معنی میں ہوگا، اس کو مجاز

مرسل کہتے ہیں جیسے اللھم صل علی محمد اس کا مفہوم یوں ہوگا ربنا ندعوك بافاضة الخير على محمد اے اللہ ہم آپ سے محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر برکت نازل کرنے اور نفع پہنچانے کی درخواست کرتے ہیں، اس سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ صلوٰۃ کو خدا کی جانب سے رحمت، فرشتوں کی جانب سے استغفار اور مومنین کی جانب سے دعار کے معنی میں لے کر فرشتوں اور مؤمنین کی صلوٰۃ میں فرق کرنا اعتبار کے قابل نہیں، غور کیجئے صلوٰۃ دعار کے معنی میں ہے اور دعا کسی چیز کو عاجزی اور خضوع کے ساتھ مانگنے کو کہتے ہیں لہذا خواہ مؤمنین کی جانب سے رحمت طلب کی جائے یا فرشتوں کی جانب سے مغفرت دونوں میں، دونوں صورتوں میں مانگنا یعنی طلب عاجزی کے ساتھ ہی ہوگا تو دعا کے دعا ہونے میں کوئی فرق تو ہوا نہیں لہذا فرشتوں کی نسبت سے دعار کو استغفار اور مومنین کی نسبت سے رحمت کہہ کر دونوں میں نسبت کے اعتبار (معنی نسبتی) سے فرق کرنا معتبر نہیں ہے، البتہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ فرشتوں کی دعار اور اہل ایمان کی دعار میں سبب (سببی معنی) کے اعتبار سے فرق ہے وہ اس طرح سے کہ فرشتے مومنین کے لئے جو دعار کرتے ہیں وہ مومنین کے گناہوں کے سبب سے ہوتی ہے فرشتوں کا مقصد مومنین کی گناہوں پر مغفرت طلب کرنا ہوتا ہے، پس اہل ایمان کے لئے فرشتوں کی دعار کا سبب گناہ پر مغفرت چاہنا ہے، یہاں سببی معنی پایا گیا اس لئے فرشتوں کی دعار کو اسی سببی معنی کے اعتبار سے استغفار کہا گیا اور مومنین کی جانب سے صلوٰۃ کے پائے جانے کو دعار اس لئے کہا گیا کہ ایک مؤمن دوسرے مومن کے لئے رحمت طلب کرتا ہے، اس دقیق فرق کو خوب سمجھ لیجئے، عام طور سے فرق دونوں میں نسبتی معنی کے اعتبار سے کیا جاتا ہے حالانکہ فرق جو ہے وہ سببی معنی کے اعتبار سے ہے[1]

سلام ۔ سلم سلامۃ وسلاما (س) من عیب وآفۃ. کسی آفت اور عیب سے محفوظ رہنا، سلام کے معنی فرماں برداری کے لئے جھکنا بھی آتے ہیں، اگر اللہ رب العزت کی جانب سے نبی پر سلام ہو مثلاً اللّٰھم صل و سلم علیہ تو معنی ہوگا اے اللہ ہم درخواست کرتے ہیں کہ اپنے نبی پر سلامتی نازل فرما، وصال کے بعد ہر طرح آفتوں سے محفوظ رکھ جیسا کہ تونے زندگی میں محفوظ رکھا اور دشمنوں کی عیب جوئی سے دور رکھ جیسا کہ تونے نبی کی زندگی میں ان کے لئے ہر قسم کے عیب سے پاک ہونے کا اعلان کر دیا، اور اگر مؤمنین کی جانب سے نبی پر سلام ہو مثلاً نصلی ونسلم تو معنی ہوگا کہ ہم سلامتی کے ساتھ نازل ہونے کی درخواست کرتے ہیں، یا ہم آپ (نبی) کے لائے ہوئے دین اور بتلائے ہوئے حکموں پر چلنے کا عہد کرتے ہیں۔

سیدنا ۔ سید بمعنی سردار و معزز، وآقا اس کی جمع اَسْیَادٌ وسَادَۃٌ ہے۔ سید حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کی نسل سے چلنے والی اولاد کو کہتے ہیں سیدان سے حضرت حسن و حضرت حسین رضی اللہ عنہما مراد ہوتے ہیں، سیّدۃ حضرت مریم علیہا السلام کا لقب بھی ہے، یہ لفظ حضرت فاطمہؓ کے لئے بھی استعمال ہوا ہے، سیدنا میں اضافت مضاف الیہ کی تعظیم کے لئے ہے۔ نا ضمیر مجرور متصل صیغہ جمع متکلم کی مضاف الیہ ہے جو ہماری جانب لوٹ رہی

[1] کذا فی الحاشیۃ الجدیدۃ علی کتاب المیر۔

ہے پس مطلب ہوا ہمارے سردار محمد صلی اللہ علیہ وسلم معزز و مکرم ہیں تو ان کے ساتھ نسبت رکھنے والے ان کے نام لیوا غلام (ہم) بھی باعزت ہیں، یہ بات واقعی ہے زمین کے جس گوشے کے لوگوں نے بھی رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنا سچا آقا اور سردار مانا، اور آپ کے حکموں پر عمل کرتے رہے تو اللہ نے ان کو دین اور دنیا کی عزت سے نوازا، حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا قول[1] اعزنا اللہ بالاسلام (اللہ نے ہم کو اسلام کے صدقے میں عزت سے نوازا) بیت المقدس کی فتح کے موقع پر اس کی تجرباتی دلیل ہے، شارح نے لفظ سید کو ضمیر نا کی جانب مضاف کرکے عزت حاصل کرنے کی علت کی جانب اشارہ کیا ہے جو فرماں برداری کا پھل ہے، جس میں بڑائی نہیں تواضع ہے اور اس سے انا سید ولد آدم ولا فخر حدیث پاک کی جانب اشارہ بھی ہے[2]

محمد:- حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے پاکیزہ ناموں میں سب سے مشہور نام محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) ہے آپ کا یہ نام الہامی ہے، اس مبارک نام میں کئی برتریاں اور خاص باتیں ہیں جو دوسرے ناموں میں نہیں ہیں، پہلی خاص بات تو یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے محمد کسی کا نام نہیں رکھا گیا، دوسری خاص بات یہ کہ یہ مبارک نام آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے دوسرے تمام ناموں کی اصل ہے، کیونکہ یہ مبارک نام یعنی محمد جس مقدس ذات کا علم ہے اَوَّلُ مَا خَلَقَ اللّٰہُ نُوْرِیْ (سب سے پہلے خدا نے میرا نور پیدا کیا) حدیث پاک کی بنا پر وہ محترم ذات سارے عالم کی اصل ہے اور دنیا میں کچھ نہ ہوتے ہوئے دنیا کے تمام کاروبار کے ظاہر اور پیدا کئے جانے کی باعث ہے، اس کی تائید حدیث پاک لَوْلَاکَ لَمَا خَلَقْتُ الْخَلَائِقَ (اگر آپ نہ ہوتے تو میں کچھ نہ پیدا کرتا) سے ہوتی ہے، تیسری خاص بات یہ ہے کہ جو مومن دنیا میں آپ کا ہمنام ہوگا قیامت میں پیشی کے لئے بلائے جانے پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تعظیم میں بلاحساب وکتاب جنت میں داخل ہوجائے گا، اور بے شمار برتریاں ہیں لفظ محمد کا مشتق منہ (صلی اللہ علیہ وسلم) باب تفعیل سے تحمید آتا ہے، ہر باب کے خاص معنی ہوتے ہیں، باب تفعیل کی ایک خاصیت کثرت اور زیادتی ہے، لہذا محمد ایسی بابرکت ذات کا نام ہے جن کی خوبیاں بہت ہیں شمار سے باہر ہیں، اسی مفہوم کا ترجمہ یہ مصرع ہے "بعد از خدا بزرگ توئی قصہ مختصر"[3] صلی اللہ علیہ وسلم وعلی آلہ واصحابہ اجمعین۔

اجری:- باب افعال سے ہے، اجراء بغیر صلہ کے استعمال ہو تو اس کا معنی ہے جاری کرنا، لاگو کرنا، نافذ کرنا، مطلب ہوا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دین اسلام کے ضابطوں کو نجات چاہنے والوں پر نافذ کردیا، اس معنی کے اعتبار سے کہ نجات کا ملنا انھیں رسوم اور شریعت کے ضابطوں اور حکموں پر چلنے سے ممکن ہے۔

---

[1] اضاف استاذی رأس المفسرین والمحدثین المفتی الاعظم ریاست فتح پوری، نحن قوم ۱۲

[2] ھکذا فی الضیاء الکامل لحل شرح مائۃ عامل لصاحب غایۃ المعیار، میرزا سونگری

[3] کذا فی الضیاء الکامل۔

رسوم :- رسم کی جمع بمعنی نشان، کسی چیز کا خاکہ، رسوم سے یہاں شریعت کی رسمیں یعنی ضابطے مراد ہیں۔
یوم الدین :- دین کے اٹھارہ معنی ہیں جن میں سے بعض یہ ہیں، حساب، بدلہ، قہر، غلبہ وغیرہ، ترجمہ ہوا حساب کا دن، بدلہ کا دن، قہر کا دن، غلبہ کا دن، حساب، بدلہ، قہر، غلبہ کا وہ دن جس میں یہ معانی بھرپور طریقے سے ظاہر ہونگے وہ مرنے اور دوبارہ زندہ ہونے کے بعد آئے گا، اس دن کو شریعت کے عرف میں قیامت کہتے ہیں، یوم الدین سے قیامت مراد ہے۔ الاید :- بمعنی قوت۔ المتین :- بمعنی مضبوط، قوی، پختہ، اہل عرب بولتے ہیں حبل متین بمضبوط رسی رائے متین، پختہ رائے۔ فی رائہ متانۃ اس کی رائے میں قوت ہے۔ رفع: اٹھانا، التزامی معنی بلند کرنا، قدر و منزلت بڑھانا۔ درجات: سیڑھی، درجۃ السلم سیڑھی کا پایہ، یہاں درجہ بمعنی مرتبہ، رتبہ حیثیت و مقام ہے۔ علیین کا واحد علیۃ صدیقۃ یا علی سری کے وزن پر ہے علیۃ اس بلند جگہ کو کہتے ہیں جہاں امیر اور شریف لوگ رہتے ہیں، یہ اس کا لغوی معنی تھا مرادی معنی میں اختلاف ہے، بعض کہتے ہیں سدرۃ المنتہیٰ مراد ہے، بعض عرش کا دایاں پایہ اور بعض جنت، آخری معنی مناسب ہے۔ شهد له بكذا۔ شہادت کا لغوی معنی کسی کے لئے کسی چیز کی گواہی دینا، مرادی معنی کسی کے متعلق کسی چیز کے ثبوت کی اطلاع دینا یا کسی کے لئے کسی چیز کے ثابت ہونے سے واقف کرنا۔ الفلاح :- کا معنی کامیابی۔ الیقین: یقین اسے کہتے ہیں جس میں شک وشبہ نہ ہو حتمی اور فیصلہ کن بات مراد ہے، یہاں یقین کی زیادتی یعنی پختگی مراد ہے،
اگر فلاح کو عام مانیں، اور یقین کا ترجمہ ایمان کریں اور یہ کہیں کہ ایمان فلاح ہی کا ایک حصہ ہے تو یہ عطف درست نہ ہوگا کیونکہ عام کا عطف خاص پر درست نہیں ہے، اور اگر یہ کہیں کہ ایمان اصل ہے اور فلاح اس کا نتیجہ ہے جیسا کہ قرآن سے سمجھ میں آتا ہے کہ وہاں اولئك هم المفلحون ایمان کے بعد ایمان کے ثمرہ اور نتیجہ کے طور پر ذکر کیا گیا ہے تو شارح کو لفظ یقین پہلے لانا چاہئے تھا نہ کہ بعد میں تاکہ عبارت ترد کے خلل سے محفوظ رہتی، اور اگر فلاح اور ایمان کو ایک ہی تسلیم کریں تو نحوی قاعدہ کے لحاظ سے عطف درست نہ ہوگا، کیونکہ عطف کے لئے تھوڑی سی اجنبیت بھی ہونی ضروری ہے، اور اگر یہ کہیں کہ یقین مستقل معنی میں ہے اور فلاح مستقل معنی میں تو یہاں یقین کا ترجمہ ایمان سے کرنا میرے نزدیک قابل غور ہے کیونکہ فلاح اور یقین بمعنی ایمان کی شہادت حضور نے صرف علمائے دین کے لئے خاص نہیں فرمائی ہے بلکہ یہ شہادت تو تمام مسلمانوں کے لئے ہے، لہذا صحیح یہی ہے کہ یقین کو اپنے معنی میں رکھا جائے اور یہاں عبارت مقدر مانی جائے یعنی بالفلاح وزیادۃ الیقین، یا۔ بالفلاح والیقین بہ۔ فلاح اور یقین کی پختگی یا فلاح اور اس کے (فلاح) یقینی ہونے کی اطلاع دینا
العلماء :- چونکہ مطلق ہے اور مطلق سے فرد کامل مراد ہوتا ہے تو علماء سے عامل وصالح علماء مراد لئے جائیں گے اس صورت میں آخری توجیہ اور پہلی بھی دونوں درست ہوں گی، اور یقیناً علماء کے کامل افراد یعنی صالح وعامل علماء کے لئے فلاح اور یقین کی پختگی یا فلاح اور فلاح کے یقینی ہونے کی اطلاع وشہادت بالکل یقینی بات ہوگی، ذلك تعقبنا لك الآن وانت نطين ذكي لا تحتاج الى مزيد العيان فاشكر الله المستعان على ما تورث

لك الاطمينان في ترجمتنا واضحة البيان۔

وعلی آلہ۔ رحمت اور سلامتی نازل ہو آپ کی آل پر، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی آل آپ کے فرمان اللهم صل على محمد وعلى آل محمد کے سبب صلوٰۃ کے تحت داخل ہیں، اس لئے صلوٰۃ کے ساتھ آل کا لانا مناسب ہے، لفظ آل اسم جمع ہے جمع نہیں ہے، اس کے معنی لشکر، نفس، اتباع اور پیروی کرنے والے کے ہیں، یہ لفظ اصل سے بدلا ہوا ہے، اس لئے کہ لفظ آل کی اصل اہل ہے، دلیل یہ ہے کہ کسی اسم کی اصل معلوم کرنا ہو تو اہل عرب اس کی تصغیر لاتے ہیں، کیونکہ تصغیر اسم کو اصل کی طرف لے جاتی ہے، یعنی اس سے اسم کی اصل کا پتہ چل جاتا ہے، اب سنئے آل کی تصغیر اُهَيْلٌ آتی ہے اہل کی ہار کو خلاف قیاس یعنی قاعدہ کے خلاف ہمزہ سے بدل دیا گیا، دو ہمزہ جمع ہو گئے تو ءَاَل ہو گیا، اور قاعدہ ہے کہ جب دو ہمزہ جمع ہو جائیں ان میں پہلا متحرک اور دوسرا ساکن ہو تو ساکن ہمزہ واجبی طور پر اپنے ماقبل کی حرکت کے موافق ہو جاتا ہے[1]۔ اور ماقبل یہاں فتحہ کے ساتھ ہے، فتحہ کے مناسب الف ہے أَأْلٌ کا دوسرا ہمزہ الف ہو گیا تو اب یہ آلٌ ہو گیا، لیکن آل اور اہل کے استعمال میں فرق ہے، آل صرف شریف، عقل رکھنے والے اور مذکر افراد کے لئے بولا جاتا ہے، لہذا یہ خاص ہوا اور اہل غیر شریف کے لئے بھی آتا ہے جیسے اہل موتراش، اہل پارچہ باف، اسی طرح غیر ذوی العقول یعنی عقل نہ رکھنے والی چیزوں کے لئے بھی بولا جاتا ہے جیسے اہل اسلام اہل افغانستان اہل بادیہ، اہل قریہ، لہذا یہ عام ہوا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی آل سے کون لوگ مراد ہیں، اس میں کئی رائیں ہیں بعض نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی آل بنو فاطمہ رضؓ ہیں اور بعض کے نزدیک رسول اللہؐ کے تمام گھر والے، اور ایک بڑے طبقہ کے مطابق ہر پرہیزگار مسلمان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی آل میں داخل ہے۔ آخری رائے راجح اور اولیٰ ہے۔ یہاں مصنف نے جو آل کہا ہے اس سے مراد وہ لوگ ہیں جو رسول اللہؐ کے فرماں بردار اور دوست دار ہیں، لہذا اس میں صحابہ بھی آ گئے[2] رضی اللہ عنہم اجمعین۔

اصحاب: جمع ہے اس کا واحد صاحب بمعنی ساتھی ہے، صاحب کی جمع کے سات وزن ہیں صَحْبٌ بيتٌ کے وزن پر صُحْبَةٌ حُرْمَةٌ کے وزن پر صِحَابٌ كِتَابٌ کے وزن پر صُحْبَانٌ غُفْرَانٌ کے وزن پر صِحَابَةٌ رِعَايَةٌ کے وزن پر صَحَابَةٌ وَكَالَةٌ کے وزن پر اَصْحَابٌ اَحْبَابٌ کے وزن پر اس کے لغوی معنی ساتھی یا ساتھ زندگی گذارنے والے کے ہیں مگر شریعت کی زبان اور مسلمانوں کے عرف میں، صحابی وہ مقدس حضرات ہیں جنھوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا ہے ایمان کی حالت میں، اور ایمان ہی پر دنیا سے رخصت ہوئے ہیں، بعض نے ایک لمبی مدت تک آپ کی خدمت میں رہنے کی شرط لگائی ہے، ایک گروہ نے کہا کہ ایک

---

[1] كذا في شرح نور محمد المدقق اللاهوري

[2] كذا في الضياء الكامل لحل شرح مائة عامل لصاحب غاية المعيار

سیکنڈ کی صحبت بھی صحابی ہونے کے لئے کافی ہے، مذکورہ بالا شرطوں کے ساتھ، آل کے بعد صحابی کا ذکر عام کے بعد خاص کا ذکر کرنا ہے ایسا اس وقت کیا جاتا ہے جب خاص کی اہمیت اور عظمت بتلانا ہوتی ہے، اس سے صحابہ کی عظمت کی جانب اشارہ ہے ورنہ آل کے مفہوم میں صحابہ داخل تھے جیسا کہ پہلے لکھا جا چکا ہے۔

الھادی:- ہدایت کا راستہ بتانے والے۔ ھَدَاہٗ یَھْدِیْہٖ ھدایۃً (ض) رہنمائی کرنا۔ المھتدی المقتدی کے وزن پر، اسم فاعل کا صیغہ (ھتدی، اھتداءٌ ہدایت پر ثابت قدم رہنے والے، یہ باب افتعال سے ہے تعلیل ہونے کے بعد، تابعی۔ شریعت میں اس مسلمان کو کہتے ہیں جس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ سے یا صحابہ میں سے کسی صحابی سے ملاقات کی ہو اور ایمان کی حالت میں دنیا سے رخصت ہوا ہو۔ تبع تابعی کا لغوی ترجمہ تابعی کا تابعدار، اہل اسلام کے عرف میں وہ مومن جس نے تابعین یا کسی ایک تابعی سے ملاقات کی ہو، من الائمۃ المجتھدین۔ شارح ملاجیون رح تابعیھم و تبعھم کے بعد من الائمۃ المجتھدین عبارت لائے ہیں، ان کے دو مطلب ہو سکتے ہیں اول اگر مِنْ حرف جار تبیین کے لئے ہے یعنی من بیانیہ ہے تو مطلب ہوگا مجتہد اماموں میں سے جو حضرات تابعی، یا تبع تابعی ہیں ان پر رحمت وسلامتی نازل ہو اس صورت میں صرف مجتہد امام ہی دعا میں داخل ہو سکیں گے، ان مجتہدین ائمہ میں امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ تابعی ہونے کے لحاظ سے داخل ہیں کیونکہ مولانا عبدالحلیم لکھنوی نے قمر الاقمار میں لکھا ہے کہ امام اعظم علیہ الرحمہ بالاتفاق تابعی ہیں اس کی وضاحت علامہ امت قاری عبدالرحیم نے موطا کی شرح میں کی ہے اور مجتہد ائمہ میں سے جو تبع تابعی ہیں مثلاً امام احمد بن حنبل[1] رحمہ اللہ تبع تابعی ہونے کے لحاظ سے دعا میں داخل ہوں گے، لہٰذا یہ دعا صرف ان تابعین اور تبع تابعین کیلئے ہوگی جو مجتہد امام ہوں۔ دوم مِنْ تبعیض کے لئے ہو تو مطلب ہوا رحمت اور سلامتی نازل ہو تابعین اور تبع تابعین پر اور ان بعض مجتہد اماموں پر جو تابعین یا تبع تابعین میں داخل ہیں، لہٰذا امام اعظم اور امام احمد بن حنبل اور انھیں کے ہمسر دوسرے علماء بھی اور عام تابعی اور تبع تابعی حضرات بھی دعا میں داخل ہو جائیں گے اور من الائمۃ کا اضافہ امام اعظم کی عظمت اور اہمیت کی جانب اشارہ کے لئے ہوگا، اس صورت میں دعا عام ہے اس لئے اس کو راجح کہہ سکتے ہیں اور ہونا بھی یہی چاہئے، پہلی صورت بھی مراد ہو سکتی ہے اس لئے کہ کتاب اصول فقہ کی ہے تو خاص خاص تابعی مثلاً امام اعظم[2] اور تبع تابعی مثلاً امام احمد بن حنبل رحمہما اللہ اور ان کے ہم پایہ مراد لئے جائیں گے، یہ حضرات ہی اصول فقہ کے موجد و بانی ہیں، بہرکیف، مَنْ بیانیہ کی صورت میں دعا خاص ہوگی، اور من تبعیضیہ کی صورت میں عام ہوگی والعام ھو الاقرب من المراد کما تعرفہ۔

---

[1] امام مالک، شافعی، ابو یوسف کا اضافہ میرے استاذ فخر المفسرین والمحدثین مفتی اعظم مولانا ریاست علی فتحپوری مدظلہ نے فرمایا ہے

[2] علامہ ابن حجر مکی نے امام اعظم کی سیرت میں جس کا نام خیرات الحسان ہے لکھا ہے کہ امام اعظم فقیہ العراق من اکابر التابعین ہیں، یہ اضافہ میرے استاذ مفسر و محدث مولانا ریاست علی مدظلہ نے کیا ہے۔

وَبَعْدُ فَلَمَّا كَانَ كِتَابُ الْمَنَارِ اَوْجَزَ كُتُبِ الْاُصُوْلِ مَتْنًا وَعِبَارَةً وَاَشْمَلَهَا نِكَتًا وَدِرَايَةً وَلَمْ يَشْتَغِلْ بِحَلِّهِ اَحَدٌ مِنَ الشُّرَّاحِ الَّذِيْنَ سَبَقُوْنَا بِالزَّمَانِ وَلَمْ يَعْصِمُوْا عَنِ النِّسْيَانِ فَاِنَّ بَعْضَ الشُّرُوْحِ مُخْتَصَرَةٌ مُخِلَّةٌ لِفَهْمِ الْمَطَالِبِ وَبَعْضَهَا مُطَوَّلَةٌ مُمِلَّةٌ فِيْ دَرْكِ الْمَآرِبِ وَقَدِيْمًا كَانَ يَخْتَلِجُ فِيْ قَلْبِيْ اَنْ اَشْرَحَهُ شَرْحًا يَنْحَلُّ مِنْهُ مُغْلَقَاتُهُ وَيُوْضِحُ مُشْكِلَاتُهُ مِنْ غَيْرِ تَعَرُّضٍ لِلْاِعْتِرَاضِ وَالْجَوَابِ وَلَا ذِكْرٍ لِمَا صَدَرَ مِنْهُمْ مِنَ الْخَلَلِ وَالْاِضْطِرَابِ وَلَمْ يَتَّفِقْ لِيْ ذٰلِكَ اِلٰى مُدَّةٍ لِكَثْرَةِ الْمَشَاغِلِ وَضِيْقِ الْمَحَامِلِ فَاِذَا اَنَا وَصَلْتُ اِلَى الْمَدِيْنَةِ الْمُنَوَّرَةِ وَالْبَلْدَةِ الْمُكَرَّمَةِ فَقَرَأَ عَلَيَّ الْكِتَابَ الْمَذْكُوْرَ بَعْضُ خِلَّانِيْ وَخُلَّصُ اِخْوَانِيْ مِنَ الْخُطَبَاءِ الْمُعَظَّمَةِ لِلْحَرَمِ الشَّرِيْفِ وَالْمَسْجِدِ الْمُنِيْفِ فَاقْتَرَحُوْا بِهٰذَا الْاَمْرِ الْعَظِيْمِ وَالْخَطْبِ الْجَسِيْمِ وَحَكَمُوْا عَلَيَّ جَبْرًا وَلَمْ يَتْرُكُوْنِيْ عُذْرًا فَشَرَعْتُ فِيْ اِسْعَافِ مَأْمُوْلِهِمْ وَاِنْجَاحِ مَسْؤُلِهِمْ عَلٰى حَسْبِ مَا كَانَ مُسْتَحْضَرًا لِيْ فِي الْحَالِ مِنْ غَيْرِ تَوَجُّهٍ اِلٰى مَا قِيْلَ اَوْ يُقَالُ وَسَمَّيْتُهُ بِكِتَابِ نُوْرِ الْاَنْوَارِ فِيْ شَرْحِ الْمَنَارِ وَاللّٰهُ الْمُوَفِّقُ فِي الْبِدَايَةِ وَالنِّهَايَةِ وَهُوَ حَسْبِيْ لِلسَّعَادَةِ وَالْهِدَايَةِ وَالْمَسْئُوْلُ عَنْهُ اَنْ يَجْعَلَهُ خَالِصًا لِوَجْهِهِ الْكَرِيْمِ وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ اِلَّا بِاللّٰهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيْمِ۔

ترجمہ و بعد الخ اور چونکہ ابوالبرکات عبداللہ بن احمد نسفی، متوفی ۷۱۰ھ کی کتاب مشہور "المنار" اصول فقہ کی کتابوں میں متن اور عبارت (زبان و بیان) دونوں لحاظ سے بہت مختصر تھی مگر باریک بینی اور حقیقت فہمی کے اعتبار سے بہت ہی جامع تھی اور وہ شارحین جو ہم سے پہلے گذر چکے ہیں ان میں سے ایک بھی اس کے حل مطالب کی طرف مشغول نہیں ہوا، اور اگر مشغول بھی ہوئے تو خامیوں سے محفوظ نہیں رہ سکے، اس لئے کہ کوئی شرح اتنی مختصر تھی کہ مطلب سمجھنے میں مخل ثابت ہوئی اور بعض ان میں سے اتنی طویل کہ جو مقاصد کے سمجھنے میں اکتا دینے والی ثابت ہوئیں۔

وقدیما کان الخ اور عرصہ سے میرے دل میں آرہا تھا کہ میں اس کتاب کی ایک ایسی شرح کردوں کہ جس سے اس کتاب کے پیچیدہ مسائل حل ہوجائیں اور مشکل مقامات آسان ہوجائیں کہ جس میں اعتراض و جواب سے تعرض نہ کیا گیا ہو اور نہ ہی متقدمین شراح کی خامیوں اور کوتاہیوں کو ذکر کیا جائے جن سے اضطراب اور خلل واقع ہوا۔

ولم یتفق لی ذالک الخ لیکن کاموں کی کثرت اور پیسوں کی تنگی کے سبب ایک عرصہ تک اس کا اتفاق نہ ہوا

یعنی موقع نہ مل سکا۔

فاذا انا وصلت الخ اور اتفاق سے جب میں مدینہ منورہ اور مکہ مکرمہ پہونچا تو حرم شریف اور مسجد نبوی شریف کے بعض دوستوں اور مخلصین نے مذکورہ بالا کتاب "المنار" مجھ سے پڑھی تو انھوں نے اس بڑے اور بھاری بھرکم کام کی فرمائش کی اور جبر کی صورت میں اتنا دباؤ ڈالا کہ میرے لئے معذرت کا کوئی موقع نہ چھوڑا۔

فشرعت :- پس میں نے ان کی آرزو کو پورا کرنے اور ان کی فرمائش کی تکمیل اس طور پر شروع کردی کہ جو مضمون فی الحال میرے ذہن میں مستحضر تھے (لکھنا شروع کردیا) بغیر توجہ کئے ہوئے قیل وقال (سوال وجواب) کی طرف اور اس کتاب کا نام میں نے نور الانوار فی شرح المنار رکھا اور ابتداءً اور انتہا میں خدا تعالیٰ ہی توفیق دینے والے ہیں اور وہی میری نیک بختی اور ہدایت کے لئے کافی ہے اور اسی سے میری درخواست ہے کہ وہ اس کتاب کو اپنی ذات بابرکات کے لئے خاص کرلے، اللہ کی مرضی کے بغیر نہ کوئی حرکت ممکن ہے نہ ہی کوئی زور چل سکتا ہے وہ بہت بلند مرتبہ والا بہت ہی بڑا ہے۔

بیان لغات بعد ظرفیت کے معنی کو بتلاتا ہے، اور ظرفیت کبھی زمان اور وقت کے لحاظ سے ہوتی ہے اور کبھی مکان اور جگہ کے لحاظ سے ہوتی ہے، مطلب یہ ہوا کہ بعد کبھی یہ بتلاتا ہے کہ فلاں بات فلاں وقت میں ہوئی، اور کبھی یہ بتلاتا ہے کہ فلاں شئی کا ثبوت فلاں جگہ میں ہے جیسے اکلت بعد الظہر میں نے وقت ظہر کے بعد کھایا، یہ ظرف زمان کی مثال ہے، اور جیسے مکتبی بعد مکتبك تیری تپائی جس جگہ ہے اس کے بعد میری تپائی ہے۔ یہ ظرف مکان کی مثال ہے، دوسری بات بعد کے لئے یہ ہے کہ اس کا استعمال مضاف کی حیثیت سے ہوتا ہے مگر اس کے مضاف الیہ میں تین قسم کی تفصیلیں ہیں جن میں سے ایک یہ کہ بعد کا مضاف الیہ ذکر کیا جائے، دوسری یہ کہ بعد کا مضاف الیہ ذکر نہ کیا جائے بلکہ حذف کردیا جائے اس طرح کہ نسیاً منسیاً یعنی بالکل بھولا بسرا ہوجائے، تیسری یہ کہ بعد کا مضاف الیہ ذکر نہ کیا جائے بلکہ حذف کردیا جائے مگر مضاف الیہ کو حذف کرنے کی نیت کرلی گئی ہو۔ پہلی دو قسموں میں بعد معرب ہوتا ہے یعنی جیسا عامل ہوگا بعد پر وہی اعراب آئے گا، اگر عامل معنوی ہے تو بعد پر رفع آئیگا جیسے زید بعدی زید میرے بعد ہے، اگر عامل معنوی نہیں ہے بلکہ لفظی ہے تو دو صورتیں ہیں، اگر عامل نصب دینے والا ہے تو بعد پر فتحہ آئے گا جیسے جاء زید بعدك زید تیرے بعد آیا، بعدک جاء کا مفعول بہ ہے جاء نے اس کو نصب دیدیا ہے، اور اگر عامل خبر دینے والا ہے تو بعد پر کسرہ آئے گا جیسے جاء البرد من بعد الشتاء جاڑا گرمی کے بعد آیا یہاں من عامل جار ہے لہذا بعد پر کسرہ آئے گا، اور تیسری صورت میں جب کہ مضاف الیہ کے حذف کرنے کی نیت کرلی جائے تو بعد کے آخری حرف پر ہمیشہ رفع آئے گا اور اس صورت میں یہ معرب نہیں ہوگا بلکہ ضمہ پر مبنی ہوگا۔ جیسے یہاں کتاب میں بعد ضمہ پر مبنی ہے کیونکہ بعد کا مضاف الیہ الحمد والصلوٰۃ ہے۔ اصل عبارت ہے بعد

الحمد والصلوٰۃ۔ الحمد والصلوٰۃ کے حذف ہونے کی نیت شارح نے کیا ہے اسلئے یہاں یہ ضمہ پر مبنی ہے۔
مَنَارٌ:۔ اسم ظرف ہے نَارَ يَنُوْرُ نُوْرًا (ن) سے روشن ہونے کے معنی میں منار کی اصل مَنْوَرٌ ہے مَفْعَلٌ کے وزن پر، یہ اجوف واوی ہے قاعدہ ہے کہ ہر وہ واؤ اور یا جو متحرک ہوں اور ان کا ماقبل ساکن ہو تو واؤ اور یا کی حرکت نقل کرکے ماقبل کو دیدیتے ہیں، اگر یہ حرکت فتحہ کی ہوتی ہے تو واؤ اور یا کو الف سے بدل دیتے ہیں جیسے مَنْوَرٌ میں واؤ متحرک ہے اور اس کا ماقبل ساکن ہے، لہٰذا قاعدۂ مذکورہ کے مطابق واؤ کی حرکت ماقبل کو دیدیا اب مَنَوْرٌ ہوگیا، اب واؤ ساکن ماقبل مفتوح ہوگیا تو قاعدہ کے مطابق واؤ کو الف سے بدل دیا مَنَوْرٌ سے مَنَارٌ ہوگیا۔ منار روشنی اور نور کی جگہ، منار کے دوسرے معنی راستہ کا نشان، دو حدوں کے درمیان کا نشان۔ ذوالمنار ابرہہ بادشاہ کا لقب بھی ہے۔ تُبَّعْ بن رائش، المنارۃ بھی آیا ہے
اَوْجَزُ:۔ حشو و زوائد سے محفوظ کلام، وَجَزَ يَجِزُ وَجْزًا (ض) مثال واوی ہے، معنی مختصر کرنا (کلام وغیرہ کا) کم الفاظ میں اور جلدی سمجھ میں آنے والی بات، کلام بلیغ۔ مَتْنًا۔ مَتَنَ (ض، ن) مضبوط بنانا، متن پشت کے معنی میں بھی آتا ہے، متن، کسی چیز کا ظاہری حصہ، بہ معنی سخت۔ متن الکتاب یعنی شرح اور حاشیہ کے بغیر کتاب کی اصل عبارت کو متن کہتے ہیں، اسی سے ہے متن اللغۃ۔ لغت کے اصول اور قاعدے اور مفردات وغیرہ، نیز مختلف معنی میں آتا ہے بولتے ہیں متن النہار۔ تمام دن، متن الظہر، پیٹھ کے دونوں رخ متن الارض، زمین کا بلند اور ہموار حصہ، متن الطریق، راستہ کا درمیان، بیچ۔
عِبَارَۃٌ:۔ بمعنی بیان کرنا۔ عَبَرَ عَبْرًا وَعِبَارَۃً کسی چیز کو بیان کرنا، ظاہر کرنا، العبارۃ اور عبارت عرف میں ان الفاظ کو کہتے ہیں جو معنی پر دلالت کرتے ہیں، اہل عرب عبارۃ کو، بیان کے معنی میں اکثر استعمال کرتے ہیں مثلاً بولتے ہیں فُلَانٌ حَسَنُ الْعِبَارَۃِ فلاں صاحب اچھا بیان کرتے ہیں، عبارت کا ترجمہ صرف معنی بھی کرتے ہیں اور کسی دوسری چیز کا ہم معنی و مطلب بھی مراد لیتے ہیں جیسے هٰذِهٖ عِبَارَۃٌ عَنْ قَوْلِهٖ یہ اسکی بات کا معنی ہے، یا یہ اس کی بات کا ہم معنی ہے۔ اَشْمَلُ:۔ اسم تفضیل، شمل، شَمْلًا (ن) سے عام ہونا، سب سے زیادہ ہوجانا، بڑھ جانا (خیر یا شر میں) اپنے اندر بہت ساری باتوں کو سمیٹ لینا۔ اشمل وسیع اور جامع نُكَتًا جمع ہے کلام کی باریکی اور کلام کے لطائف واحد نُكْتَۃٌ نَكَتَ نَكْتًا (ن) سے غور و فکر کرتے ہوئے زمین کو لکڑی یا انگلی وغیرہ سے کریدنا اس کی جمع نکات بھی آتی ہے نُكْتَۃٌ کے دوسرے چند معنی یہ ہیں، داغ، زمین پر کریدنے کا نشان، نیز آئینہ یا تلوار کا داغ، کلام کے مناسب اشارے، دِرَايَۃٌ دَرَى الشَّيْءَ (ض)۔ جاننا یا حیلہ سے جاننا۔ درایۃ، سے یہاں پر حکمت یا معلومات مراد ہیں۔ يَشْتَغِلُ اشتغال بشی، کسی کام میں لگ جانا، مصروف ہوجانا۔ يَحُلُّ۔ حَلَّ حَلًّا (ن) سے کسی چیز کی وضاحت کرنا، کسی مسئلہ کے مطلب مفہوم اور مراد کو صاف صاف بیان کرنا حَلُّ الْمَسْئَلَۃِ بات کا بے غبار ہوجانا، حل مطلب معنی۔ الشُّرَّاحُ، جمع ہے، واحد شارح شَرَحَ شَرْحًا (ف) سے مسئلہ کے باریک دقت طلب اور گہرے مطلب و معنی کو کھولنا،

بیان کرنا، سمجھانا، شارح وہ شخص جو کلام کے ہر پہلو کو عام طور سے اور گہرے، باریک، اور ضروری مطلب کو خاص طور سے کماحقہ کھول کر اچھی طرح بیان کرنے والا ہے۔ سبقونا۔ سَبَقَہٗ، سبقاً (ن۔ ض) سے آگے بڑھنا، لازمی ترجمہ پہلے گذر جانا۔ الزمان وقت، اس کی جمع اَزْمِنَۃٌ ہے اور اَزْمَانٌ وَاَزْمُنٌ جمع ہیں زَمَنٌ کی زَمِنَ زَمَنًا (س) لُنجا ہونا۔ النسیان بھول، نسی ینسی نسیانا (س) کسی چیز کو بھولنا، بعض بولتے ہیں بعض الشیٔ کسی چیز کا ایک حصہ یا ایک جز، کبھی ایک فرد کے معنی میں آتا ہے جیسے بعض الایام دنوں میں سے ایک دن بعض الشروح شرحوں میں سے ایک شرح مختصرۃٌ تنگ، اختصار سے بمعنی حرج افزا مختصر اس کتاب کو کہتے ہیں جس سے بہت ساری باتوں کو اڑا دیا گیا ہو، نکال دیا گیا ہو یا وہ کتاب جس میں کم سے کم الفاظ لاکر بات کہنے کی کوشش کی گئی ہو جس سے کتاب کے مطلب کو سمجھنے میں تنگی اور حرج پیدا ہو جائے مُخِلَّۃٌ۔ فساد برپا کرنے والی اَخَلَّ اِخْلَالًا (افعال) سے کسی چیز کو مکروہ طریقہ سے انجام دینا، مخلۃ بمعنی مانع بھی ہے مطالب جمع ہے واحد مطلب بمعنی مسئلہ طلب طلبًا (ن) سے ڈھونڈھنا مُطَوَّلَۃٌ لمبی تطویل دراز کرنا، مُمِلَّۃٌ۔ اکتا دینے والی، گھٹن پیدا کردینے والی اَمَلَّ اِمْلَالًا (افعال) سے کسی بات کا شاق اور گراں ہونا، بوجھ بن جانا۔ دَرْکٌ۔ کسی چیز کی آخری اور انتہائی گہرائی، بولتے ہیں بَلَغَ الْغَوَّاصُ دَرْکَ الْبَحْرِ غوطہ مارنے والا سمندر کی آخری اور انتہائی گہرائی تک پہونچ گیا، اسی سے ہے درک الطریدۃ بھاگے ہوئے جانور تک پہنچنے والا گھوڑا المآرِب جمع ہے، واحد مَأْرَبَۃٌ معنی حاجت، ضرورت اَرِبَ الی الشیٔ (س) سے کسی چیز کا محتاج ہونا، یہاں مآرب سے کتاب کے معنی اور مفہوم مراد ہیں، کیونکہ کتاب پڑھنے والے کو اسی کی ضرورت ہوتی ہے۔ قَدِیمًا منصوب ہے ظرف زمان ہونے کی وجہ سے یعنی یہ مفعول فیہ مقدم ہے یختلج کا قَدُمَ (ک)، قِدَمًا سے قدیم اول اول ہونا مراد پرانا بھی لیتے ہیں، مقدر عبارت یہ ہے فی الزمان القدیم۔ یختلج اختلاج الشیٔ فی القلب، دل میں بات کا آنا، دل کو مشغول کرنا مرادی معنی متوجہ کرنا یا خیال آنا، قلب کا معنی جی، دل، عقل، کسی چیز کا بچلا حصہ، مغز وغیرہ۔ شرحًا مفعول مطلق ہے، مفعول مطلق وہ اسم جو فعل کے معنی کو بتلاتا ہے۔ یَنْحَلُّ انحلال الشیٔ کسی عقدے اور گانٹھ کا کھل جانا، یعنی بات کا واضح ہوکر معلوم ہونا۔ مغلقاتہ، مغلق مبہم کلام، مسئلہ کے تاریک پہلو، دِقّت طلب باتیں، نامعلوم گوشے اسی سے آتا ہے اغلاق الامر علی احد مسئلے کا کسی سے اوجھل رہنا، مسئلے کا معلوم نہ ہونا مغلق وہ بات جو ظاہر نہ ہو، پس انحلال المغلقات کا معنی نامعلوم اور پیچیدہ باتوں کا واضح اور ظاہر ہو جانا۔ یوضح ایضاح (افعال) سے ظاہر ہونا (لازمی معنی دور ہونا ختم ہو جانا) مشکلات۔ پوشیدہ باتیں، مشکل وہ کلام جس میں دو جانبوں میں سے کسی ایک کی تعیین نہ ہو پائی ہو اشکل الشیٔ مشکل ہونا تعرض لام کے صلہ کے ساتھ درپے ہونا، کسی چیز کے پیچھے پڑ جانا، اعتراض علی احد من قول او فعل اعتراض کہتے ہیں کسی بات کو غلط قرار دینا الجواب۔

کسی اعتراض کو ختم کرنا یا سوال کے تقاضا کو پورا کرنا جواب کہلاتا ہے۔ جَابَ جَوْبًا (ن) سے عبور کرنا کاٹنا تراشنا، اسی سے ہے مجبوب الذکر وہ جس کا عضو تناسل کٹا ہوا ہو۔ ذکر لام کے صلہ کے ساتھ (ن) سے ذکر لاحد من حدیثه بیان کرنے کے معنی یا نشاندہی کرنے کے معنی میں صدر، صدوراً (ن) سے صلہ من ظاہر ہونا (لازمی معنی سامنے آنا) الخلل غلطی معنی کا فساد، انتشار، رائے کی پراگندگی اضطراب۔ شک، تردد، غیر یقینی بات، اضطراب کہتے ہیں کسی بات کا ایک پہلو پر نہ رہنا یتفق، اتفاق (افتعال) سے، اتفاق کہتے ہیں کسی چیز کے وجود میں آنے کا ممکن ہونا یا ہوسکنا مُدَّةٌ۔ وقت کا ایک حصہ خواہ کم ہو یا زیادہ، بمعنی عرصہ بھی لیتے ہیں کثرۃ۔ بہتات، زیادتی، بھرمار کَثُرَ (ک) سے معنی بہت ہونا مشاغل جمع، واحد مشغلة، کام، مصروفیت، مشغولیت شَغَلَ شَغْلاً (ف) سے کام میں لگانا۔ ضِیقٌ۔ تنگی، سختی، شدت، رنج، افسوس، ضَاقَ یضِیقُ ضِیقًا (ض) سے معنی تنگ ہونا۔ محامل جمع، واحد مَحْمَلٌ ہودج جس میں کوئی چیز اٹھائی جائے، کنایہ ہے وقت کی تنگی اور نافرصتی سے کیونکہ وقت ہی وہ ہودج یعنی ظرف ہے جس میں شارح گویا اس شرح کے بوجھ کو بار کرسکتے تھے یعنی اٹھا سکتے تھے مگر وقت کا ہودج تنگ ہوگیا یعنی وقت نہ مل سکا کہ شرح لکھتے حمل حملاً (ن) سے کسی چیز کو پیٹھ پر اٹھانا إذا مفاجاۃ کے معنی میں ہے، اذا دو طرح سے استعمال کیا جاتا ہے۔ اول ظرف ہوکر زمانہ مستقبل کے معنی میں آتا ہے اور اس صورت میں شرط کے معنی کا فائدہ دیتا ہے، جیسے تم کہو اذا اجتهدت نَجَحْتَ جب تم کوشش کروگے تو کامیاب ہوجاؤگے، دوم کلمہ مفاجاۃ کے طور پر استعمال ہوتا ہے جیسے کہتے ہیں خَرَجْتُ فاذاً اسدٌ بالباب میں نکلا تو اچانک دروازہ پر شیر تھا۔ مفاجات کا معنی ہے غیر متوقع صورت حالات، پس یہ اذاً اسی غیر متوقع صورت حال کو بتلاتا ہے، کتاب میں اذا مفاجات ہی کے معنی میں ہے وصلت الوصول الی مکان (ض) سے معنی پہونچنا قَرَأَ عَلَیَّ مجھ سے پڑھا القراءۃ علی شخص (ف، ن) کسی سے کچھ پڑھنا، الخلال، جمع ہے، واحد خلیل سچا دوست خِلْصٌ ذِهْنٌ کے وزن پر یا خُلُصٌ جُنُبٌ کے وزن پر، قابل اعتماد دوست، اردو میں اسم واحد کی مثال یار ہے خَلَصَ (ن) سے، خالص ہونا۔ اخوان معنی۔ بھائی یہ اُس اخ کی جمع ہے جو دوستی اور صداقت کے اعتبار سے بھائی کا معنی دیتا ہے اور جو اخ نسبی بھائی کے معنی میں ہے اس کی جمع اِخْوَةٌ ہے اَخَا اُخُوَّةٌ (ن) سے بھائی یا دوست بننا خُطَبَاء۔ جمع، واحد خطیب، شیریں بیان واعظ، زبان کا دھنی، مقرر، خَطَبَ خُطْبَةً (ن) تقریر کرنا، خطاب کرنا، الحرم۔ مقدس، اس سے مکہ مراد ہے، اہل عرب الحرمان بول کر مکہ معظمہ اور مدینہ منورہ مراد لیتے ہیں، الشریف۔ عزت والا، عظمت والا، جمع شرفاء شَرُفَ شرفاً (ک) دین یا دنیا کے لحاظ سے بلند مرتبہ والا ہونا۔ المسجد وہ جگہ جہاں سجدہ کیا جائے، مراد عبادت گاہ المسجدان سے مکہ معظمہ اور مدینہ منورہ کی دونوں مسجدیں مراد ہوتی ہیں جو مشہور ہیں سجد سجوداً (ن) سے عبادت میں پیشانی اور

4

ناک زمین پر رکھنا۔ المنیف بلند درجہ والی چیز۔ انافۃً (افعال) سے علی کے صلہ کے ساتھ بلند ہونا۔ اقتَرَحَ اقتراح (افتعال) سے باکے صلہ کے ساتھ کسی کام کے لئے زور ڈالنا، زبردستی کرنا اور بامرار سوال کرنا۔ الامر جمع اس کی امور آتی ہے کام کے معنی میں اور جب امر کی جمع اوامر آتی ہے اس کا معنی حکم ہے، الخطب معاملہ کام جمع خطوب خواہ چھوٹا کام ہو یا بڑا کام ہو۔ جسیم مضبوط، ٹھوس، بوجھل جَسُمَ جسامۃً (ک) مضبوط ہونا حکموا تحکیم (تفعیل) سے علی کے صلہ کے ساتھ، حکم چلانا، کسی چیز کے متعلق یا خلاف فیصلہ دے دینا جبرًا۔ جبر بمعنی قوت، شدت، زور، جَبَرَ جَبْرًا۔ (ن) سے ٹوٹی ہوئی ہڈی کی اصلاح کرنا ترک ترکًا۔ (ن) چھوڑنا۔ عذر وہ حجت یا سبب وحیلہ جس کو ظاہر کر کے معذرت کی جائے عَذَرَ مَعْذِرَۃً (ن) سے عذر قبول کرنا شَرَعَ شَرْعًا۔ (ف) سے کام کا شروع کرنا، یہ معنی اس وقت ہے جب کہ اس کا مفعول امر کی قبیل سے ہو اگر امر پر فی داخل ہو جائے تو اس وقت معنی ہوگا کام میں لگ جانا، مصروف ہو جانا۔ اسعاف (افعال) سے کسی کی ضرورت پوری کرنا، حاجت برلانا۔ ماٴمول: وہ کام یا خواہش جس کے حسب مرضی انجام پانے کی امید رکھی جائے، یہ مہموز الفاء ہے امل املا (ن) سے معنی امید کرنا۔ انجاح (افعال) سے پورا کرنا، مسؤل تقاضا سأل سؤالًا (ف) سے درخواست کرنا، متعدی بدو مفعول ہے۔ حسب معنی مقدار مطابق حسب حُسبانًا (ن) سے گننا۔ مستحضر: وہ چیز جو حاضر ہو، موجود ہو۔ الحال۔ کیفیت (مراد موجودہ وقت) حال چونکہ گردش کرتا رہتا ہے اور بدلتا رہتا ہے جو وقت کا خاصہ ہے اس لئے اس کا ترجمہ وقت کیا جاتا ہے غیر لائے نفی اور سوی کے معنی میں توجہ الی کے صلہ کے ساتھ متوجہ ہونا مرادی معنی وضاحت کرنا۔ قیل، وہ بات جو کہی گئی مراد اعتراض اور سوال ہے۔ یقال، وہ بات جو کہی جائے، مراد دفاع اور جواب ہے۔ سمیتہ۔ تسمیہ (تفعیل) سے کسی چیز کا نام رکھنا، اس کا دوسرا مفعول بغیر صلہ اور با کے صلہ کے ساتھ دونوں طرح آتا ہے، نور۔ روشنی، انوار اس کی جمع معنی روشنیاں۔ الموفق مددگار، توفیق (تفعیل) سے۔ البدایۃ شروع آغاز، ابتداء بَدَأَ (ف) سے شروع کرنا یہ مہموز لام ہے۔ النہایۃُ کسی چیز کا آخر یا آخری حد (مراد تکمیل اور اختتام ہے) حسبی: حسب کافی، یعنی وہ جو دوسروں سے بے نیاز کر دے، اہل عرب بولتے ہیں فلان صدیق وھو حسبی فلاں میرا دوست ہے اور وہ میرے لئے کافی ہے، یعنی اس کے ہوتے ہوئے مجھکو کسی اور کی ضرورت نہیں، اس نے مجھ کو اوروں سے بے نیاز کر دیا ہے سعادۃ خوش نصیبی، اچھا اور نیک انجام۔ سعد سعادۃ (س) سے خوش نصیب ہونا، قسمت والا ہونا۔ الھدایۃ خوش کرداری، اچھا کردار۔ المسئول عن شخص کا معنی درخواست جعل متعدی بدو مفعول کبھی تابع ہو کر استعمال ہوتا ہے، ورنہ عبارت اور مضمون کے مناسب معنی کا فائدہ دیتا ہے خالص مقبول بنالینا وجہ کے معنی ذات کریم اللہ کے اسمائے حسنہ میں سے ہے، معنی درگذر کرنے والی، اور چشم پوشی کرنے والی ذات۔ قوۃ طاقت، زور قوی یقوی قوۃ (س) سے طاقت والا ہونا، زور والا ہونا۔ الحول: قدرت، بس،

سکت حَالَ حولاً (ن) سے ایک حالت سے دوسری حالت میں آنا یعنی کام کے لئے حرکت کرنا مراد ہے
العَلِیّ ہ اللہ برتر کے صفاتی ناموں میں سے ایک نام النَّبِیّ کے وزن پر معنی قوت والی ہستی بلندیوں والی ذات
وہ ذات جو انسان کی پہنچ سے بلند اور ہر طرح کے عیبوں سے پاک ہے العظیم خدا کے صفاتی ناموں میں سے
ایک نام، وہ وہ ذات جو برتر اور بڑی ہے، وہ ذات جس کے سب غلام ہیں جبکہ عظیم کو سردار کے معنی
میں لیں عَظُمَ عِظَمًا (ک) سے بڑا ہونا۔

تشریح

فاضل شارح نے حمد وصلوٰۃ سے فارغ ہوکر اپنے شرح لکھنے کی وجہ کو بیان کیا ہے، فرماتے ہیں کہ اصول فقہ میں ویسے تو متوسط درجے کی اور لمبی کتابیں بہت ہیں اور زیادہ مختصر رسائل میں منار بہت بلیغ حشو اور زوائد سے معری ہے حکمتوں اور معلومات کا دفتر ہے اور کم الفاظ میں زیادہ بات کہنے کی اصول کے جن مصنفین نے کوشش کی ہے یقیناً ان سب میں یہ رسالہ سبقت لے گیا ہے انہی گوناگوں اور مختلف خصوصیات کے لحاظ سے ضرورت تھی کہ اس کی وضاحت کی جاتی مجمل عبارتوں کی تفصیل اور مشکل مقامات کی توضیح کی جاتی، چنانچہ ایسا ہوا بھی کہ ہمارے پیش رو علماء نے اس کی متعدد شرحیں لکھیں جو مختصر بھی اور مفصل بھی، مگر کیا کیا جائے کہ ان شارحین نے وہی عام طریقہ اپنایا کہ کہیں سوال وجواب کی بھرمار کردی جس سے مسئلے کا سمجھنا صبر آزما ہوگیا اور کہیں کسی نے اتنا گنجلک پیرایہ بیان اپنایا کہ سمجھدار طبقہ کے لئے بھی وہ محل نظر ثابت ہوا، اور ان حضرات سے شرح لکھنے میں لغزشیں بھی ہوئیں ہیں، پھر ضرورت تو ضرورت ہوتی ہے جب تک ضرورت کے مطالبے اور تقاضے کو پورا نہ کیا جائے وہ ختم ہونے سے رہی نیز میرے دل میں بھی بات آتی رہی کہ منار کی کما حقہ کوئی شرح نہیں، اس لئے میں ایک شرح لکھوں جس کو آسان عبارتوں میں اچھی طرح پوری کروں اور مسائل اور ضروریات کو خوب کھول کھول کر بیان کروں، نیز شارحین کے عام اسلوب کا اتباع اس میں نہ کیا جائے یعنی سوالات اور جوابات سے زیادہ چھیڑ چھاڑ نہ کی جائے مگر تقدیر خواہشات کے تابع نہیں، ایک مدت تھی جو گذرگئی اور مجھ کو مذکورہ اوصاف کی حامل شرح لکھنے کا موقع ہی نہ مل سکا۔

یہ تو نیرنگی تقدیر تھی کہ یکایک میرا مدینہ منورہ اور مکہ مکرمہ جانے کا اتفاق ہوا وہاں حرمین کے خطباء اور مشاہیر علماء سبق کے طور پر مجھ سے منار پڑھنے لگے، انھوں نے بھی اصرار کیا بلکہ ازحد زور ڈالا اور اتنا پرزور اصرار کیا کہ دامن بچانے اور حیلہ تراشنے کے لئے کچھ نہ چھوڑا، اب جب بات لکھنے تک آہی گئی تو اللہ کا نام لے کر قوت حافظہ کے تعاون کی توقع پر جو کچھ مجھ کو یاد تھا اسی کے مطابق میں نے کام میں اپنے کو لگادیا

اللہ تعالیٰ سے مدد اور تعاون کا میں امیدوار ہوں، جب وہ میرے ساتھ ہوں تو مجھے کسی اور کی ضرورت نہیں سعادت وشقاوت اللہ ہی کے حکم سے ہے اور انسان جو کرسکتا ہے ان سب میں وہ خدا کی

مشیت کا مرہون منت ہے، کسی قسم کی نقل وحرکت اس کے منشار کے بغیر ناممکن ہے اس لئے اسی سے میری گذارش ہے کہ اس شرح کو قبولیت اور پسندیدگی کا شرف دے اور کام کے آغاز کی طرح اس کو انجام تک پہنچانے میں مجھ ناتواں کو حوصلہ سے توانائی بخشے آمین۔

قَالَ الْمُصَنِّفُ بَعْدَ مَا تَيَمَّنَ بِالتَّسْمِيَةِ اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ هَدَانَا اِلَى الصِّرَاطِ الْمُسْتَقِيْمِ فَتَفْسِيْرُ قَوْلِهٖ اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ وَاضِحٌ وَاَمَّا الْهِدَايَةُ فَكَمَا قِيْلَ الدَّلَالَةُ الْمُوْصِلَةُ اِلَى الْمَطْلُوْبِ اَوِ الدَّلَالَةُ عَلٰى مَا يُوْصِلُ اِلَى الْمَطْلُوْبِ وَاَجْمَعُوْا عَلٰى اَنَّهٗ اِذَا نُسِبَ اِلَى اللّٰهِ تَعَالٰى يُرَادُ بِهِ الْاَوَّلُ وَاِذَا نُسِبَ اِلَى الرَّسُوْلِ اَوِ الْقُرْاٰنِ يُرَادُ بِهِ الثَّانِیْ وَقَالُوْا اَيْضًا اِنَّهٗ اِذَا عُدِّیَ اِلَى الْمَفْعُوْلِ الثَّانِیْ بِلَا وَاسِطَةٍ يُرَادُ بِهِ الْاَوَّلُ وَاِذَا عُدِّیَ اِلَيْهِ بِوَاسِطَةِ اِلٰى اَوِ اللَّامِ يُرَادُ بِهِ الثَّانِیْ۔

ترجمہ مصنف المنار نے بسم اللہ الرحمٰن الرحیم سے برکت حاصل کرنے کے بعد فرمایا الحمد للہ الذی الخ تمام طرح کی خوبیاں اسی معبود حقیقی اللہ کے لئے ثابت ہیں جس نے ہمیں سیدھی راہ دکھلائی مصنف کے قول الحمد للہ کی تفسیر تو ایک کھلی حقیقت ہے، البتہ "ہدایت" کے دو معنی بیان کئے گئے ہیں اول ہدایت وہ دلالت ہے جو مطلوب تک پہونچانے والی ہو، یعنی ایصال الی المطلوب منزل مقصود تک پہونچا دینا، دوسرے معنی الدلالۃ علیٰ مایوصل الی المطلوب، اس چیز کی طرف نشاندہی کرنا جو مقصود تک پہونچا سکے، یعنی صرف راستہ دکھلا دینا علماء کرام نے اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ ہدایت کی نسبت رسول یا قرآن مجید کی طرف ہو تو دوسرے معنی مراد ہونگے علماء کا دوسرا قول یہ ہے کہ ہدایت جب مفعول ثانی کی طرف بلا واسطہ متعدی ہو تو دوسرے معنی یعنی ارادۃ الطریق کے معنی مراد ہوں گے، پس یہاں یعنی ہدانا الی الصراط المستقیم میں اگر اس کا لحاظ کیا جائے کہ ہدایت اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب ہے تو پہلے معنی مراد لئے جائیں گے، اور اگر اس کا لحاظ کیا جائے کہ ہدانا کو الی کے واسطے سے متعدی لایا گیا ہے تو مناسب ہے کہ دوسرے معنی مراد لئے جائیں۔

بیان لغات تَيَمَّنَ (تفعّل) سے معنی برکت حاصل کرنا، با کے صلہ کے ساتھ تفسیر (تفعیل) سے معنی کھولنا، پردہ ہٹانا، وضاحت کرنا (لازمی معنی مراد بتانا) یہاں پر اس میں تجرید کرلی گئی ہے اور صرف مراد کے معنی میں لے لیا گیا ہے، کیونکہ (بتانا) واضح میں موجود ہے، تجرید کہتے ہیں دو ہم معنی کلموں میں سے ایک کو ہٹا کر دوسرا مراد لینا۔ الموصلۃ (ایصال سے) اسم فاعل واحد مؤنث غائب کا صیغہ معنی پہونچانے والی یہ الی کے صلہ کے ساتھ آتا ہے، المطلوب جو طلب کیا جائے یہ لغوی معنی ہے مرادی معنی

مقصود، منزل۔ اجمعوا علی بہ باب افعال سے علی کے صلہ کے ساتھ آتا ہے یعنی اجماع علی اتفاق کرنے کے معنی میں، نُسِبَ، نَسَبَ نَسَباً و نِسْبَۃً، الی کے صلہ کے ساتھ منسوب کرنا، نسبت بیان کرنا، منسوب کرنے کا مطلب یہ ہوا کہ کسی چیز کا دوسری چیز سے جو تعلق ہے اس کو ظاہر کیا جائے۔ عُدِّیَ (تعدیہ باب تفعیل) سے الی کے صلہ کے ساتھ عُدِّیَ معنی متعدی کیا گیا، تو تعدیہ کا معنی ہوا فعل لازم کو متعدی بنانا، فعل متعدی کی تعریف ہے، الفعل الذی یتعدی من الفاعل الی المفعول بہ۔ یعنی فعل متعدی وہ فعل ہے جس کا معنی بغیر مفعول بہ کے پورا نہ ہو جیسے ضربت زیداً میں نے زید کو مارا یہاں ضربت فعل متعدی ہے اور زیداً مفعول بہ ہے، اگر زید یعنی مفعول بہ نہ ہو تو ضربت کا معنی پورا نہ ہوگا۔ واسطۃ معنی ذریعہ، درمیانی کڑی، وہ شئی جس کے ذریعہ مطلوب تک پہونچنا ممکن ہو، یا وہ چیز جس کا کسی کام میں سہارا لیا جائے۔ ایضاً یہ مفعول مطلق ہے فعل محذوف آ ضَ کا یہ باب ضرب سے آض یئیض ایضاً لوٹنے کے معنی میں آتا ہے۔ اَیْضٌ کے معنی ایک حالت سے دوسری حالت پر آنا، تبدیل ہونا، جیسے بولتے ہیں قالہ ایضاً اس نے یہ بھی کہا، یعنی ایک حالت تو اس کی پہلی تھی جس میں دوسری بات کہی تھی، اب اُس حالت سے اِس حالت پر آکر یہ کہہ رہا ہے، مختصر ترجمہ کر کے کہتے ہیں اس نے یہ بھی کہا۔

تشریح شارح علیہ الرحمہ قال المصنف بسم اللہ الرحمن الرحیم، الحمد للہ الذی ہدانا الخ کہتے تو بات زیادہ واضح ہوتی اور خود ہی پتہ چل جاتا کہ مصنف یعنی صاحب منار بسم اللہ اور الحمد للہ سے اپنی کتاب شروع کر رہے ہیں مگر شارح نے جو قال المصنف بعد ماتیمن بالتسمیۃ الحمد للہ الخ کہا یعنی منار کے مصنف نے بسم اللہ سے برکت حاصل کر کے پھر الحمد للہ کو ذکر کیا ہے، تو ہو سکتا ہے موصوف کی غرض کلام میں جدت پیدا کرنا ہو، جدت اس طرح پیدا ہو گئی کہ شارح کے اسلوب سے اشارہ اور رمز پایا گیا کہ بسم اللہ الرحمن الرحیم منار کتاب کا جزو ہے اور جس بات میں رمزیہ کیفیت پیدا ہو جائے وہ بات دوسرے اسلوب کے مقابلے میں زیادہ پسندیدہ ہوتی ہے۔

صاحب نور الانوار فرماتے ہیں کہ حمد کا مطلب ظاہر ہے یعنی عام طور سے سب جانتے ہیں کہ حمد کہتے ہیں تعظیم کے ارادے سے زبان سے تعریف کرنا اس لئے اس کے بیان کی ضرورت نہیں، البتہ لفظ ہدایت کے معنی میں اختلاف ہے اور اس کی توجیہ میں بہت لمبا کلام کیا گیا ہے اس لئے اس کے معنی کو بیان کرنے کی ضرورت ہے۔

شارح کے تبصرہ سے پہلے ہدایت کے وہ معنی بیان کئے جاتے ہیں جو زیادہ تر مستعمل ہیں اور اکثر اہل علم اسی معنی کو اختیار کرتے چلے آئے ہیں، یہ معنی حق اور درست ہیں وہ یہ کہ ہدایت کے معنی لغت میں رہنمائی ہے یا رہنمائی کرنا، یعنی راستہ بتلانا، اور راستہ دو طریقہ سے بتلایا جاتا ہے، ایک یہ کہ کسی جگہ کے راستہ کے متعلق کوئی پوچھے تو اس کو بتلا دیا جائے کہ فلاں فلاں گلی اور فلاں فلاں موڑ سے ہوتے ہوئے آپ اس جگہ پر پہونچ جائیں اس کو اراءۃ الطریق کہتے ہیں، یعنی صرف راستہ دکھلا دینا اور بتلا دینا کہ یہ راستہ فلاں جگہ کا ہے۔ دوسرا یہ کہ پوچھنے

والے کو اس کی منزل تک پہنچا دیا جائے اس کو ایصال الی المطلوب کہتے ہیں، یعنی منزل مقصود تک پہنچا دینا اور شریعت میں یہ دونوں معنی استعمال کئے گئے ہیں، ارارۃ الطریق یعنی راستہ دکھلا دینا یا راستہ بتلا دینا، شریعت میں نبیوں اور رسولوں کا کام ہے، اور انسان کو مقصود اور منزل تک پہونچا دینا یہ اللہ رب العزت کی شان ہے، اور اللہ رب العزت اس میں بھی مختار ہیں کہ وہ صرف راستہ دکھلا دیں، تو راستہ دکھلا دینا یہ کام انبیاء کا ہے، اور اللہ تعالیٰ کا بھی مگر منزل تک پہونچانا صرف اللہ برتر کا کام ہے نبی کا کام نہیں کہ منزل تک پہونچا دے، جیسا کہ اس آیت میں ہے انک لا تھدی من احببت ولکن اللہ یھدی من یشاء آپ (محمدؐ) جس کو محبوب سمجھیں اس کو ہدایت دیں یعنی منزل مقصود تک پہونچا دیں یہ ناممکن ہے، البتہ اللہ تعالیٰ جس کو چاہے اس کو منزل مقصود تک پہونچا دیتا ہے، اسی طرح اللہ جس کو چاہتا ہے صرف راستہ دکھلا دیتا ہے کیونکہ وہ مختار ہے جو چاہے کرے جیسا کہ اس آیت میں ہے وَاَمَّا ثَمُوْدُ فَھَدَیْنٰھُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمٰی عَلَی الْھُدٰی۔ ہم نے قوم ثمود کو ہدایت کا راستہ (ایمان) بتلایا مگر انھوں نے ہدایت کے راستہ (ایمان) کے مقابلے میں اندھے پن (کفر) کو ہی اختیار کیا۔

اب شارح کے تبصرہ کو ملاحظہ فرمایئے، فرماتے ہیں کہ ہدایت کے دو معنی بیان کئے گئے، پہلا معنی ہدایت اس رہنمائی کو کہتے ہیں جو منزل تک پہنچا دے، دوسرا معنی ہدایت وہ رہنمائی ہے جس میں صرف منزل تک جانے والے راستہ کی نشاندہی کردی جائے، یہ دونوں معنی شارح نے مجملاً بیان کئے ہیں، حالانکہ یہ معنی دو گروہوں کے نزدیک مراد لئے گئے ہیں وہ ہیں اشاعرہ اور معتزلہ۔ علامہ تفتازانی نے عقائد نسفیہ کی شرح میں فرمایا کہ اشاعرہ کے کلام میں ہمیں جو بات ہدایت کے متعلق مل سکی وہ یہ ہے کہ ہدایت ہمارے یعنی اشاعرہ کے نزدیک خلق اہتدار کا نام ہے، خلق اہتدار کہتے ہیں منزل اور مقصود تک پہونچا دینے کو، اور معتزلہ کے نزدیک ہدایت کے بارے میں یہ بات ملی کہ ان کے یہاں ہدایت کا معنی حق اور درست راستہ کو بتلا دینا، یعنی راستہ دکھلا دینا ہے، مدلول جس کو راستہ بتلایا گیا ہے وہ منزل تک پہونچے یا نہ پہونچے لیکن جو بات مشہور ہو چکی ہے وہ یہ ہے کہ معتزلہ کے نزدیک ہدایت اس رہنمائی کا نام ہے جو منزل تک پہنچا دے اور اشاعرہ کے یہاں ہدایت اس راستہ کو بتلا دینا ہے جو منزل تک پہنچا دینے والا ہے خواہ اہتدار یعنی منزل تک پہونچنا متحقق ہو یا نہ ہو، یہ دو جماعتوں کی گروہی مرادیں ہیں، ان میں سے ہر ایک نے اپنے موقف کو راست اور حق بجانب ثابت کرنے کے لئے دلائل پیش کئے ہیں، معتزلہ کی طرف سے ہدایت کے دلالۃ موصلۃ الی المطلوب ہونے کی تین دلیلیں دی گئی ہیں۔ پہلی دلیل، ہدایت کے مقابلے میں ضلالت کا لفظ بولا جاتا ہے قرآن شریف میں ہے اولئک الذین اشتروا الضلالۃ بالھدیٰ۔ یہ وہ لوگ ہیں جنھوں نے ہدایت کے بدلے ضلالت مول لے لی ہے، اور دوسری جگہ قرآن میں ہے لعلی ہدی او فی ضلال مبین، یا تو ہدایت پر ہے یا کھلی ہوئی گمراہی میں ہے، ضلالت کے معنی میں مقصود تک نہ پہونچنا متعین ہے، اسلئے کہ اس کا معنی گمراہ

ہونا اور راہ یعنی منزل سے بھٹک جانا ہے، لہذا ہدایت جو ضلالت کے مقابلے میں آیا ہے اگر اس سے منزل تک پہونچنا مراد نہ لیا جائے تو دونوں میں مقابلہ باقی نہ رہے گا اور ہدایت وضلالت دونوں کا ایک مفہوم میں جمع ہو جانا اور متحد ہونا ممکن ہو جائے گا، حالانکہ معلوم ہے کہ ضلالت ہدایت کی ضد ہے۔ اور دو ضدوں کا اجتماع محال ہے، اجتماع ضدین اس طرح ممکن ہے کہ وصول اور رسائی کا راستہ کسی کو بتلایا جائے مگر وہ اس پر نہ چلے تو یہاں طریق وصول بھی ہے اور چلنے سے عدم وصول بھی لہذا ہدایت اور ضلالت جمع ہو گئیں، حالانکہ یہ غلط ہے تو ثابت ہو گیا کہ ہدایت کے معنی دلالۃ موصلۃ کے ہیں، دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر کسی انسان کو کوئی راستہ بتلایا گیا مگر وہ منزل تک پہونچنے میں ناکام رہا تو اس کی تعریف نہیں کی جاتی حالانکہ وہ مہدی ہے یعنی جس کو راستہ بتلایا گیا تو معلوم ہوا کہ مہدی وہ شخص ہے جس کو رہنمائی کرنے والے نے منزل تک پہونچا دیا ہو اس سے واضح ہو گیا کہ ہدایت کے مفہوم میں منزل تک پہونچنا لازماً معتبر ہے لہذا ہدایت کا معنی دلالۃ موصلہ ٹھہرا، تیسری دلیل۔ افعال کی مختلف خاصیتیں ہیں، جن میں سے ایک خاصیت مطاوعت ہے یعنی کوئی چیز اثر ڈالے تو دوسری اثر کو قبول کرے جیسے امرۃ اس نے حکم دیا، فاتمر تو وہ حکم بجالایا۔ علمہ اس نے اس کو سکھلایا فتعلم تو وہ سیکھ گیا، یہاں مطاوعت پائی گئی یعنی حکم دیا گیا تو اس کی تعمیل کی گئی، کچھ کسی کو سکھلایا گیا تو وہ سیکھ گیا، جب معلوم ہو گیا کہ مطاوعت کی خاصیت میں تاثیر کے نتیجہ میں تاثر کا پایا جانا ضروری ہے، تو سنئے، یہاں اہتداء یعنی منزل پر پہونچ جانا ہدایت کا مطاوع ہے ہدایت موثر ہے اس کی تاثیر کا منطقی نتیجہ متاثر ہونا یعنی منزل پر پہونچ جانا ہے، چنانچہ اہل عرب بولتے ہیں ھدیتہ فاھتدی میں نے اس کی رہنمائی کی تو وہ منزل تک پہونچ گیا، جیسے بولتے ہیں جمعتہ میں نے فلاں چیز اکٹھا کی، فاجتمع تو وہ میرے پاس جمع ہو گئی، اس سے معلوم ہوا کہ ہدایت کا معنی ہے منزل اور مقصود مقام تک پہنچنا نہ کہ صرف راستہ بتلادینا، معتزلہ کے اس مشہور معنی اور ان کے اس موقف کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ صاحب کشاف جو شدید ترین معتزلی ہیں انھوں نے ھدیً للمتقین کی تفسیر کرتے ہوئے کہا کہ ہدایت کا معنی یقیناً ہمارے یعنی معتزلہ کے یہاں دلالۃ موصلۃ الی المطلوب کے ہیں، ارارۃ الطریق راستہ بتلا دینے کے نہیں ہیں جیسا کہ بعض لوگوں نے اس معنی کو ہماری طرف منسوب کر دیا ہے، انھوں نے کہا آیت کریمہ یھدی من یشاء الی صراط مستقیم اللہ جسے چاہتا ہے سیدھے راستے کی رہنمائی کرتا ہے" یہ آیت عام ہے، اس میں مسلمان کافر، نیکوکار گنہ گار سب داخل ہیں، لیکن اللہ فرماتا ہے خدا کی مشیت اگر ہو یعنی خدا جس کو چاہے اسے ہدایت کر سکتا ہے، کیا مطلب ہوا اس کا؟ اس کا مطلب یہی ہوا کہ خدا جس کو چاہے منزل تک پہنچا دے، اگر اس کے معنی صرف راستہ بتانا اور محض رہنمائی کرنا ہوتا تو آیت کے مفہوم کو عام رکھ کر مشیت کے ساتھ مقید کرنے کا کوئی فائدہ نہیں تھا۔

یہ معتزلہ کے دلائل تھے، گروہی معنی کی راستی پر بے تحاشا طاقت صرف کی گئی ہے، اس کا ایک ثبوت تو اپنے

مخترع معنی کی پوری شدت کے ساتھ حمایت ہے، اور اپنے مقابل فریق کی تردید ہے، صاحب کشاف کے کلام سے مفہوم ہوتا ہے، فرماتے ہیں کہ اشاعرہ نے کہا کہ ہدایت کا معنی ان کے یہاں خلق اہتدا یعنی منزل تک واصل ہوجانا ہے لیکن یہ معنی درست نہیں اس لئے کہ اشاعرہ کے یہاں ایک فاسد اصل یعنی لغو قانون موجود ہے وہ یہ کہ بندہ جس کام میں مستقل نہ ہو اس میں وہ مدح و ثواب اور ذم و عقاب کا مستحق نہیں ہوتا اور یہ معلوم ہے کہ مہتدی ہونے اور بندے کے راہ یاب اور منزل تک واصل ہونے میں ذات باری تعالیٰ کی مشیت کو دخل ہے اس کے ارادے کی کارفرمائی ہے تو اس اصل کے ہوتے ہوئے تو بندہ مدح و ثواب اور ذم و عقاب کا اس صورت میں مستحق ہو ہی نہیں سکتا جبکہ اشاعرہ ہدایت کے معنی دلالت موصلہ کے لیں کیونکہ ہدایت یابی میں بندہ مستقل نہیں، بہرحال اہل اعتزال نے پوری شدت کے ساتھ ثابت کردیا کہ ان کے یہاں ہدایت کا معنی دلالت موصلہ ہے وہ اس کو ماننے کے لئے آمادہ نہیں کہ ہدایت بمعنی ارارۃ الطریق کو ان کی جانب منسوب کیا جائے، حتیٰ کہ صاحب کشاف تک اس بات پر شدید احتجاج کر بیٹھے کہ ہماری طرف ارارۃ الطریق کو منسوب کرنا ایک غلط بات تو ہے ہی ساتھ ہی یَہْدِی مَن یَّشَاءُ آیت کے مفہوم کا ابطال بھی ہے، بس معلوم ہوا کہ مشہور معنی جو ہم نے شروع میں نقل کیا ہے وہی درست ہے، اس معنی کی رو سے اشاعرہ کے نزدیک ہدایت کا معنی فقط راستہ بتلا دینا ہے، مدلول جس کو راستہ بتلایا گیا ہے وہ اپنی منزل تک پہونچے یا نہ پہونچے، اشاعرہ کہتے ہیں کہ ہمارا کام طریق حسن و صواب کو بیان کردینا ہے، اس پر چلانا اور کامیاب کرنا یہ ہمارا فریضہ نہیں اور آئے دن ہم مشاہدہ کرتے ہیں کہ انسان کا فریضہ تعلیم اور بیان ہے ارارت اور ارشاد ہے نہ کہ ایصال، چنانچہ علامہؒ نے شرح مقاصد میں صراحت کردی ہے کہ ہدایت کو دلالۃ صلۃ الی المطلوب کے معنی میں لینا معتزلہ کا اختراعی قول ہے اور قرآن میں مذکور نصوص باہم متعارض ہیں، بعض آیات سے دلالۃ موصلۃ الی المطلوب مفہوم ہوتا ہے اور بعض سے ارارۃ الطریق، آیت کریمہ انک لاتھدی من احببت ولکن اللہ یھدی من یشاء سے پہلا معنی اور واما ثمود فھدینٰھم فاستحبوا العمیٰ علی الھدیٰ سے دوسرا مفہوم ظاہر ہوتا ہے، پھر اشاعرہ نے معتزلہ کے استدلالات کو رد فرمایا ہے اور ان کے بیان کردہ تینوں دلیلوں کا جواب دیا

لہ اس کی وجہ یہ ہے کہ معتزلیوں کے یہاں ایک باطل قانون یہ ہے کہ بندہ خالق افعال ہے اور اشعریوں کے نزدیک بندہ کسب کرتا ہے خالق نہیں ہے یعنی بندہ کاسب افعال ہے خالق افعال نہیں، ہکذا افادنی استاذی شیخ الاسلام العلامۃ المفتی محمد ریاست علی فتحپوری ۱۲

سلہ مقاصد متن اور اس کی شرح شرح مقاصد دونوں علامہ سعد الدین تفتازانی کی ہیں مواقف متن علامہ کے استاذ عضد الدین ایجی کی ہے مواقف کی شرح سید شریف جرجانی نے بسط سے لکھی ہے جو شرح مواقف کے نام سے مشہور ہے علامہ تفتازانی اور سید شریف جرجانی دونوں ایک دوسرے کے مقابل ہیں اور دونوں حنفی ہیں تاریخ نویسوں نے لکھا ہے کہ ایک ہی زمانے میں (اتنے بڑے دو عالم) کم پائے گئے ہیں دونوں میں باہم مناظرے ہوئے علامہ کو آخر میں شکست ہوئی ہے، ہکذا افادنی استاذی شیخ الاسلام الفتح پوری۔

ہے، یہ حضرات فرماتے ہیں کہ لفظ ہدایت جو ضلالت کے بالمقابل آیت میں آیا ہے اس سے دلالہ موصلہ الی المطلوب مراد لینا درست نہیں ہے، اسلئے کہ ضلالت لازم ہے لہذا جو اس کا مقابل یعنی ہدایت ہے وہ بھی لازم ہے ورنہ مقابلہ اور تضاد مساوی طور سے ثابت نہ ہو سکے گا، آیت میں ہدایت سے مراد مجاز مرسل یا اشتراک کے طور پر ہدایت لازمہ ہے جس کا معنی اہتداء یعنی منزل تک واصل ہو جانا ہے، تاج العروس میں ہے الهداية راہ نمودن و راہ یافتن راستہ دکھلانا اور راہ یاب ہو جانا، اور ہم جو ہدایت میں کلام کر رہے ہیں وہ عام ہے اور خاص سے عام پر معارضہ نہیں کیا جا سکتا، لازم اور متعدی میں کیا ربط، لازم کو متعدی کے لئے وجہ استدلال نہیں قرار دیا جا سکتا، اور متعدی عام معنی ہے، دوسری بات یہ کہ ہم آپ کی اس توجیہ کو نہیں مانتے کہ ضلالت سے مراد عدم وصول، بھٹک جانا اور منزل پر نہ پہونچ پانا ہے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ ضلالت کا معنی منزل تک پہنچا دینے والے راستہ سے اعراض کرنا ہے، جب ضلالت کا معنی طریق موصل الی المطلوب سے اعراض ٹھہرا تو ہدایت کا معنی اس کے بالمقابل طریق موصل الی المطلوب کی رہنمائی کرنا ہوا، یہی معنی ارارۃ الطریق یعنی راستہ دکھلانے کے ہیں اور یہی ہمارا مقصود ہے، البتہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ ضلالت کے معنی میں منزل تک نہ پہنچنا لازم ہے مگر ہم اس کا جواب دیں گے کہ لازم کے لئے عام ہونا جائز ہے لہذا ضلالت کی طرح وہ ہدایت میں بھی پایا جائیگا اگر وہاں عدم وصول ممکن ہے تو ہدایت میں بھی ممکن ہے اور عدم وصول ارارۃ الطریق ہی میں منصور ہے نہ کہ دلالۃ موصلۃ الی المطلوب میں اور یہی ہمارا مقصود ہے۔ اور ہدایت یافتہ کسی کو اس وقت کہا جاتا ہے جب اس کی مدح کرنی ہوتی ہے اور مدح اسی وقت ممکن ہے جب کہ آدمی منزل یاب ہو تو ہدایت کا معنی دلالت موصلۃ الی المطلوب ہوا اور مُہتدی وہ شخص ہوا جو مقصود تک پہنچ گیا، معتزلہ کی یہ دوسری دلیل ہے، اشاعرہ نے اس کو رد کرتے ہوئے جواب دیا کہ مدح کے موقع پر جو مہتدی یعنی ہدایت یافتہ بولتے ہیں اس کا مطلب ہے ہدایت یا ارارۃ سے فائدہ اٹھانے والا، مجاز مشہور کے طور پر یہ مطلب مراد لیا جاتا ہے، یہی وجہ ہے کہ جو شخص ارشاد و رہنمائی اور ارارۃ طریق سے فائدہ نہ اٹھائے اور ہدایت یاب نہ ہو سکے تو کہتے ہیں کہ اس کو ہدایت حاصل نہیں، اس کا مطلب ہوتا ہے کہ وہ ہدایت سے بہرہ ور اور نفع اندوز نہیں ہو سکا، لہذا اس دلیل سے ہدایت کا معنی ایصال مراد لینا صحیح نہیں ہے، اور تیسری دلیل کو اشاعرہ نے یوں رد کیا ہے یعنی منزل پر پہونچ جانے کو ھدی یعنی ہدایت کرنے کا مطاوع کہنا اور یہ مراد لینا کہ جب رہنمائی ہوئی تو وہ منزل پر پہنچ گیا اور یہ کہنا بالکل ایسا ہی ہے جیسے جمعته فاجتمع میں نے اکٹھا کیا تو چیز اکٹھا ہو گئی بالکل غلط ہے یعنی لازماً ایسا ہونا کہاں ضروری ہے چنانچہ دیکھتے نہیں کہ بولا جاتا ہے میں نے اس کو راستہ بتلایا وہ اس پر چلا بھی مراد لیا جاتا ہے کہ میں نے اس کی ہدایت اور رہنمائی کی مگر بایں ہمہ وہ منزل پر نہیں پہنچ پاتا، لہذا ہدی اہتدی کا مطاوع نہیں ہے بلکہ ایک فعل کا دوسرے پر مرتب ہونا ہے اور وہاں تاثیر نہیں ہے، کیونکہ بسا اوقات آدمی کسی کو کچھ سکھاتا ہے مگر وہ نہیں سیکھ پاتا تو یہ کہنا کہ عَلَّمَ مؤثر ہے، اس کے اثر سے تعلّم کا ظاہر ہونا ضروری ہے غلط ہے یعنی یہ دلیل ایسی نہیں ہے جیسا

آپ کہنا چاہ رہے ہیں، کبھی سکھانے کے نتیجے میں سیکھنا مرتب ہو جاتا ہے مگر بغیر کسی تاثیر کے اسلئے کہ کبھی سکھانے کے باوجود سیکھنا مرتب نہیں ہوتا تو تاثیر کا نہ ہونا ظاہر ہے اور جب آپ کے مستدل میں احتمال آگیا پھر اس سے دلیل پکڑنا لغو ہے۔

آپ نے دیکھا کہ دونوں گروہوں کے دلائل میں جو لوچ ہے وہ چھپا ہوا نہیں ہے، شارح نے اسی کمزوری کے تحت ان دونوں معنوں کو قیل کہہ کر ذکر کیا ہے، مذکورہ بالا وضاحت سے بات کھل گئی کہ ہدایت کے معنی میں شدید پیچیدہ کلام کسی قابل قدر اہمیت کا حامل نہیں ہے، تاہم اہل علم نے بطور تجربہ اس پر مزید روشنی ڈالی ہے، حتی کہ بعضوں نے ہدایت کے دونوں معنوں کو مراد لینے کے لئے اصول متعین کر دیا ہے، شارح نے اس کو اجمعوا کہہ کر ذکر کیا ہے، جس کی تفصیل یہ ہے کہ ہدایت کے لفظ کو تین طرفوں سے منسوب کیا جاتا ہے، اول باری عز اسمہ کی طرف، دوم نبیوں، سوم کتاب اللہ کی طرف، اگر اول یعنی باری تعالی کی طرف ہدایت کی نسبت کی جائے تو اس سے پہلے معنی یعنی منزل تک پہنچانا مراد ہوتا ہے، اور اگر دوسرے یعنی نبیوں اور تیسرے یعنی اللہ کی کتاب کی طرف ہدایت کی نسبت کی جائے تو اس کا دوسرا معنی راستہ دکھلا دینا مراد ہوتا ہے، مگر یہ دونوں معنی ٹوٹ جاتے ہیں، پہلا معنی اس طور پر ٹوٹتا ہے کہ آیت کریمہ اما ثمود فھدینٰھم فاستحبوا العمی علی الھدی میں ہدایت کا لفظ آیا ہے اور اس کی نسبت اللہ رب العزت کی طرف ہے، ترجمہ ہے ہم نے ثمود یعنی صالح علیہ السلام کی قوم کو ہدایت دی یعنی اعلی منزل ایمان تک پہنچایا مگر انھوں نے ہدایت یعنی ایمان کے مقابلے میں عمی یعنی کفر کو ترجیح دی اور کفر کو اپنایا اور یہ مطلب غلط ہے کیونکہ یہاں ہدایت کی نسبت اللہ کی جانب کی گئی ہے حالانکہ قوم صالح نے ہدایت کو چھوڑ کر کفر و ضلالت کو اپنایا اور حق تک پہنچ جانے کے بعد ضلال اور کفر کا تصور نہ ہونا چاہیے جب کہ اللہ تعالی حق تک پہنچا رہے ہیں، لہذا ہدایت کا معنی اللہ کی طرف منسوب کر کے دلالۃ موصلہ الی المطلوب لینا آیت کے برخلاف ہے اور دوسرا معنی آیت کریمہ انك لاتھدی من احببت ولکن اللہ یھدی من یشاء سے ٹوٹ رہا ہے، یہاں ہدایت کی نسبت نبی آخر الزماں صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب کی گئی ہے ترجمہ ہے بے شک اے محمدؐ آپ جس کو چاہیں ہدایت نہیں دے سکتے، لیکن اللہ جس کو چاہے ہدایت دے سکتا ہے، اس مقام پر ہدایت کی نسبت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کی گئی ہے اور جب رسول کی طرف ہدایت کی نسبت کی جائے تو ارارۃ الطریق راستہ تبلا دینا مراد ہوتا ہے، حالانکہ یہاں اس کی نفی کر دی گئی ہے تو معلوم ہوا کہ رسول کی طرف نسبت کر کے لازما ارارۃ الطریق کا معنی مراد لینا صحیح نہیں ہے، بلکہ آیت کریمہ کے برخلاف ہے، چونکہ ہدایت کے لئے مذکور اصول ٹوٹ جاتا ہے اس لئے علماء کے دوسرے گروہ نے اس کی تطبیق کی کوشش کی ہے اور انھوں نے اس کے لئے ایک الگ قاعدہ بیان کیا ہے، وہ یہ کہ ہدایت مصدر متعدی ہے اور یہ دو مفعولوں کی جانب متعدی ہوتا ہے یعنی یہ دو مفعول چاہتا ہے، ان دونوں میں سے دوسرے مفعول کی جانب کبھی تو بغیر صلہ یعنی حرف جار کے متعدی ہوتا ہے اور کبھی صلہ یعنی حرف جار الی یا لام کے توسط سے

متعدی ہوتا ہے، اگر دوسرے مفعول کی جانب بغیر کسی واسطہ اور حرف جر کے صلے کے متعدی ہے تو اس کا معنی دلالۃ موصلہ الی المطلوب ہے یعنی منزل تک پہنچا دینا جیسے آیت کریمہ اھدنا الصراط المستقیم اے اللہ ہمیں سیدھے راستہ کی ہدایت کیجئے، یہاں پہلا مفعول نا ضمیر جمع متکلم ہے جو ضمیر منصوب متصل ہے اور دوسرا مفعول الصراط المستقیم ہے اور اھد بغیر صلہ اور حرف جار کے واسطہ کے ان کی جانب متعدی ہے اور اپنے معنی کو کھینچ کر وہاں تک پہنچا رہا ہے، لہذا اس سے اتصال مراد ہے اور اگر ہدایت الیٰ یا لام کے ذریعہ دوسرے مفعول تک متعدی ہے یعنی اس کے دوسرے مفعول پر ان دونوں حرفوں میں سے کوئی آرہا ہے تو اس کے معنی ارارۃ الطریق ہیں یعنی محض راستہ دکھا دینا، الیٰ کی مثال آیت کریمہ ہے جو اوپر گذری ہے، یعنی ولکن اللہ یھدی من یشآء الی صراط مستقیم اللہ جس کو چاہتا ہے ہدایت سے نوازتا ہے من یشاء اپنی ترکیب کے بعد یہدی کا پہلا مفعول واقع ہے اور الصراط المستقیم دوسرا مفعول ہے جس پر الی داخل ہے لہذا یہاں ارارۃ الطریق مراد ہوگا، یعنی محض راستہ دکھا دینا نہ کہ مطلوب و منزل تک پہنچا دینا، اور لام کی مثال ان ھذا القرآن یھدی للتی ھی اقوم ہے (بے شک قرآن لوگوں کو اس راستہ کی ہدایت کرتا ہے جو سیدھا ہے یہاں یہدی کے بعد الناس محذوف ہے جو اس کا پہلا مفعول ہے مگر فی الحال اس پر لام جارہ داخل ہے جس کی وجہ سے یہ ظاہراً ظرف لغو واقع ہو رہا ہے، چونکہ یہاں دوسرے مفعول پر لام جارہ داخل ہے اس لئے اس کا معنی ارارۃ الطریق ہے، ایصال نہیں ہے اصل عبارت ہے ان ھذا القرآن یھدی الناس للتی ھی اقوم، اس قاعدہ کے اعتبار سے اما ثمود فھدینٰھم فاستحبوا العمیٰ علی الھدیٰ کا جواب یہ ہے کہ فھدینٰھم صیغہ میں ھدینا فعل ماضی معروف صیغہ جمع متکلم ہے اور ہم ضمیر منصوب متصل اس کا پہلا مفعول ہے اور دوسرا مفعول مقدر ہے وہ ہے الی الاسلام، ترجمہ ہوگا ہم نے ثمود کو اسلام کی جانب ہدایت کی تھی یعنی راستہ دکھلایا تھا مگر انھوں نے ہدایت الی الاسلام کے مقابلے میں عمی اور ضلالت کو ترجیح دی، ہدایت یہاں الیٰ کے ذریعہ دوسرے مفعول تک متعدی ہے تو اس کا معنی ارارۃ الطریق ہوگا یعنی راستہ تبلا دینا اصل عبارت ہے۔ واما ثمود فھدینٰھم الی الاسلام فاستحبوا العمیٰ علی الھدیٰ، راستہ دکھلانے کے بعد اس سے بھٹک جانا ممکن ہے اس لئے قوم صالح کی ضلالت سے ہدایت کے معنی پر کوئی اشکال باقی نہیں رہا۔

بعض لوگوں نے یہ جواب نقل کیا ہے کہ آیت میں سرے سے کوئی ٹکراؤ نہیں ہے کیونکہ ہدایت یہاں اپنے حقیقی معنی میں نہیں ہے قرینہ اس کا فاستحبوا ہے بلکہ یہاں ہدایت سے مجاز مرسل کے طور پر وہ ایصال مراد لیا گیا ہے جو ارشاد کے معنی میں ہے مسبب کے لفظ کو سبب میں استعمال کرکے اس حیثیت سے کہ راستے کی رہنمائی ہی ایصال یعنی منزل تک پہنچانا ہے، اب آیت کا مطلب ہوا ہم نے صالح علیہ السلام کی قوم ثمود کو حق تک پہنچنے کے اسباب سے نوازا اس طور پر کہ ہم نے ان پر اپنے صحیفے اتارے اور ان کے پاس اپنے رسول بھیجے مگر انھوں نے حق کا اتباع نہیں کیا، صحیفوں کا یقین نہ کیا اور رسولوں کو جھٹلایا اور اس طرح

گمراہی عمیٰ اور کفر کو ہدایت اور ایمان کے مقابلے میں پسند کرلیا، بعض نے کہا کہ اس جواب میں مجاز کا ارتکاب کرنا پڑتا ہے اور حقیقت مراد لینے سے معنی درست رہتا ہے وہ یہ کہ ثمود کو ہم نے ہدایت کی پھر وہ مرتد ہوگئے اور انھوں نے ایمان کے مقابلے میں کفر کو پسند کرلیا، بعض نے کہا کہ ہدایت خداوندی کے بعد ارتداد کا کیا مفہوم، لیکن مولانا عبدالحیؒ فرنگی محلؒ نے اپنے بعض حواشی میں لکھا ہے کہ ارتداد کا تحقق ہدایت کے بعد ہی ممکن ہے خود لفظ ارتداد اس بات کی سند کیلئے کافی ہے اور جو شخص مزید نقول کو پسند کرتا ہو وہ لمبی کتابوں کی طرف رجوع کرے، اور دوسری آیت لاتہدی سے مراد دلالۃ موصلۃ الی المطلوب ہے یعنی مراد اور منزل تک پہنچا دینا اللہ نے حضورؐ سے اسی ہدایت بمعنیٰ ایصال کی نفی کی ہے اور یہ واقعہ ہے نبی کا کام منزل تک پہنچانا نہیں ہے بلکہ اس کا فریضہ راستہ بتلا دینا ہے منزل تک پہنچانا اللہ رب العزت کی شان ہے، لہذا اب آیت پر اعتراض باقی نہ رہا

وَهٰهُنَا اِنْ نُظِرَ اِلٰى اَنَّهٗ مَنْسُوْبٌ اِلَى اللّٰهِ تَعَالٰى يَنْبَغِيْ اَنْ يُّرَادَ بِهِ الْاَوَّلُ وَاِنْ نُظِرَ اِلٰى اَنَّهٗ عُدِّيَ بِوَاسِطَةِ اِلٰى يَنْبَغِيْ اَنْ يُّرَادَ بِهِ الثَّانِيْ فَاَمَّا اَنْ يُقَدَّرَ هَدَانَا رُسُلَهٗ اَوْ يُقَالُ كَلِمَةُ اِلٰى مَزِيْدَةٌ لِلتَّاكِيْدِ وَالتَّقْوِيَةِ وَبِالْجُمْلَةِ لَا يَخْلُوْ هٰذَا عَنْ تَمَحُّلٍ۔

ترجمہ وان نظر الی انہ منسوبٌ الخ اور اس جگہ دوسرے معنی کے اعتبار سے کہا جائیگا یہاں ھدانا کے بعد رُسُلَہٗ مقدر ہے، اور اصل عبارت یہ ہے ھدانا رسلہ " یا پھر اول معنی کے اعتبار سے یہ کہا جائیگا کہ الیٰ زائد ہے، تاکید اور تقویت کے لئے زائد لایا گیا ہے، حاصل یہ ہے کہ یہ تاویل تکلف سے خالی نہیں ہے

بیان لغات نظر (ن) سے نظراً الیٰ کے صلہ سے دیکھنا، یا غور سے دیکھنا، عُدِّیَ بواسطۃ الیٰ میں بواسطۃ کا با حرف صلہ نہیں ہے بلکہ بائے استعانت ہے جیسے کتبت بالقلم میں بالقلم کا بآء، بائے استعانت ہے، تقدیرا کا لغوی معنی اندازہ کرنا، ہانڈی میں پکا ہوا گوشت، اصطلاح میں نحویوں کے نزدیک کسی کلمہ کو لفظ میں حذف کردینا اور نیت میں مراد رکھنا ینبغی انبغاء باب انفعال سے کسی چیز کا آسان ہونا، مرادی معنی مناسب اور لائق ہونا تمحّل کسی چیز کے حاصل کرنے میں حیلہ سے کام لینا۔

تشریح عبارت ملاجیون علیہ الرحمہ فرمارہے ہیں کہ ہدایت کے دونوں معنی دلالۃ موصلۃ الی الطریق اور ارارۃ الطریق صاحب منار کے قول الحمدللہ الذی ھدانا الی الصراط المستقیم میں مراد لئے جاسکتے ہیں، مگر علی سبیل البدل وہ اس طرح کہ پہلے بتلایا جاچکا ہے کہ ہدایت جب

دوسرے مفعول کی جانب بغیر واسطہ یعنی حرف جر کے متعدی ہو تو اس کا معنی دلالۃ موصلہ الی المطلوب ہے لہذا هدا میں ضمیر کو فاعل قرار دیں گے، یہ ضمیر اللہ کی جانب لوٹ رہی ہے اور کہیں گے کہ الیٰ زائد ہے تو اس صورت میں هدا اللہ کی جانب منسوب ہے اور اصل عبارت ہے الحمد لله الذی هدنا الصراط المستقیم پہلا مفعول نا ضمیر منصوب ہے اور دوسرا مفعول الصراط المستقیم ہے اور هدا دوسرے مفعول کی جانب براہ راست متعدی ہے اور فاعل اللہ ہے، ہدایت اسی کی جانب منسوب ہے تو اس سے پہلا معنی مراد لیا جائیگا اور الیٰ زائد ہے اس کو اس لئے لایا گیا ہے تاکہ اپنی زیادتی کو تاکید اور زوردار انداز میں ثابت کردے اور مراد لئے گئے معنی کو خوب قوت اور مضبوطی سے ظاہر کرے، نیز یہ بھی بتلایا جا چکا ہے کہ ہدایت جب دوسرے مفعول کی جانب حرف جر کے واسطہ سے متعدی ہو یعنی دوسرے مفعول پر حرف جر الیٰ یا لام آرہا ہو تو وہاں پر اس کا معنی، ارارۃ الطریق ہے، اور یہاں دوسرے مفعول الصراط المستقیم پر الیٰ حرف جر داخل ہے یہاں پر فاعل رسلہ کو مقدر مانا جائے گا، اس صورت میں هدا رسول کی جانب منسوب ہوگا، اصل عبارت ہوگی الحمد لله الذی هدانا رسله الی الطریق المستقیم یہاں هدا کا فاعل رسلہ ہے ہدایت رسول کی جانب منسوب ہے اور دوسرا مفعول الصراط المستقیم ہے هدا دوسرے مفعول کی جانب الیٰ حرف جار کے واسطہ سے متعدی ہے، تو اس سے دوسرا معنی ارارۃ الطریق مراد لیا جائے گا، مگر یہ دونوں جواب بارد تکلف کی مثال ہیں۔

شارح کی تقریر ھھنا پر دو طرح کے اعتراض واقع ہوتے ہیں، پہلا اعتراض یہ کہ ہدایت جب دوسرے مفعول کی جانب الیٰ یا لام کے واسطہ کے بغیر متعدی ہو تو اس کا معنی الدلالۃ الموصلۃ الی المطلوب لینا صحیح نہیں اس لئے کہ اللہ نے قرآن میں فرمایا ہے وھدینٰه النجدین ہم نے انسان کو بھلائی اور برائی دونوں راستوں کو بتلایا، یہاں پہلا مفعول نا ضمیر منصوب ہے، اور دوسرا النجدین ہے اور ہدایت دوسرے مفعول کی جانب بلا واسطہ متعدی ہے تو اس کا معنی دلالۃ موصلہ الی المطلوب ہونا چاہئے، حالانکہ یہ معنی صادق نہیں آتا اس لئے کہ آگے آیت کے اگلے جملہ فلا اقتحم العقبة نے اس کی نفی کردی ہے، ترجمہ ہے ہدایت ملنے کے بعد بھی انسان خیر کی گھاٹی میں داخل نہیں ہوا، یہاں ہدایت دینے کے بعد خیر اور بھلائی کے قبول نہ کرنے کی بات کہی گئی ہے حالانکہ ہدایت کے بعد ایصال یعنی منزل تک پہنچ جانا چاہئے تھا اور بھلائی یعنی اسلام قبول کرلینا چاہئے تھا، لیکن ایسا نہیں ہوا تو مذکور ضابطہ بھی درست نہ ہوا، نیز ہدایت جب دوسرے مفعول کی جانب الیٰ کے واسطہ سے متعدی ہو تو ارارۃ الطریق معنی لینا صحیح نہیں کیونکہ آیت کریمہ انك لاتھدی من احببت ولکن اللہ یھدی من یشاء الی صراط مستقیم میں دوسرا مفعول جو صراط مستقیم ہے اس پر الیٰ داخل ہے اور یہدی اس کی جانب بواسطہ الیٰ متعدی ہے تو اس کا معنی ارارۃ الطریق ہونا چاہئے تھا۔ اور ترجمہ یہ ہوتا کہ اللہ جس کو چاہتا ہے راستہ دکھلاتا ہے حالانکہ یہ معنی درست صادق نہیں آتا، کیونکہ حضور سے پہلے جملے میں ہدایت بمعنی دلالۃ موصلہ

کی نفی کی گئی ہے اور لکن کہہ کر اسی کا استدراک کیا گیا ہے یعنی دوسرے جملہ میں وہی ہدایت بمعنی دلالۃ موصلۃ الله کے لئے ثابت کی گئی ہے، حالانکہ راستہ دکھلانا دلالۃ موصلہ کے خلاف ہے، تو معلوم ہوا کہ متعدی بالی کا قاعدہ بھی نہ چل سکا۔

دوسرا اعتراض یہ کہ ہدانا الی الصراط المستقیم میں ھدا کا فاعل رسلہ مقدر مانا ہے، جبکہ قاعدہ ہے کہ جملہ میں صرف فاعل کو حذف نہیں کیا جا سکتا فعل فاعل دونوں کا حذف کرنا جائز ہے اور یہاں صرف فاعل رسلہ مقدر ہے تو فقط وہی محذوف ہوا اور یہ درست نہیں ہے، کیونکہ اصل تو فاعل کا ذکر کرنا ہے بغیر کسی قابل اعتنار ضرورت کے تقاضا کئے ہوئے اصل کے خلاف کرنا خلاف اصل ہے، اسی طرح الی کو زائد کہہ کر مذکور معنی کو صحیح قرار دینا محل نظر ہے کیونکہ مطلق زیادتی اصول کے خلاف ہے۔

ان دونوں اعتراضوں پر بھی اعتراضات کئے گئے ہیں جن کو ذکر کرنا باعث طوالت ہے، پھران اعتراضات سے کوئی حل بھی نہیں نکلتا ہے، اسی وجہ سے شارح کو ہدایت کے متعلق اپنے اجمالی تبصرہ کے بعد آخر کار یہ کہنا ہی پڑا کہ ہدایت کے معنی کی توجیہ میں کسی ہی انداز پر کامیاب ہو جانا ناممکن ہے، جتنا ہی طویل کلام کیا جائے گا اتنا ہی تکلف اور سعی کوشش سے کام لینا پڑے گا۔

وَالصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيْمُ هُوَ الصِّرَاطُ الَّذِيْ يَكُوْنُ عَلَى الشَّارِعِ الْعَامِّ وَيَسْلُكُهُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْ غَيْرِ اَنْ يَكُوْنَ فِيْهِ التَّفَاوُتُ اِلٰى شِعْبِ الْيَمِيْنِ وَالشِّمَالِ، وَهُوَ الَّذِيْ يَكُوْنُ مُعْتَدِلًا بَيْنَ الْاِفْرَاطِ وَالتَّفْرِيْطِ وَهٰذَا صَادِقٌ عَلٰى شَرِيْعَةِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِاَنَّهَا مُتَوَسِّطَةٌ بَيْنَ الْاِفْرَاطِ الَّذِيْ فِيْ دِيْنِ مُوْسٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ وَالتَّفْرِيْطِ الَّذِيْ فِيْ دِيْنِ عِيْسٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ وَعَلٰى عَقَائِدِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ فَاِنَّهَا مُتَوَسِّطَةٌ بَيْنَ الْجَبْرِ وَالْقَدْرِ وَبَيْنَ الرَّفْضِ وَالْخُرُوْجِ وَبَيْنَ التَّشْبِيْهِ وَالتَّعْطِيْلِ الَّذِيْ فِيْ غَيْرِهَا وَعَلٰى طَرِيْقِ سُلُوْكٍ جَامِعٍ بَيْنَ الْمُحَبَّةِ وَالْعَقْلِ فَلَا يَكُوْنُ عِشْقًا مَحْضًا مُفْضِيًا اِلَى الْجَذْبِ وَلَا عَقْلًا صِرْفًا مُوْصِلًا اِلَى الْاِلْحَادِ وَالْفَلْسَفَةِ نَعُوْذُ بِاللّٰهِ مِنْهُ وَفِيْهِ تَلْمِيْحٌ اِلٰى قَوْلِهٖ تَعَالٰى اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ۔

ترجمہ: والصراط المستقیم الخ سیدھا راستہ، اس سے مراد وہ راستہ ہے جو شارع عام پر ہو یعنی عام راستہ (روڈ) جس پر سے ہر چھوٹا بڑا گذرتا ہو، بغیر اس کے کہ دائیں بائیں کی طرف اس میں کوئی التفات ہو، اور یہ وہی راستہ ہے جو افراط و تفریط کے درمیان معتدل راستہ ہو افراط

حد سے زیادہ اور تفریط حد سے کمی کرنے کو کہتے ہیں

وھذا صادق الخ اور یہ صراط مستقیم ہمارے پیغمبر حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت پر صادق آتی ہے، اس لئے کہ وہ اس افراط کے جو کہ موسیٰ علیہ السلام کے دین میں تھی اور وہ تفریط جو عیسیٰؑ کے دین میں تھی بالکل درمیان میں واقع ہے۔

وعلی عقائد اھل السنۃ والجماعۃ الخ اور خود دین اسلام میں یہ اہل سنت والجماعت کے عقائد پر بھی صادق آتی ہے کیونکہ ان کے عقائد جبریہ و قدریہ کے بین بین ہیں۔

وبین الرفض والخروج الخ اسی طرح یہ عقائد رفض اور خارج کے عقائد کے درمیان ہیں (حضرت موسیٰ علیہ السلام کی شریعت میں محل نجاست کو کاٹ دینے کا حکم تھا، ایسے ہی چوتھائی مال زکوۃ میں دینا پڑتا تھا، اور توبہ کی قبولیت کے لئے قربانی کرنی پڑتی تھی، اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی شریعت میں شراب حلال تھی وغیرہ وغیرہ

اور اصحاب تشبیہ و تعطیل کے درمیان ہے (اصحاب تشبیہ وہ فرقہ ہے جس نے اللہ تعالیٰ کو مخلوق کے ساتھ مشابہ مانا ہے، ان کے دو گروہ ہیں ۱۔ غالی فرقہ جس نے تشبیہ میں غلو کیا اور کہا کہ اللہ تعالیٰ نعوذ باللہ جسم محض ہے ۲۔ دوسرا فرقہ نے کہا کہ اللہ تعالیٰ کے لئے جسم ہے مگر گوشت اور خون کا مجموعہ نہیں ہے اصحاب تعطیل، یہ وہ فرقہ ہے جو معطلہ کہلاتا ہے، یہ فرقہ خدائے تعالیٰ کو معطل مانتا ہے، جس طرح حکماء نے کہا کہ واجب تعالیٰ سے عقل اول کا صدور ہوا اور عقل اول سے عقل ثانی کا الخ اور عقل عاشر کو عالم میں متصرف مانتے ہیں۔

الذی فی غیرھا ۔ یعنی ان تمام فرق باطلہ جبر و قدر تشبیہ و تعطیل وغیرہ میں حدود شرعیہ سے جو افراط و تفریط پائی جاتی ہے، عقائد اہل سنۃ والجماعت ان سب میں متوسط اور بین بین ہے۔

وعلی طریق سلوک جامع الخ صراط مستقیم سلوک و تصوف میں اس طریق پر صادق آتا ہے جو محبت اور عقل دونوں کو جامع ہے، سلوک میں سیدھا راستہ عشق محض نہیں جو جذب و بے خودی تک پہونچا دے اور نہ عقل محض ہے جو الحاد و فلسفہ تک پہونچانے والا ہے ہم اللہ تعالیٰ کی اُن سے پناہ مانگتے ہیں۔

وفیہ تلمیح الخ اور مصنف کی اس عبارت ہدانا الی الصراط المستقیم میں اشارہ ہے حق تعالیٰ کے فرمان اھدنا الصراط المستقیم کی طرف۔

بیان لغات صِرَاطٌ راستہ۔ ج صُرُطٌ ۔ المستقیم، سیدھا، استقامت سے یہ فعل معلّ ہے معنی سیدھا ہونا، موزوں اور ایک راست و معین شکل میں ہونا یسلکہ (ن) سے مصدر سَلْکًا و سُلُوْکًا راستہ پر چلتے جانا، اسی سے ہے مسلک بمعنی راستہ۔ شِعْبٌ :- کنارہ، کونہ، جانب ج شِعَابٌ ۔ معتدل افتعال سے، سیدھا ہونا۔ دو حالتوں میں سے درمیانی حالت والا ہونا۔ افراط: حد

سے بڑھ جانا، زیادتی یا کمال میں حد سے بیحد ہو جانے پر بولتے ہیں اسی لئے کہتے ہیں افراط الاناء۔ برتن کو لبالب بھر دینا۔ تفریط۔ پستی اور کوتاہی یا عاجزی اور بے دجہی میں حد سے گذرنے کے اندر کوئی کمی نہ چھوڑنا۔ عقائد کا واحد عقیدۃ جس بات پر غیر متزلزل اور پکا یقین ہو، یا جس کو دین بنالیا جائے اور اسی پر جما رہا جائے ۔ السنۃ۔ طریقہ، شریعت۔ الجماعۃ۔ آدمیوں کا گروہ۔ الجبرُ۔ مذہب جبریہ کیطرف منسوب، لغوی معنی مجبور کرنا۔ القدر۔ فرقہ قدریہ کی جانب منسوب، لغوی معنی قدرت اختیار۔ الرفض رافضی گروہ سے متعلق لغوی معنی لڑائی میں یا اس سے باہر اپنے امیر اور قائد کو چھوڑ دینا اَلْخُرُوْجُ۔ خارجی گروپ کی طرف اشارہ ہے لغوی معنی جماعت سے نکل جانے والا، خارجی کا معنی اجنبی اور بیرونی بھی آتا ہے۔ التشبیہ۔ اس سے فرقہ مشبّہ مراد ہے لغوی معنی ہے کسی کو کسی جیسا بتانا، مثل و مانند ٹھہرانا ۔ التعطیل۔ فرقہ معطلہ کی جانب اشارہ ہے، لغوی معنی بیکار چھوڑنا۔ اَلْمُحَبَّۃُ۔ کسی مرغوب چیز کی طرف طبیعت کا جھک جانا، مائل رہنا۔ اَلْعَقْلُ۔ روحانی روشنی اور اندرونی نور، جس سے محسوس نہ ہونے والی چیز کا علم ہوتا ہے۔ العشقُ۔ شدّت محبت، بہت محبت، عشق محض، رندی۔ الجذب۔ کشش کی طاقت و قوت یا کھنچ جانا۔ الحاد عن الدین۔ دین سے بے دین ہونا، دینی باتوں میں جھگڑنا اور خدا کی باتوں میں شک لانا، الفلسفۃ۔ ہر چیز کی اصلی اور جوہری حالت معلوم کرنے کی سعی و کوشش کرنا، اور اس میں اپنی رائے کو درست کہنا خواہ اصل اور حقیقت اس کے برخلاف ہو۔ تلمیح۔ صنائع معنوی میں سے ایک صنعت ہے، تلمیح کہتے ہیں شعر میں کسی مشہور تاریخی واقعہ یا قصہ یا مسئلہ کی جانب اشارہ کرنا اور یہاں ارسال کے طور پر عاری عبارات کے وہ کلمات مراد ہوں گے جن سے اہم بات کی جانب اشارہ ہو رہا ہو، جو واقعہ یا تاریخی یا قرآن و حدیث سے متعلق ہو جیسے سعدیؒ کا شعر ہے۔ چہ حاجت کہ نہ کرسی آسماں ؛ نہی زیر پائے قزل ارسلاں۔

تشریح عبارات

فاضل شارح علامہ جیون علیہ الرحمہ ہدایت کے بعد "صراط مستقیم" کی تفصیل کر رہے ہیں، انھوں نے بتایا کہ صراط مستقیم سے قطعی سیدھا اور صاف راستہ مراد لیا جاتا ہے جس پر چلنے میں کسی کو دائیں یا بائیں جانب مڑنے بہکنے کی تشویش نہ ہوتی ہو، یہ راستہ بالکل کھلا ہوا ہوتا ہے، راہ گیر کسی پریشانی یا ذہنی بوجھ کا سامنا کئے بغیر بہت ہی سہولت سے وہاں سے گذر جاتا ہے اس تفصیل کے پیش نظر سیدھے راستہ سے تین چیزیں مراد لے سکتے ہیں۔

۱ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت غرا، (دین اسلام) وجہ یہ ہے کہ ایک سیدھے اور صاف راستہ کی طرح اس شریعت کے احکامات بالکل سادے انسانی فطرت سے قریب ہیں، اور اس شریعت کا ممتاز ترین وصف یہ ہے کہ اس میں عدل اور رعایت بھرپور موجود ہے، اس محبوب شریعت میں وہ تجاوز اور شدت نہیں ہے جو موسیٰؑ کے دین میں تھی، موسوی دین میں اگر کسی نے گناہ[1] کر لیا تو اس کی توبہ یہ تھی کہ اس کو قتل کر دیا جائے

---

[1] اس سے بعض اہم اور بڑے گناہ مراد ہیں جیسے گوسالہ کی پوجا، ہر ہر گناہ مراد نہیں ہے۔ ہکذا افادنی استادی رئیس المفسرین۔

اور مالدار کے لئے ضروری تھا کہ زکوٰۃ کی مد میں وہ مال کا چوتھائی حصہ[1] ادا کرے، اور اسی طرح جس جگہ نجاست لگ جائے اس کا کاٹ کر پھینکنا ضروری[2] تھا مگر اسلامی شریعت میں گناہ کی توبہ استغفار اور ندامت کے ساتھ گناہ کے ترک کا پختہ عہد ہے اور مال کی زکوٰۃ میں بہت ہی سہولت ہے، نیز نجاست کے باب میں بے حد گنجائش ہے، کیا دیکھتے نہیں کہ تیمم کا انفرادی حکم اسلام میں موجود ہے، نیز اسلامی شریعت میں وہ پستی اور سطحیت نہیں جو علیسوی[3] دین میں تھی اس میں شراب نوشی مطلقاً مباح تھی، اسلام کے ابتدائی دور میں یقیناً یہ ممنوع نہیں تھا مگر پھر مسلمانوں کو حکم دیا گیا کہ وہ شراب کے استعمال سے اپنے کو روکیں کیونکہ یہ گندی چیز ہے، قرآن شریف میں آیا ہے یایھا الذین اٰمنوا انما الخمر والمیسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشیطان فاجتنبوہ لعلکم تفلحون۔ اے ایمان والو شراب، جوا، بت پرستی، قرعہ اندازی، یہ ناپاکیاں ہیں، شیطان کے کام ہیں لہذا تم خود کو ان سے بچاؤ تاکہ تم کامیابی حاصل کرلو، اس طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی لائی ہوئی شریعت ہر طرح کی شدت و سختی اور ضرورت سے زیادہ بڑھی ہوئی پستی و نرمی سے محفوظ ہے، یہ معتدل اور درمیانی دین ہے، علاقائی طبقاتی، قبائلی رجحانات کو یہاں ترجیح حاصل نہیں ہے، اس دین میں بشری بلوغ اور انسانی عقل کی تکمیل و کمال کی جانب رہنمائی ہے اور اس کی پوری رعایت موجود ہے۔

جب معلوم ہو گیا کہ یہ دین بالکل صاف ستھرے حکم اور کھلی ہوئی ہدایتوں کا جامع ہے تو اس میں کوئی شک نہیں کہ "صراط مستقیم" (سیدھا راستہ) اسلام ہی کا دوسرا نام ہے جو ملت ابراہیمی ہے جس سے اللہ کے اس اس قول ھواجتبٰکم وما جعل علیکم فی الدین من حرج ملۃ ابیکم ابراھیم ھو سمّٰکم المسلمین من قبل کی جانب اشارہ ہے۔ ترجمہ۔ اللہ نے تمھیں برگزیدہ بنالیا ہے اور دین کے معاملے میں تمھارے اوپر کوئی تنگی نہیں ڈالی، تم اپنے باپ ابراہیم کے طریقہ کو اپنالو انھوں نے اس سے پہلے تمھارا نام مسلمان رکھا ہے۔

علٰہ سنت والجماعت کے عقائد، اسلئے کہ ایک سیدھے راستہ کی طرح یہ عقیدے بھی انھیں راست بنیادوں پر استوار ہیں جو باری عزاسمہ کی ہدایات کے مطابق صراط مستقیم کی بنیادیں ہیں، اس جماعت کے مقابلے میں وہ جماعتیں ہیں جو صراط مستقیم سے منحرف ہیں انھیں ہم تین تقابلی مثالوں سے سمجھتے ہیں۔

---

[1] اس کی صورت یہ تھی کہ چوتھائی حصہ میدان میں رکھ دیا جائے، آگ آکر جلا دیتی تھی، کسی کو دے نہیں سکتے تھے، یہ سختی در سختی تھی ۱۲

[2] اس کا مطلب یہ ہے کہ دھو نہیں سکتا تھا اگر دھویا جائے تو پاکی حاصل نہ ہوگی بلکہ کھرچنا ضروری تھا، مسجد کے علاوہ نماز نہ ہوتی تھی نیز صرف وضو سے نماز ہوتی تھی۔ افادات رئیس المفسرین استاذی مدظلہ العالی۔ [3] علیسوی دین میں سود کی حلت امر موہوم ہے البتہ پولس نے کتاب اعمال میں یہ لکھا ہے کہ طاہرین یعنی عیسائیوں کے لئے سب چیزیں حلال ہیں شدت شہوت، گندگی سے محبت دو ذاتی نجاستیں سور میں تھیں
افادات رئیس المفسرین نتیجوری۔

پہلی مثال:- فرقۂ جبریہ کا عقیدہ ہے کہ بندہ بیکار محض ہے اس کو سرے سے کوئی قدرت و اختیار حاصل نہیں ہے نہ خلق کی قدرت رکھتا ہے نہ کسب کی، اور فرقۂ قدریہ کا عقیدہ ہے کہ بندہ کو اپنے کاموں کے وجود میں لانے کی یعنی خلق افعال کی قدرت رکھتا ہے۔ مگر اہل سنت والجماعت درمیانی اور درست عقیدہ رکھتے ہیں، ان کا کہنا ہے کہ بندہ کسب اور اکتساب کی اور کسی چیز کو حاصل کرنے اور کچھ کمائی کر لینے کی قدرت رکھتا ہے البتہ اسے اپنے کام کو عدم سے وجود میں لانے کا اختیار نہیں ہے، یعنی وہ قدرت خالقہ نہیں رکھتا۔

دوسری مثال:- فرقۂ روافض نے صحابۂ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کی غالب تعداد اور اکثریت کو ٹھکرادیا اور کہا کہ یہ دین صحیح سے برگشتہ ہیں (نعوذ باللہ) خاص طور پر خلیفۂ اول حضرت ابوبکر صدیق اور خلیفۂ ثانی حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہما کی امارت کا انکار کیا اور دینی معاملے میں قطعی الثبوت حکم خفین پر مسح کو جھٹلایا، نیز حضرت معاویہؓ اور ان کے شرکاء دمعاونین پر خوب کیچڑ اچھالے اور ان کو ازبس جلد بد کہا، اور فقط حضرت علی رضی اللہ عنہ ان کی بیوی حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا اور ان کے صاحبزادوں اور گنتی کے چند اور صحابہ کو اچھا کہا، ان حضرات کی محبت میں وہ حد سے نکل گئے، مذکور تمام باتیں روافض کے عقیدہ سے متعلق ہیں، اور فرقۂ خوارج[1] کا عقیدہ صحابہ کی غالب تعداد سے یکجہتی کا اظہار ہے چنانچہ ان کی محبت میں وہ غلو کا شکار ہو گئے حتی کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے جنگ کر بیٹھے، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خاص قرابتداروں کو گالیاں دیتے رہے اور درست جہت سے وہ بھٹک گئے، اس طرح یہ دونوں سیدھے راستے سے بھٹک گئے۔ اور اہل سنت والجماعت نے اپنی زبانوں پر قابو رکھا نہ تو عام صحابہ پر زبان درازی کی اور نہ حضرت علی سے اظہار یکجہتی میں دانائی کی حدوں کو پھاندے، اور نہ بغض معاویہ میں صراط مستقیم سے بہکے، بلکہ انھوں نے کہا تمام صحابہ ہدایت پر ہیں اور صراط مستقیم پر ہیں، اور یہ سبھی حضرات امت کے اعلیٰ ترین افراد ہیں، اور جو کچھ ہوا وہ صحابہ کی اجتہادی چوک[3] تھی۔

تیسری مثال:- فرقۂ مشبہہ کا عقیدہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ مخلوقات کی طرح جسم رکھتا ہے، اور فرقۂ

---

[1] روافض کا عقیدہ ہے کہ قرآن میں تحریف ہوئی ہے اسکے حرکات سکنات رکوعوں آیتوں میں رافضیوں کے قول کے مطابق قرآن میں سترہ ہزار آیتیں تھیں، اور اب موجودہ کلام مجید میں چھ ہزار چھ سو آیتیں ہیں اس لئے یہ قرآن محرف ہے یہ اصول کافی میں ہے جو رافضیوں کے نزدیک دنیا کی ساری کتابوں سے بڑھی ہوئی ہے۔ افادات استاذی رئیس المفسرین فتحپوری زید حسنہ، ۱۲

[2] خوارج تینوں خلفاء ابوبکر، عمر، عثمان رضوان اللہ علیہم کو مانتے تھے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کو کافر کہتے تھے افادات استاذی المحترم ۱۲

[3] اسکی مثال غزوۂ خندق کے بعد بنو قریظہ ہے، یہ جرم عظیم کیا کہ وہ معاہدہ توڑ کر قریش مکہ کے ساتھ ہو گئے اور حضورؐ کے معاہدے کی مخالفت کی اس موقع پر صحابہ کو حملہ کیلئے روانہ کرتے وقت حضورؐ نے کہا کہ جاکر محاصرہ کر لو عصر کی نماز بنو قریظہ پہونچ کر پڑھنا، صحابہ کی ایک جماعت نے جب دیکھا کہ نماز قضا ہو جائیگی تو راستہ میں پڑھ لیا اور دوسری جماعت نے کہا کہ حضورؐ نے وہیں پہنچکر پڑھنے کی تاکید کی ہے ہم وہیں پڑھینگے چاہے نماز قضا ہو جائے، رسول اللہؐ کو جب دونوں فریق سے اپنی اپنی بات بتلائی تو آپ نے کسی کو زجر نہیں فرمایا گویا آپ نے دونوں کو جائز رکھا مگر یہاں اجتہادی خطا ہوئی، جو خطا پر تھا اس کو اکہرا ثواب اور دوسرے کو دوگنا ثواب، تفصیل سیرت میں ملاحظہ کریں۔

معطلہ کے بنیادی عقیدے میں یہ ہے کہ اب اللہ تعالیٰ کچھ نہیں کرتا بیکار محض ہے، یہ اپنے عقیدے میں فلسفیوں سے بالکل قریب ہیں، لیکن اہل سنت والجماعت کا عقیدہ ہے کہ اللہ رب العزت کو جسم و جگہ کی کیا ضرورت وہ جسم سے جگہ سے جہت سے پاک ہے، نیز اس کے اختیارات جیسے کل تھے ویسے آج بھی ہیں وہ کائنات کا مدبر اعظم ہے اس کی مرضی میں جو ہوگا وہ کرے گا اور اس کے منشا میں جیسا ہوگا ویسا ہی کرے گا۔

مذکورہ مثالوں سے اور باہمی تقابل سے صاف معلوم ہوگیا کہ اہل سنت والجماعت وہی راستہ اختیار کئے ہوئے ہیں جو سیدھا اور واضح ہے، جو مذہب اسلام کا واقعی راستہ ہے تو یقیناً صراط مستقیم سے سنت والجماعت والوں کا عقیدہ مذکورہ بھی مراد ہوگیا، دلیل ہم آگے دیں گے۔

عٹ سلوک و معرفت کا راستہ، جس میں امت کے اکابرین انسان کو برائیوں سے بچنے، اور اچھائیوں کے اپنانے کی تدبیریں بتلاتے ہیں، اس طرح آدمی کے شعور و خواہشات میں اعتدال اور سکینت پیدا ہوجاتی ہے اور وہ کسی بھی کام کو انجام دینے میں اپنی نظریں اللہ رب العزت پر مرکوز رکھتا ہے اور اسی وجہ سے رضا کے باب میں وہ اوروں کی بہ نسبت مطلوب معرفت سے بہرہ ور ہوجاتا ہے چونکہ اس راستہ میں جامعیت ہے محبت اور عقل کے تقاضوں کے درمیان، اس لئے یہ سیدھے راستہ کا مصداق ہوجائیگا محبت کی وجہ سے آدمی اسی راہ پر چلے گا جس کا اس کو حکم دیا گیا ہے، اللہ جل شانہٗ نے فرمایا قل ان کنتم تحبون اللہ فاتبعونی آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) فرمادیجئے کہ تم اگر اللہ سے محبت رکھتے ہو تو میری راہ پر چلو، اور عقل سلیم سے کام لے کر انھیں راہوں پر قائم رہے گا جو خطرے سے محفوظ ہیں، اللہ نے فرمایا وکاین من اٰیۃ فی السمٰوٰت والارض یمرون علیھا وھم عنھا معرضون آسمانوں میں اور زمینوں میں بہت سی نشانیاں ہیں جن کے سامنے سے یہ گذرتے ہیں اور یہ ان سے بے رخی کرجاتے ہیں، اگر عقل[1] پر زور دیں اور اللہ تعالیٰ کی آیتوں میں غور کریں تو بے دینی اور الحاد سے یہ محفوظ رہیں کیا شب و روز کا یکے بعد دیگرے گردش کرنا لوگوں کیلئے کافی نہیں کہ وہ غور کریں، محبت اور عقل میں توازن کا ہونا ضروری ہے اس لئے کہ نری محبت کی صورت میں جذب غالب آجائیگا اور انسان رندی کا پتلا بن جائے گا، تنہا عقل آدمی کو بدروی، بے دینی، اور محض دماغی مشین کا ایک متحرک نمونہ ثابت کردے گی اور دونوں اکٹھا ہوں تو انسان اسی راستے پر گامزن ہوگا جس کا نام صراط مستقیم ہے۔

علامہ جیون علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ متن میں " الصراط المستقیم " سے اہدنا الصراط المستقیم کی طرف تلمیح ہے، ہم بیان لغات کے باب میں تلمیح کی لغوی اور اصطلاحی وضاحت سے فارغ ہوچکے ہیں، نور الانوار کے حاشیہ میں تلمیح کی تعریف یہ ہے: " کلام کے درمیان کسی قصہ یا شعر یا ضرب المثل کی جانب اشارہ کرنا " مگر یہ تعریف ادھوری ہے اور صحیح تعریف وہ ہے جو ہم نے لکھی ہے۔

---

[1] وفی کل شیٔ لہ اٰیۃ وتدل علی انہ واحد۔ افادات الاستاذ ۱۲

وَالصَّلوٰةُ عَلٰى مَنِ اخْتَصَّ بِالْخُلُقِ الْعَظِيْمِ فَتَفْسِيْرُ الصَّلوٰةِ وَاضِحٌ وَقَوْلُهٗ عَلٰى مَنِ اخْتَصَّ كِنَايَةٌ عَنْ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَنْبِيْهًا عَلٰى اَنَّ كَوْنَهٗ مُخْتَصًّا بِالْخُلُقِ الْعَظِيْمِ مِمَّا تَقَرَّرَ فِي الْاَذْهَانِ حَتّٰى لَايَنْتَقِلُ الذِّهْنُ مِنْ هٰذَا الْوَصْفِ اِلٰى غَيْرِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَالْخُلُقُ هُوَ مَلَكَةٌ يَصْدُرُ عَنْهَا الْاَفْعَالُ بِسُهُوْلَةٍ وَالْخُلُقُ الْعَظِيْمُ لَهٗ عَلٰى مَا قَالَتْ عَائِشَةُ هُوَ الْقُرْاٰنُ يَعْنِيْ اَنَّ الْعَمَلَ بِالْقُرْاٰنِ كَانَ جِبِلَّةً لَهٗ مِنْ غَيْرِ تَكَلُّفٍ وَقِيْلَ هُوَ الْجُوْدُ بِالْكَوْنَيْنِ وَالتَّوَجُّهُ اِلٰى خَالِقِهِمَا وَقِيْلَ هُوَ مَا اَشَارَ اِلَيْهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِقَوْلِهٖ صِلْ مَنْ قَطَعَكَ وَاعْفُ عَمَّنْ ظَلَمَكَ وَاَحْسِنْ اِلٰى مَنْ اَسَاءَ اِلَيْكَ وَالْاَصَحُّ اَنَّ الْخُلُقَ الْعَظِيْمَ هُوَ السُّلُوْكُ اِلٰى مَا يَرْضٰى عَنْهُ اللّٰهُ تَعَالٰى وَالْخَلْقُ جَمِيْعًا وَهٰذَا اَعَزُّ بُتُّ جِدًّا وَهُوَ تَلْمِيْحٌ اِلٰى قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَاِنَّكَ لَعَلٰى خُلُقٍ عَظِيْمٍ وَهُوَ وَاِنْ لَمْ يَدُلَّ عَلَى الْاِخْتِصَاصِ لٰكِنْ لَمَّا كَانَ فِيْ مَحَلِّ الْمَدْحِ اُخْتُصَّ بِهٖ۔

ترجمہ والصلوٰۃ الخ اور درود وسلام اس ذات بابرکات پر نازل ہو جو خلق عظیم کے ساتھ خاص کئے گئے یعنی خلق عظیم صرف حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا خاصہ ہے، صلوٰۃ کی تفسیر ظاہر ہے بیان کی ضرورت نہیں اور اس کا قول علی من اختص سے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف اشارہ ہے تاکہ اس بات پر تنبیہ ہو جائے کہ ان کا خلق عظیم کے ساتھ مخصوص ہونا ان چیزوں میں سے ہے جو لوگوں کے ذہنوں میں سمائے ہوئے ہے حتی کہ اس وصف کو سننے کے بعد حضور کے علاوہ ذہن کسی دوسرے کی طرف منتقل ہی نہیں ہوتا، خلق اخلاق کی جمع ہے اس صلاحیت کو کہتے ہیں جس سے افعال سہولت کے ساتھ صادر ہوں اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا خلق عظیم جیسا کہ جناب حضرت سیدتنا عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں، وہ قرآن ہے، فطرت یعنی بے تکلف قرآن مجید پر عمل کرنا، آپ کی فطرت بن چکا تھا۔

وقیل ھو الجواد الخ اور بعض نے آپ کے خلق عظیم کی تعبیر دونوں جہاں میں سخاوت اور کونین کے خالق کی طرف کامل توجہ سے کی ہے۔

وقیل ھو ما اشار الخ اور بعض نے کہا کہ وہ ہے جس کی طرف آپ نے اشارہ فرمایا ہے صل من قطعک الخ سے جو تم سے قطع تعلق کرے تم ان سے تعلق قائم کرو، جو تم پر ظلم و زیادتی کرے تم اس سے درگذر کا معاملہ کرو، جو تمھارے ساتھ برا سلوک کرے تم اس کے ساتھ نیک سلوک کرو۔

والاصح الخ اور زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ خلق عظیم درحقیقت اس راستے پر چلنے کا نام ہے جس سے اللہ تعالیٰ اور مخلوق سب راضی ہوں، لیکن یہ مرتبہ بالکل نایاب ہے۔

او تلمیح لہ۔ یا مصنف کے اس قول میں اشارہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے قول وانک لعلیٰ خلق عظیم کی طرف

اور یہ اگرچہ اختصاص پر دلالت نہیں کرتا، لیکن چونکہ یہ آیت حضورؐ کی تعریف میں نازل ہوئی ہے اس لئے آپ اس وصف کے ساتھ مختص ہوگئے

بیانِ لغات الاختصاص بشئ خاص ہونا جب کہ با مقصور پر داخل ہو الخلق فطرت، طبعی عادت، طبیعت، عادت (ج) اخلاق ۔ کنایہ عن دوسرا صلہ با ہے معنی کنایہ کرنا یعنی ایک لفظ بولنا اور دوسرے معنی مراد لینا۔ مثلاً کہا جائے فلان طویل الید فلاں لمبے ہاتھ والا ہے مگر اس سے ارادہ کیا جائے کہ وہ بڑا دینا دان اور نہایت سخی ہے۔ کنا یکنو ا (ن) کنی یکنی رض، کنایۃ اس کا اصل یعنی لغوی معنی ہے پوشیدہ بات کرنا، یہ تصریح کا مقابل ہے ۔ کنایہ کی اصطلاحی تعریف ۔ کنایہ اس لفظ کو کہتے ہیں جو معنی موضوع لہ کے لئے مستعمل ہو لیکن وہ معنی مقصود نہ ہو بلکہ ایک دوسرے معنی مقصود ہوں کنایہ میں کبھی ذات موصوف مقصود ہوتی ہے، کبھی کوئی صفت اور کبھی کنایہ سے کسی موصوف کے لئے کسی صفت کا اثبات یا اس کی نفی مراد ہوتی ہے، اس طرح کنائی مفہوم کی تعبیر کے تین طریقے ہوئے تنبیہ (تفعیل) خبردار کرنا، آگاہی دینا۔ تقرر فی کذا او فی مکان جاگزیں ہوجانا، کسی جگہ جم جانا تقرر فی الاذھان، دلوں میں بیٹھ جانا۔ ملکۃ، قابلیت، عملی استعداد، وہ پوشیدہ قوت جو آدمی کو کسی بات میں آخری اور بالکل آخری درجہ کا مستحق ثابت کردے ۔ یصدر عن (ن، ض) صدورا۔ ہونا، ظاہر ہونا، وجود میں آنا بسھولۃ ۔ آسانی اور سہولت سے ہوتے رہنا، سھل سھولۃ (ك) آسان ہونا، لازمی مفہوم بے تکلف ہوجانا، اسی سے ہے سھول (بفتح سین) دست لانے والی دوا، اس کا نام سہول اسی لئے ہے کہ نہایت اطلاق کسی رکاوٹ کے بغیر وہ اپنا کام کرتی ہے۔ جبلۃ ۔ طبیعت، مزاج، بولتے ہیں کانت جبلتہ علی الحسنۃ۔ اس کی طبیعت یا اس کے مزاج میں نیک روی اور بھلائی تھی۔ التکلف (تفعل) عادت اور مزاج کے خلاف کام انجام دینا۔ الکونین (و) الکون، کائنات، کونین دنیا اور آخرت ۔ صل: امر حاضر (ض) وصلاً، جوڑنا۔ قطع (ف) قطعاً، توڑنا۔ اعف (ن) عفوا عن احد معاف کرنا، بدلہ نہ لینا، نظر انداز کردینا۔ ظلم (ن) بے موقع محل کام کرنا، زیادتی کرنا، ستانا۔ احسن الی الاحسان الی کذا، اچھا سلوک کرنا۔ بھلائی اور خیر خواہی سے پیش آنا۔ اَسَاءَ الاساءۃ الی فلان، کسی کے ساتھ برائی کرنا، کسی کو تکلیف پہونچانا۔ یرضی (س) رضوانا عن کذا و علی کذا، آغوش میں ہونا، راضی ہونا ۔ غریبٌ ۔ یہ لفظ جب کلام سے متعلق ہو تو اس کا معنی دقیق ہوتا ہے، یعنی وہ کلام جس کا سمجھنا مشکل ہو جداً ۔ کسی بات میں مبالغہ یا زیادتی کے لئے استعمال کرتے ہیں، اس کا معنی ہے بہت، یہ صفت کے طور پر استعمال ہوتا ہے، تو بولتے ہیں رَجُلٌ جِدٌّ فلاں مرد کامل ہے، ھُوَ عَالِمٌ جِدٌّ وہ چوٹی کا عالم ہے، اور یہ مصدریت کی بنا پر منصوب ہوتا ہے جیسے کتاب کی مثال مذکور غریب جداً اس کی تقدیر ہے، جدّ جداً یہ سمع سے آتا ہے، بولتے ہیں جدّ زید، زید نصیبے والا ہوگیا، زید خوش نصیب ہے۔ محل، کسی چیز کا صحیح موقعہ

اترنے کی جگہ. ٹھہرنے کی جگہ۔

تشریح عبارات شارح کہتے ہیں صلوۃ کا معنی اور اس کی مراد ظاہر ہے، ہم کہتے ہیں صلوۃ کے باب میں کسی قدر تسلی بخش کلام ہم کر چکے ہیں، فلہذا اب وضاحت کی چنداں ضرورت نہیں رہی، اور متن کے لفظ خلق کی توضیح ضروری ہے۔

خلق کا لغوی معنی عادت ہے اور اس کی عرفی تعریف شارح نے یہ بیان کی ہے، خلق اس استعداد و صلاحیت کو کہتے ہیں جس سے بلا دقت کام ہوتے چلے جائیں، خلق کے مختلف مرتبے ہیں اس لئے بظاہر نظر سوال پیدا ہوگا کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خلق اور آپ کی وہ استعداد و صلاحیت کس قسم کی تھی جس سے بہت ہی آسانی سے کام انجام پاتے رہے، اور دوسرا سوال یہ بھی ہوگا کہ کام کے متعدد درجے ہیں، لہذا آپ کی ذات گرامی سے انجام پانے والے کام کیسے ہیں۔ پہلے سوال کا جواب یہ ہے کہ آپ کی خلق عظیم (اعلیٰ اخلاق) قرآن ہے، اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے یہی بتایا ہے، اور دوسرے سوال کا جواب یہی ہے کہ قرآن کریم کے مطالبات پورا کرنا اور قرآن کی رہنمائی پر کام کرنا یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے کام کی نوعیت تھی، یہ خلق کا پہلا معنی ہے، شارح نے اس کے دو عرفی معنی اور بتلائے ہیں

خلق کا دوسرا عرفی معنی یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دنیا اور آخرت میں فیاضی اور دریا دلی سے کام لیں گے، چنانچہ دنیا میں آپ کا یہ وصف لوگوں نے دیکھ لیا اور تواتر و توارث کی راہوں سے ہم تک پہونچ گیا کہ علم و اخلاق حق وارشاد کے خزانے آپ نے دنیا پر لٹا دیئے اور آخرت میں ترحم و شفاعت اور شراب کوثر کا ہم یقین رکھتے ہیں، اور دارین کے پیدا کرنے والی ذات کی طرف لو لگانا یہ بھی آپ کے اعلیٰ اخلاق میں شمار کیا گیا ہے اور اس میں بھی آپ بفضلہ تعالیٰ نرالی شان کے مالک تھے، چنانچہ روایت میں آتا ہے کہ آپ سوتے تھے لیکن آپ کا قلب مبارک بیدار رہتا تھا اور اپنے خالق کے ساتھ مربوط رہتا تھا اور آپ کی توجہ الی اللہ کا یہ عالم تھا کہ دنیا جہان کو اللہ کے حکموں پر ہمہ دم رواں دواں دیکھنا چاہتے تھے حتی کہ کفار اور مشرکین کی بے رخیوں پر آپ کڑھتے رہے۔ چنانچہ قرآن میں کہا گیا ہے لعلك باخع نفسك ان لا یکونوا مومنین، اگر یہ مشرکین ایمان نہ لائیں گے تو کیا آپ اپنے کو ہلاک کر دیں گے، یہ تھا آسمان و زمین کے پیدا کرنے والے کی طرف توجہ کا حال۔

خلق عظیم کا تیسرا عرفی معنی وہ ہے جسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا، یعنی تعلقات توڑنے والے سے جوڑنا، زیادتی کرنے والے کو معاف کر دینا، اور اذیت پہنچانے والے سے خوش سلیقگی سے پیش آنا۔

شارح نے خلق کا ایک چوتھا معنی بیان کیا ہے، فرماتے ہیں "خلق عظیم" ایسے طریقے پر چلنا ہے جس سے اللہ رب العزت اور مخلوقات سب خوش ہوں، خلق عظیم کا یہ مفہوم اپنے مدارج کے لحاظ سے وہ

انتہائی مفہوم ہے جس کا پالینا کارے دارد، اس لئے یہ عرفی معنی نہیں کہلا سکتا، کیونکہ جس مخصوص مرتبے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو برتری حاصل ہے وہ آپ کا انفرادی مقام ہے وفاق النبیین فی خلق وفی خلق ولم یدانوہ فی علم ولا کرم اور اس کی مؤیدات بہت سی احادیث اور احادیث قرآنیہ ہیں، یہ مقام ان کی تفصیل کو برداشت نہیں کر سکتا۔

ماتن کی عبارت۔ علی من اختص بالخلق العظیم" وہم میں ڈالتی ہے کہ اس سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی کیسے مراد لی جائے؟ شارح نے ازالہ فرماتے ہوئے لکھا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے منفرد اعلیٰ اخلاق لوگوں کے ذہنوں میں اس طرح سما گئے ہیں کہ جب بھی یہ لفظ بولا جائے گا تو بے دھڑک آپ ہی کی طرف ذہن جائے گا، اور ماتن نے مذکورہ جملہ لاکر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس کی جانب اشارہ کیا ہے ان کی غرض یہ تھی کہ لوگوں کو مطلع کردیں کہ خلق عظیم کے ساتھ خاص ہستی صرف آخری نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ ماتن کی زیر بحث عبارت اللہ رب العزت کے فرمان انک لعلیٰ خلق عظیم کی جانب اشارہ ہے "بے شک آپ خلق عظیم پر ہیں" سائل سوال کرتا ہے کہ اس سے یہ تو معلوم ہوگیا کہ آخر النبیین صلی اللہ علیہ وسلم خلق عظیم پر ہیں مگر یہ معلوم نہیں ہوسکا کہ آپ خلق عظیم کے ساتھ خاص ہیں اور ماتن کی غرض یہی ہے، مجیب جواب دیتا ہے کہ بے شک بات وہی ہے جو آپ نے فرمائی مگر میں کہوں گا کہ آیت کریمہ حضور کی مدح میں نازل ہوئی ہے اور جب مقام مدح میں نازل ہوئی تو اس وصف کے ساتھ آپ خاص ہوگئے، اگرچہ آیت کے ظاہری الفاظ آپ کی خصوصیت کو نہ تبلائیں اور عبارۃ النص اختصاص کو ظاہر نہ کرے۔

وَعَلٰى اٰلِهِ الَّذِيْنَ قَامُوْا بِنُصْرَةِ الدِّيْنِ الْقَوِيْمِ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهِ عَلٰى مَنْ اخْتَصَّ وَالْاٰلُ اَهْلُ بَيْتِهِ اَوْ عِتْرَتِهِ اَوْ كُلُّ مُؤْمِنٍ تَقِيٍّ وَهُوَ الْاَنْسَبُ هٰهُنَا لِاَنَّ الْمُصَنِّفَ لَمْ يَتَعَرَّضْ لِذِكْرِ الْاَصْحَابِ فِي الصَّلٰوةِ فَكَانَ الْاَوْلٰى هُوَ التَّعْمِيْمُ وَالدِّيْنُ هُوَ وَضْعٌ اِلٰهِيٌّ سَائِقٌ لِذَوِي الْعُقُوْلِ بِاخْتِيَارِهِمُ الْمَحْمُوْدِ اِلَى الْخَيْرِ بِالذَّاتِ وَهُوَ يَشْمَلُ الْعَقَائِدَ وَالْاَعْمَالَ وَيُطْلَقُ عَلٰى كُلِّ دِيْنٍ وَالْاِسْلَامُ هُوَ الدِّيْنُ الْمَخْصُوْصُ لِمُحَمَّدٍ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَعَلَّ فِيْ وَصْفِهِ بِالْقَوِيْمِ اِشَارَةٌ اِلَيْهِ لِاَنَّ دِيْنَ الْاِسْلَامِ هُوَ الْمَوْصُوْفُ بِالْاِسْتِقَامَةِ ثُمَّ اعْلَمُوْا اَنَّ اُصُوْلَ الْفِقْهِ لَهٗ حَدٌّ اِضَافِيٌّ وَحَدٌّ لَقَبِيٌّ وَغَايَةٌ وَمَوْضُوْعٌ وَلَمَّا لَمْ يَذْكُرْهُ الْمُصَنِّفُ طَوَيْنَاهُ عَلٰى غَرِّهٖ وَلٰكِنْ لَابُدَّ هٰهُنَا مِنْ اَنْ تَعْلَمُوْا اَنَّ عِلْمَ اُصُوْلِ الْفِقْهِ

عِلْمٌ يُبْحَثُ فِيْهِ عَنْ اِثْبَاتِ الْاَدِلَّةِ لِلْاَحْكَامِ فَمَوْضُوْعَةٌ عَلَى الْمُخْتَارِ هُوَ الْاَدِلَّةُ وَالْاَحْكَامُ جَمِيْعًا. اَلْاَوَّلُ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ مُثْبِتٌ وَالثَّانِيْ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ مُثْبَتٌ۔

ترجمہ وعلی آلہ الذین قاموا الخ اور ان کی آل واولاد پر جو ٹھوس دین کی نصرت کو لے کر اٹھے، اس عبارت کا عطف علی من اختص پر ہے، اور آل کا اطلاق اہل بیت اور آپ کی اولاد پر اور ہر مومن تقی پر ہوتا ہے اور یہ آخری معنی یہاں مناسب ہیں اس لئے کہ مصنف رحمہ نے صلوۃ کے تحت اصحاب کا ذکر نہیں کیا، لہذا عام مفہوم رکھنا بہتر ہے، دین ایک خداوندی دستور ہے جو عقل والوں کو ان نیک اختیار سے خیر بالذات (رضاء الٰہی یا دیدار الٰہی) تک لے جاتا ہے، اور لفظ دین عقائد و اعمال دونوں کو شامل ہے، اور ہر دین پر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔

والاسلام الخ اور اسلام وہ دین ہے جو آنحضور ؐ کے لئے خاص ہے اور غالبًا دین کے بعد لفظ القویم کی صفت لانے میں اسی طرف اشارہ ہے کیونکہ دین اسلام ہی استقامت کے ساتھ متصف ہے۔

ثم اعلم ان اصول الفقہ الخ پھر جان لو کہ (علم اصول فقہ کی دو تعریفیں ہیں) تعریف اضافی، تعریف لقبی اور ایک غایت اور ایک موضوع ہے، لیکن جب مصنف نے ان کو ذکر نہیں کیا تو ہم نے بھی پہلی حالت پر چھوڑ دیا ہے، لیکن اتنی بات کا جان لینا ضروری ہے کہ علم اصول فقہ ایک ایسا علم ہے جس میں احکام شرع کو دلائل سے ثابت کرنے کے متعلق بحث کی جاتی ہے، پس اس کا موضوع مختار قول کی بنا پر دلائل و احکام دونوں ہی ہیں، اول یعنی دلائل اس وجہ سے کہ وہ ثابت کرنے والے ہیں اور احکام اس وجہ سے کہ وہ ثابت کئے گئے ہوں اول مثبِت دوسرا مثبَت ہے۔

بیان لغات قاموا بنصرۃ الدین دین کی مدد کی، القیام بعمل، کسی کام کو کرنا۔ القیام بنصرۃ، مدد کرنا، القیام بصیام، روزہ رکھنا، لفظ قیام کے ساتھ با کا صلہ لاکر جو لفظ استعمال کیا جاتا ہے اسی مدخول با کے مطابق ترجمہ کیا جاتا ہے۔ اَلْقَوِیْمُ۔ معتدل، پسندیدہ یا ٹھوس، اَلْعِتْرَۃُ:۔ خاندان، اولاد۔ التعرض بشیءٍ درپے ہونا۔ سائق اسم فاعل ساق یسوق (ن) سوقًا الشیٔ ہانکنا، چلانا۔ الخیر بالذات مرادی معنی اللہ کی رضا۔ طوی یطوی (ض) طیًّا کپڑا لپیٹنا۔ الغرّ۔ کپڑے وغیرہ کی شکن۔ محاورہ ہے۔ بولتے ہیں طویت علی غرّہ میں نے کپڑے کی تہ پہلی شکن پر کر دی اور مراد لیتے ہیں کہ جو کام جیسا تھا ہم نے ویسا ہی رہنے دیا۔ حَدٌّ اِضَافِیٌّ:۔ وہ تعریف جو مضاف اور مضاف الیہ کی وضاحت کے اعتبار سے ہو۔ حَدٌّ لقبیٌّ:۔ وہ تعریف جو صرف لقب کی حیثیت سے کی جائے اور اس میں معنی اضافت یعنی مضاف اور مضاف الیہ کی وضاحت مطلوب نہ ہو۔ البحث فی شیٔ:۔ کسی چیز میں غور و فکر کرنا، جب اس کا صلہ عن آئے تو تو معنی بدل جاتے ہیں۔ البحث عن کذا کے معنی تلاش تفتیش کرنا الصدر۔ ہر چیز کا ابتدائی حصہ، حیث۔ کلمات ظرف میں سے ہے، ظرف مکان کے لئے ضمہ پر مبنی لازم

الاضافت معنی ہے کہاں، اور کبھی کبھی ظرف زمان کے لئے بھی استعمال کر لیتے ہیں۔

تشریح عبارات

علامہ جیون فرماتے ہیں علی من اختص بالخلق العظیم معطوف علیہ ہے واؤ عاطفہ اور علیٰ آلہ الخ معطوف ہے ہم اس سے پہلے آل کی تحقیق سے فارغ ہو چکے ہیں، نیز ہم نے صلوٰۃ کی وضاحت بھی کر دی ہے مگر شارح کے اتباع میں آل پر دوبارہ کلام کرتے ہیں، موصوف کی رائے میں آل سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے گھروالے مراد ہیں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے گھروالے، آپ کی محترم بیویاں ہیں، بعض مجددین سے یہ بھی معنی منقول ہے، یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اولاد مراد ہیں یا ہر پرہیزگار اور خدا کی طرف جھکا ہوا مومن مراد ہے، شارح نے مذکورہ تینوں مرادوں میں آخری مراد کو ترجیح دی ہے، اس کی علت بیان کرتے ہیں کہ ماتن نے اپنے خطبہ میں صلوٰۃ کے بعد اصحاب کا ذکر نہیں کیا ہے تو گویا اس کو عام رکھا ہے، لہٰذا آل میں بھی عام مفہوم مراد لینا مناسب ہوگا اور عام مفہوم یہ ہے کہ آل رسول سے پرہیزگار ایمان والا مراد لیا جائے۔

ہم نے کتاب کے آغاز میں دین کی لغوی اور اصطلاحی دونوں تعریفیں کر دی ہیں، اس مقام پر شارح کی مراد کو واضح کریں گے۔ "دین" کی تعریف میں لفظ وضع ہے جو اسم مفعول موضوع کے معنی میں ہے۔ دین اللہ کا وہ قانون ہے جو عقل والوں کو ان کے نیک اختیار کی بدولت بالذات خیر تک لیجائے المحمود اختیار کی صفت ہے۔ بالذات یہ سائق سے متعلق ہے، مطلب یہ ہے کہ دین اللہ کا وہ قانون ہے جو بلاواسطہ بالذات خیر تک لے جاتا ہے، کیونکہ دین اسی لئے اتارا گیا ہے۔ خیر بہتری اور اچھی حالت کو کہتے ہیں اور جو خیر بالذات یعنی بلاواسطہ حاصل ہوتی ہے اس کی دو قسمیں ہیں، ایک اللہ رب العزت کی خوشنودی، دوسری اللہ برتر کا دیدار۔ شارح نے دین کا معنی بیان کرکے اس کی وضاحت کی فرمایا کہ دین عقیدے اور عمل کے مجموعے کا نام ہے، اس قانون الٰہی پر پختگی سے جم جانا اور اسی کے مطابق عمل کرنا ضروری ہے، ماتن نے مطلقاً دین کہا ہے جس سے وہم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عاشق مطلق دین کی مدد کرتے رہے، اس کو اس سے مطلق قوت ملتی ہے کہ دین کا اطلاق ہر دین پر ہوتا ہے یعنی دین مطلق ہے، کسی خاص دین کا لقب نہیں، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مطلق دین نہیں بلکہ خاص دین (اسلام) کے لانے والے تھے، اس کا حل یہ ہے کہ دین کے بعد القویم لایا گیا جو الدین کی صفت ہے، اور ایسا دین جس کی صفت قویم بمعنی استقامت ہو وہ اسلام ہی ہے، کیونکہ اسلام کے علاوہ کسی اور دین میں مضبوطی نہیں ہے، اسلام کے دلائل محکم ہیں اور اس کے اندر قابل قبول اعتدال ہے، لہٰذا الدین القویم سے اسلام مراد ہوگا جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خاص ہے، مطلق دین مراد نہ ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ اصول فقہ کی اضافی اور لقبی دو تعریفیں ہیں موضوع ہے اور غرض ہے اور ان سب کا جاننا اس لئے ضروری ہے کہ بصیرت وشعور کا ادراک ان پر موقوف ہے، مگر موصوف نے کسی کی

تعریف بیان نہ کی اور معذرت کر بیٹھے کہ ہم نے مصنف کی پیروی میں یہ کیا، خیر ہم نے شروع میں اصول فقہ کی دونوں تعریفوں اور موضوع وغرض پر تفصیلی کلام کیا ہے وہاں دیکھ لیا جائے، شارح نے فرمایا اصول فقہ وہ علم ہے جس میں احکام کو دلائل سے ثابت کرنے کے سلسلے میں بحث کی جائے یعنی جو حکم ہو اس کی دلیل فراہم کی جائے اور احکام کا دلائل سے ثابت ہونا ہی اصول فقہ کا موضوع ہے شارح فرماتے ہیں کہ مختار قول یہ ہے کہ اس کا موضوع دلائل اور احکام دونوں ہیں الاول من حیث انہ

اس عبارت سے علامہ اپنی عبارت پر پڑنے والے اشکال کا جواب دے رہے ہیں، موصوف نے فرمایا تھا کہ اصول فقہ کا موضوع دلائل اور احکام ہیں، یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ دلائل اور احکام دونوں اگر موضوع ہیں تو موضوع متعدد ہوگئے اور موضوع کا تعدد علم کے تعدد کو بتلاتا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ اصول فقہ کا علم متعدد ہے یعنی موضوع کی طرح علم اصول فقہ بھی دو علم ہے حالانکہ علم اصول فقہ ایک ہی ہے، شارح نے جواب دیا ہے کہ دلائل اس حیثیت سے موضوع ہیں کہ وہ احکام کو ثابت کرتی ہیں یعنی مثبت للاحکام ہیں اور احکام اس لحاظ سے موضوع ہیں کہ ان کو ثابت کیا گیا ہے یعنی یہ مُثبَت ہیں اس طرح دلائل اور احکام دونوں اثبات میں متحد ہیں اور اثبات مصدر ہے جو کبھی اسم فاعل یعنی مثبت کے معنی میں آتا ہے اور کبھی اسم مفعول یعنی مثبت کے معنی میں آتا ہے، تو معلوم ہوا کہ دلائل اور احکام میں فرق اعتباری ہے، ایک مثبت (اسم فاعل) دوسرا مثبت (اسم مفعول) ہے حقیقت میں کوئی فرق نہیں ہے کیونکہ اثبات (مصدر) میں دونوں متحد ہیں، لہٰذا موضوع کا تعدد لازم نہ آیا۔

وَالْمُصَنِّفُ ذَكَرَ اَحْوَالَ الْاَدِلَّةِ فِيْ صَدْرِ الْكِتَابِ وَاَحْوَالَ الْاَحْكَامِ فِيْ اٰخِرِهٖ بَعْدَ الْفَرَاغِ عَنْهَا فَقَالَ اِعْلَمُوْا اَنَّ اُصُوْلَ الشَّرْعِ ثَلٰثَةٌ وَالْاُصُوْلُ جَمْعُ اَصْلٍ وَهُوَ مَا يَبْتَنِيْ عَلَيْهِ غَيْرُهٗ وَالْمُرَادُ بِهَا هٰهُنَا الْاَدِلَّةُ وَالشَّرْعُ اِنْ كَانَ بِمَعْنَى الشَّارِعِ فَاللَّامُ فِيْهِ لِلْعَهْدِ اَيِ الْاَدِلَّةُ الَّتِيْ نَصَبَهَا الشَّارِعُ دَلِيْلًا وَاِنْ كَانَ بِمَعْنَى الْمَشْرُوْعِ فَاللَّامُ فِيْهِ لِلْجِنْسِ اَيْ اَدِلَّةُ الْاَحْكَامِ الْمَشْرُوْعَةِ وَالْاَوْلٰى اَنْ يَّكُوْنَ الشَّرْعُ اِسْمًا لِلدِّيْنِ فَلَا يَحْتَاجُ اِلَى التَّاوِيْلِ وَاِنَّمَا لَمْ يَقُلْ اُصُوْلُ الْفِقْهِ لِاَنَّ هٰذِهِ الْاُصُوْلَ كَمَا اَنَّهَا اُصُوْلُ الْفِقْهِ فَكَذٰلِكَ هِيَ اُصُوْلُ الْكَلَامِ اَيْضًا۔

ترجمہ حضرت مصنف رہ نے دلائل کے احوال کو کتاب کے شروع میں اور احکام کو اس کے آخر میں بیان کئے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں، اعلم ان اصول الشرع ثلثۃ الخ جان لو کہ شریعت کے اصول درحقیقت تین ہیں (اصول سے مراد دلائل ہیں) اصول اصل کی جمع ہے جس پر دوسری چیز کی بنا ہوتی ہے، اصول سے مراد یہاں ادلہ ہیں، اور شرع اگر شارع اسم فاعل کے معنی میں ہو تو اس میں لام عہد کا ہے (بنا حسی کی مثال

جیسے دیوار کی بنا اس کی بنیاد ہوتی ہے اور ایک بنار عقلی ہوتی ہے جیسے حکم کی بنار اس کی دلیل پر ہوتی ہے، فقہ احکام شرعیہ فرعیہ کا جاننا ان کے تفصیلی دلائل سے یعنی وہ دلائل جن کو شارع نے دلیل مقرر کیا ہے، اور اگر مشروع اسم مفعول کے معنی میں ہے تو لام اس میں جنس کا ہوگا یعنی احکام مشروعیہ کے دلائل۔ مگر اولیٰ یہ ہے کہ مشروع کو دین کے معنی میں لئے جائیں پس کسی تاویل کا محتاج نہ ہوگا۔

وانما یقل اصول الفقہ۔ اور مصنف رہ نے اصول فقہ کے بجائے اصول شرع کہا ہے اس لئے کہ دلائل جس طرح فقہ کے اصول ہیں، اسی طرح عقائد و کلام کے بھی اصول ہیں۔

بیان لغات ثلثۃ۔ بمعنی تین ثلث (ن) ثَلَثَ الشی۔ کسی چیز سے ایک تہائی لینا، یا کسی چیز کا ایک تہائی لینا الثلثۃ یہ تین کا عدد مذکر کیلئے ہے، اس کا مونث ثلاث ہے بولتے ہیں ذھب ثلاثا تین بار گیا، یہاں ثلثۃ سے مطلق عدد مراد ہے اور قاعدہ ہے کہ جب مطلق عدد مراد ہو تو ثلثۃ سے عشرۃ تک بالتار استعمال کرتے ہیں، چنانچہ کہتے ہیں ستۃ ضعف ثلثۃ چھ تین کا دوگنا ہے ستۃ ضعف ثلثۃ بغیر تار کے نہیں کہتے، البتہ جب معدود کے ساتھ مستعمل ہوں تو قاعدہ بدل جائے گا، معدود مذکر کے لئے عدد مونث اور معدود مونث کے لئے عدد مذکر آئے گی، نیز ثلثۃ سے عشرۃ تک خلاف قیاس تمیز مجموع و مجرور لاتے ہیں، البتہ ثلثۃ سے عشرۃ تک بالتار مطلق عدد یعنی عدد و معدود ہر دو کے لئے مستعمل ہیں، ایک قاعدہ یاد رکھئے جب یہ بالتار آئیں گے اور علم ہوں گے تو تمیز کا تقاضا نہیں کریں گے بلکہ علمیت اور تانیث کی وجہ سے غیر منصرف ہوجائیں گے، اور اس کا فائدہ یہ ہوگا کہ بغیر تخصیص مبتدا واقع ہوں گے مثلاً آپ کہہ سکیں گے عَشَرۃُ ضِعفُ خَمسَۃَ (دس پانچ کا دوگنا ہے) عشرۃ کی تار پر ضمہ ہے کیونکہ مبتدا ہے، غیر منصرف ہونے کی وجہ سے اس پر تنوین نہیں آئے گی، اور خمسۃ کی تار پر فتحہ ہے اس لئے کہ یہ مقام خبر میں مضاف الیہ کے درجہ میں ہے یعنی مجرور ہے اور غیر منصرف حالت جری میں منصوب ہوتا ہے ابتناء۔ تعمیر کرنا، ابتناء الشی علی غیرہ کسی چیز پر دوسری چیز کی بنیاد رکھنا۔ العھد عھد (س) عھداً امراً وکذا پہنچانا، حفاظت کرنا، لام عہد کی تعریف ہم پیچھے کرچکے ہیں وہاں دیکھیں، نصبہ (ض ف) نصباً۔ ظاہر کرنا، متعین کرنا، معنی، عنیٰ (ض) یَعْنِیْ عَنْیًا وَعِنَایَۃً بشیٔ کذا سے مراد لینا معنی عَنْیٌ سے مرمی کے وزن پر جو رَمْیٌ سے ہے معنی مقصود، معنی معنی کلام کا ترجمہ، کلام کا مفہوم مدلول مضمون مطلب، ج معانٍ، صفت محمود کے لئے جب لاتے ہیں تو کہتے ہیں زید حسن المعانی، زید اچھے اوصاف والا ہے، معنی کی طرف جو منسوب ہو اس کو مَعْنَوِیٌّ کہتے ہیں۔ الجنس۔ جنس (ن) جَنْساً التمر والماء کھجوروں کا پک جانا، پانی کا جم جانا، جنس مختلف نوعوں پر صادق آنے والی ماہیت جیسے حیوان جنس ہے جو انسان گھوڑے بیل وغیرہ پر صادق آتا ہے اور یہ ان انواع کے لئے جنس کہلاتا ہے التاویل وضاحت کرنا، بیان کرنا۔ اسم کی اصل سُمُوٌّ ہے بمعنی بلندی۔ سما یسمو (ن) سُمُوًّا بلند ہونا، اونچا ہونا، اسم

بمعنی نام، ج اَسْمَاءٌ، اَسَامِی، اسامی، اسماوات، اسم کا ہمزۂ وصلی کتابت میں گر جاتا ہے جیسے ھٰذَ سُمُہٗ یہ اس کا نام ہے یہاں ہمزہ ساقط کر دیا گیا ہے یہی حال اسم جلالت کا بسم اللہ میں ہے۔ اصول الکلام معنی علم کلام کے اصول

تشریح عبارات اوپر ہم نے بتلایا کہ اصول فقہ کا موضوع دلائل و احکام کا مجموعہ ہے اور انھیں دونوں کو اس کتاب میں بیان کرنا ہے، چنانچہ شارح نے فرمایا کہ مصنف پہلے دلائل کو بیان کریں گے، دلائل اصل ہیں اور اصل مقدم ہوتی ہے اس لئے کتاب کے شروع میں انھیں سے بحث کی جائے گی اور احکام فرع ہیں اور فرع مؤخر ہوتی ہے اس لئے ان سے کتاب کے آخر میں تعرض کیا جائے گا۔ اعلم ان اصول الشرع ثلثة میں اصول الشرع ثلثة اصل عبارت ہے یعنی شریعت کے اصول تین ہیں اور یہ مبتدا خبر ہے جس پر اَنَّ داخل ہو گیا ہے اور قاعدہ ہے کہ مبتدا خبر میں مفرد تثنیہ جمع اور مذکر و مؤنث کے اندر مطابقت ہو، یعنی مبتدا یا مفرد یا تثنیہ یا جمع یا مذکر یا مؤنث ہے۔ تو اس کی خبر بھی مفرد یا تثنیہ یا جمع یا مذکر یا مؤنث ہونی چاہئے۔ اور یہاں اصول الشرع مبتدا میں اصول مفرد ہے کیونکہ یہ قعود اور جلوس کے وزن پر ہے اور یہ مفرد ہے اور ثلثة اسم عدد جمع کے لئے ہے (کیونکہ جمع کی اقل قلیل تعداد تین ہے) اور ثلثة خبر ہے لہذا مبتدا اور اس کی خبر میں مطابقت نہیں رہی۔ والاصول جمع اصل کہہ کر شارح نے بتایا کہ اصول درحقیقت اصل کی جمع ہے اور یہ فروع کے وزن پر ہے جو جمع ہے، تو اب مبتدا اور خبر میں مطابقت ہو گئی، عام عرف میں اصل جڑ اور بنیاد کو کہتے ہیں جس پر دوسری چیز برقرار رہتی ہے، اور اصل کا یہ معنی عام ہے، جس میں قاعدہ کلیہ، دلیل، وغیرہ سب داخل ہیں مگر مصنف نے فرمایا کہ یہاں اس سے ایک خاص قسم یعنی دلائل مراد ہیں کیونکہ اس کتاب میں ہم جس چیز کے اصول بیان کریں گے وہ احکام ہیں اور احکام کا دار و مدار اور بنا و استقرار دلائل پر ہوتا ہے، فلہذا تعین معناہ الخاص۔

شروع میں آپ کو معلوم ہو گیا ہے کہ شرع کا معنی ہے ظاہر کرنا، یا اظہار، اگر شرع کو اس کے لغوی معنی ہی میں رکھیں تو مصنف کی عبارت یوں ہو گی۔ اعلم ان اصول الشرع ای اصول الاظہار ثلثة، اظہار احکام کے دلائل تین ہیں اور یہ معنی غلط ہے کیونکہ علم اصول میں مشغول رہنے والے کا مقصد احکام کے اثبات کے دلائل بیان کرنا ہے نہ کہ احکام کے اظہار کے دلائل، شارح علیہ الرحمہ نے والشرع ان کان سے بتلایا کہ شرع کے دو معنی ہیں ایک لغوی جو بیان کیا گیا وہ یہاں مراد نہیں بلکہ شرع کا مرادی معنی یہاں مقصود ہے اور مرادی معنی کی دو قسمیں ہیں، اوّل یہ کہ الشرع مصدر کو اسم فاعل الشارع کے معنی میں لیا جائے اب عبارت یوں ہو گی اِنَّ اصول الشارع ثلثة، شارع کے اصول تین ہیں، شارع معرف باللام ہے اور الف لام عہد کا ہے اس سے معہود و شارع یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مراد ہیں، اس صورت میں ماتن کی عبارت کا مفہوم ہوا۔ جن کو شارع نے دلیل قرار دیا ہے وہ تین ہیں، یہ مصدر مبنی للفاعل کہلاتا ہے، یعنی وہ مصدر جو فاعل کے معنی میں آتا ہے جیسے عدل عادل کے معنی میں اور

زور زائر کے معنی میں آتا ہے، اس صورت میں اضافت کا فائدہ مضاف کی عظمت کو واضح کرنا ہے، جیسے کہتے ہیں کتاب اللہ اللہ کی کتاب، امۃ اللہ، اللہ کی بندی، بیت اللہ، اللہ کا گھر، دوم یہ کہ الشرع مصدر اسم مفعول المشروع کے معنی میں لیا جائے، اب عبارت یوں ہوگی اَنَّ اصول المشروع ثلثۃ۔ مشروع کی گئی چیزوں کے اصول تین ہیں، المشروع معرف باللام ہے اور الف لام جنس کا ہے، اس سے مشروع کی جنس کے دلائل مراد ہوں گے، اس صورت میں ماتن کی عبارت کا مفہوم ہوا " وہ دلیلیں جن سے مشروع احکام ثابت ہوتے ہیں تین ہیں " یہ مصدر مبنی للمفعول کہلاتا ہے یعنی وہ مصدر جو مفعول کے معنی میں آتا ہے جیسے الضرب المضروب کے معنی میں، اور الخلق المخلوق کے معنی میں آتا ہے، اس صورت میں اضافت کا فائدہ مضاف الیہ کی عظمت کو ظاہر کرنا ہے جیسے استاذی فلان، میرے استاذ فلاں ہیں، اس میں مضاف الیہ یٓ ضمیر مجرور متصل کے لئے عظمت ثابت کی گئی ہے، اسی طرح اللہ ربنا ومحمد نبینا، اللہ ہمارا رب ہے اور محمد ہمارے نبی ہیں۔ اس میں مضاف الیہ نَا ضمیر مجرور متصل جمع متکلم کی عظمت بتلانا مقصود ہے، خلاصۂ کلام یہ کہ دوسری توجیہ میں ماتن کی عبارت کا اشاری مفہوم ہوگا کہ ان دلائل سے ثابت شدہ مشروعات بہت معظم ہیں جن کی رعایت لازم ہے اور ان کو عملی زندگی میں قبول کر لینا ضروری ہے۔

الشرع سے مراد دین قویم ہے، شارح فرماتے ہیں کہ شرع کو دین کا اسم جامد قرار دینا بہتر ہے اس لئے کہ یہ عرفی اور مرادی معنی کی طرف جانا ہے اور پہلے دونوں معنوں میں مجازی معنی کی طرف جانا تھا اس صورت میں شرع اسی دین قویم کا نام ہوگا جو اصول اور فروع کا جامع ہے۔ جسے ہم شریعت کہتے ہیں یا شریعت محمدیہ یا شرع محمدی کے نام سے پہچانتے ہیں، جس کا مشہور نام اسلام ہے اس معنی میں الشرع بمعنی الشارع یا الشرع بمعنی المشروع کی تاویل کی ضرورت نہیں پڑتی، اور یہ سب جانتے ہیں کہ تاویل سے خالی کلام اس کلام سے ہر حال میں بہتر ہے جو تاویل کا حامل ہو۔

بادی النظر میں ماتن کی عبارت انّ اصول الشرع سے سوال پیدا ہوتا ہے کہ کتاب اصول فقہ کی ہے اور تذکرہ اصول شرع کا ہے ایسا کیوں؟ مصنف کے پیش نظر ایسی کیا مجبوری یا فائدہ تھا کہ اس نے اصول الفقہ سے دامن بچاتے ہوئے اصول الشرع کہا؟ اس کا جواب شارح دے رہے ہیں، فرماتے ہیں، کہ ماتن نے اصول الفقہ اس لئے نہیں کہا کہ جس طرح یہ تینوں فقہ کے اصول ہیں اسی طرح یہ علم کلام کے اصول بھی ہیں۔ منشا جواب کا یہ ہے کہ عام اصولی حضرات نے اصول الفقہ کہا ہے مگر ماتن نے اصول الفقہ اس لئے نہیں کہا کہ اضافت سے اختصاص کا وہم ہو جاتا اور یہ مفہوم ہوتا کہ یہ اصول صرف فقہ کے اصول ہیں اور فقہ ہی کے ساتھ خاص ہیں، حالانکہ قیاس کے علاوہ یہ دلائل صرف فقہ کے ساتھ خاص نہیں بلکہ فقہ کے علاوہ علم کلام یعنی اصول دین کے بھی یہی دلائل ہیں، لہٰذا یہ دلائل عام ہوئے اصول فقہ اور اصول دین یعنی علم کلام کے لئے تو ایسی صورت میں ضروری تھا کہ ایسا لفظ لایا جاتا جو اس کے

عام معنی کے مناسب ہوتا، اور ماتن نے ایک ایسا ہی لفظ استعمال کیا جو عام ہے اصول فقہ اور اصول کلام کو اور وہ لفظ الشرع ہے، یہ لفظ عام ہے، جس طرح یہ اصول دین کے لئے آتا ہے اسی طرح فروع دین کے لئے بھی آتا ہے اور اصول فقہ اصول دین کی بہ نسبت فروع ہیں، اگرچہ اصول فقہ فقہ کی بہ نسبت اصول ہیں، اب الشرع کی طرف اصول کی اضافت اپنے فائدے اور معنی میں عام و تام ہوگی اور مذکور اصول کی حقیقی جہت کے ثابت کرنے میں کامل ہوگی اور اصول کی عظمت بھی پوری طرح سامنے آجائیگی۔

اَلْکِتَابُ وَالسُّنَّۃُ وَاِجْمَاعُ الْاُمَّۃِ بَدَلٌ مِنْ ثَلٰثَۃٍ اَوْ بَیَانٌ لَہٗ وَالْمُرَادُ مِنَ الْکِتَابِ بَعْضُ الْکِتَابِ وَھُوَ مِقْدَارُ خَمْسِ مِائَۃِ اٰیَۃٍ لِاَنَّہٗ اَصْلُ الشَّرْعِ وَالْبَاقِیْ قِصَصٌ وَنَحْوُھَا وَھٰکَذَا الْمُرَادُ مِنَ السُّنَّۃِ بَعْضُھَا وَھُوَ مِقْدَارُ ثَلٰثَۃِ اٰلَافٍ عَلٰی مَا قَالُوْا وَالْمُرَادُ بِاِجْمَاعِ الْاُمَّۃِ اِجْمَاعُ اُمَّۃِ مُحَمَّدٍ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ لِشَرَافَتِھَا وَکَرَامَتِھَا سَوَاءٌ کَانَ اِجْمَاعُ اَھْلِ الْمَدِیْنَۃِ اَوْ اِجْمَاعُ عِتْرَۃِ الرَّسُوْلِ اَوْ اِجْمَاعُ الصَّحَابَۃِ اَوْ نَحْوِھِمْ۔

ترجمہ پہلی دلیل کتاب، دوسری سنت تیسری اجماع امت ہے، یہ عبارت ثلثۃ سے بدل ہے یا بیان واقع ہے، اور کتاب (قرآن مجید) سے بعض کتاب مراد ہے اور وہ تقریباً پانچسو آیتیں ہیں اور یہی مقدار شریعت اسلامیہ کی اصل اور بنیاد ہے اور باقی حصے قصے اور امثال ہیں۔

وھکذا المراد من السنۃ بعضھا الخ اور ایسے ہی سنت (حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم) سے بھی سنت کے بعض حصے مراد ہیں اور وہ علماء کے قول کے مطابق تین ہزار حدیثیں ہیں اور اجماع امت سے حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی امت کا اجماع مراد ہے، اور اس کا سبب اس امت کی شرافت وکرامت ہے، خواہ یہ اجماع اہل مدینہ کا ہو یا خاندان رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرات صحابہ کرام کا یا ان کے جیسے متبعین کا

بیان لغت الامۃ جماعت، نسل انسانی کا گروہ ج اُمَمٌ۔ بَدَلٌ عوض، جوڑ، ہاتھ یا ہڈی کا درد اَبْدَالٌ وبُدَلَاءُ اور اصطلاح میں بدل اس تابع کو کہتے ہیں جو نسبت میں خود مقصود ہو جیسے زیدٌ اخوک یہاں زید مبدل منہ اور اخوک مضاف مضاف الیہ سے مل کر تابع بدل ہے، ترجمہ زید تیرا بھائی، یہاں اخوت کی نسبت میں اخوک ہی مقصود ہے، اور اس کی چار قسمیں ہیں بدل الکل من الکل، بدل الاشتمال، بدل الغلط، بدل البعض۔ تفصیل مطولات میں دیکھئے۔ بَیَانٌ صاف، روشن، فصیح کلام، بیان کی اصطلاحی تعریف یہ ہے:۔ تابع بیان تابع صفت کے علاوہ ایک تابع ہے جو متبوع کو روشن کر دیتا ہے، جیسے جاء ابو حفص عمر، میرے پاس ابو حفص یعنی عمر آئے، عمر تابع بیان ہے جس نے اپنے متبوع ابو حفص کو روشن اور واضح کر دیا ہے اور یہ تابع صفت کے علاوہ ہے، الآیۃ علامت، عبرت

قرآن کی طرف منسوب ہو تو عموماً اس سے قرآن کا ایک پورا جملہ مراد ہوتا ہے ج آی وآیات۔ القصص القصہ کی جمع ہے قصہ اسم نوع ہے بمعنی حالات، واقعات اس کی جمع اقاصص بھی آتی ہے، آلاف جمع، و، الف، بمعنی ہزار، الفر (ن، ض) الفًا اس نے اسے ایک ہزار دیا

تشریح عبارات

بدل من ثلثہ او بیان لہ سے شارح نے ترکیب کلام کی جانب اشارہ کیا ہے اگر بدل قرار دیں تو ترکیب یوں ہوگی اِنَّ مفتوحہ مشبہ بالفعل اس کا اسم منصوب اور خبر مرفوع ہوتی ہے۔ اصولَ اسمیت کی بنا پر لفظوں میں منصوب ہو کر مضاف الشرع معرف بلام عہد یا جنس لفظاً مجرور ہو کر مضاف الیہ، مضاف اپنے مضاف الیہ سے مل کر اسم ثلثۃ خبریت کی بنا پر اِنَّ کے عمل سے مرفوع ہو کر مبدل منہ (رفع لفظی ہے نہ کہ تقدیری) الکتاب معرف بلام عہد لفظوں میں مرفوع ہو کر معطوف علیہ (علت بدلیت کی ہے) واو حرف عطف جمع مطلق کے لئے اور اشتراک تفصیل حکم کے لئے۔ السنۃ معرف بلام عہد لفظوں میں مرفوع ہو کر پہلا معطوف واو حرف عطف، حسب سابق، اجماع فعل لازم لفظوں میں مرفوع ہو کر مضاف الامۃ معرف بلام عہد لفظوں میں مجرور ہو کر مضاف الیہ، یہی حقیقت میں فاعل ہے، کیونکہ افعال لازمہ کے مضافات نحویوں کی مشہور اصطلاح میں اس کے افاعیل کہلاتے ہیں، نیز تقاضائے مفعولیت یہاں نہیں ہوتا ہے، مختصر یہ کہ اجماع مضاف اپنے مضاف الیہ سے ملکر دوسرا معطوف (یاد رہے کہ اضافت معنوی ہے) الکتاب معطوف علیہ اپنے دونوں معطوفوں سے مل کر بدل کل ثلثۃ مبدل منہ اپنے بدل سے مل کر خبر اِنَّ اپنے اسم و خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ ہو کر مفرد کی تاویل میں آکر محل میں منصوب قرار پاکر اعلم کا مفعول بہ ہوا

اگر تابع بیان ہے تو اس کی مختصر ترکیب یہ ہے اِنَّ حرف مشبہ بالفعل، اصولَ الشرع مضاف ـــ مضاف الیہ سے مل کر اسم ثلثۃ معطوف علیہ (عطف بیان کے ذریعہ) الکتاب معطوف علیہ واو عاطفہ السنۃ پہلا معطوف واو عاطفہ، اجماع الامۃ مضاف مضاف الیہ سے مل کر دوسرا معطوف الکتاب معطوف علیہ اپنے دونوں معطوفوں سے مل کر تابع عطف بیان ثلثۃ معطوف علیہ اپنے تابع عطف بیان سے مل کر خبر اِنَّ اپنے اسم و خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ ہو کر حسب مذکور مفعول بہ ہوا۔

پہلی ترکیب کی بنیاد پر آپ یہ ترجمہ کیجئے اصول شرع تین ہیں ۱ کتاب ۲ سنت ۳ اجماع امت اور دوسری ترکیب کی صورت میں ترجمہ یہ ہے شریعت کے اصول تین ہیں یعنی کتاب وسنت اور امت کا اجماع،

شارح فرماتے ہیں کہ کتاب جس سے قرآن کی طرف اشارہ ہے کی محدود آیتیں دین کے اصول ہیں یعنی اول سے آخر تک پورا قرآن شریف دین کے معروف اصول کی بنیاد نہیں ہے بلکہ قرآن کی پانچ سو آیتیں ہیں جن سے شرعی احکام ثابت ہوتے ہیں، اور یہاں الکتاب سے یہی آیتیں مراد لی گئی ہیں۔

پانچ سو آیتوں کے علاوہ قرآن شریف میں واقعات اور امم کے حالات بیان کئے گئے ہیں نیز عبر و عظات

بھی اس میں ہیں جو یہاں مراد نہیں ہیں، کیونکہ بظاہر عملی زندگی میں ان سے واسطہ نہیں پڑتا اور پڑتا ہے توکم ۔
نیز سنت رسول اللہ سے حدیث شریف کا پورا دفتر مراد نہیں ہے بلکہ قرآن کی طرح یہاں بھی ایک تعداد متعین ہے اور یہ تین ہزار احادیث شریفہ ہیں جن سے اصولی علماء بحث کرتے ہیں ۔
شریعت اسلامیہ کا تیسرا اصول امت محمدیہ کا کسی مسئلے پر اجماع و اتفاق کرلینا ہے، امت محمدیہ چونکہ افضلیت و شرافت میں اور امتوں سے فائق و برتر ہے اس لئے اس کو یہ شرف بخشا گیا، کیونکہ اس امت کا ظہور انسانیت و شرافت وکرامت و اخلاقیات کی اشاعت کے لئے ہوا تھا، قرآن میں ہے کنتم خیرامۃ اخرجت للناس، تم بہترین اور افضل ترین امت ہو تم کو ناس یعنی انسانیت و شرافت کی تبلیغ و اشاعت کے لئے نمودار کیا گیا ہے، اسی صلے میں اتنا بڑا اعزاز بخشا گیا کہ اس کا اتفاق دینی حجت ہو گیا مگر اتنا یاد رہے کہ امت کا ہر کس و ناکس اجماع کا مجاز نہیں ہو سکتا، امت کا ہر گروہ اجماع کا اہل نہیں، یہاں امت کے اجماع سے امت کے لائق افراد یعنی اہل اجتہاد کا اجماع مراد لیا گیا ہے ۔
سواء کان اجماع اهل المدینة ۔ خواہ اہل مدینہ کا اجماع ہو، یہاں سے شارح چند لغو اقوال کی تردید کرنا چاہتے ہیں لیکن اسلوب ان کا ضرورت سے زیادہ اجمال لئے ہوئے ہے
کچھ لوگ کہتے ہیں کہ امت میں صرف صحابہ کا اجماع معتبر ہے، انھوں نے دلیل میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول اصحابی کالنجوم بایہم اقتدیتم اہتدیتم پیش کیا (ترجمہ) میرے رفقاء کی مثال ستاروں کی سی ہے تم جس کی بھی پیروی کرو گے صحیح راستے پر رہو گے ۔ دوسرے گروہ نے اعتقاد ظاہر کیا کہ صرف مدینہ والوں کا اجماع قابل قبول ہو سکتا ہے، انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث پیش کی ان المدینۃ تنفی خبثها کما تنفی الکیر خبث الحدید مدینہ اپنے خبث کو دور کرتا رہتا ہے جیسے لوہار کی بھٹی لوہے سے زنگ دور کردیتی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ باشندگان مدینہ کے اجماع میں خبث و فساد نہیں ہوگا لہٰذا ان کا ہی اجماع قابل اعتبار ہوگا، تیسرے فرقے نے اپنا معتقد بتلایا کہ صرف رسول اللہ کے خاندان کے لوگوں کا اجماع درست ہے، انھوں نے انی ترکت فیکم الثقلین لن تضلوا ان تمسکتم بهما کتاب اللہ تعالیٰ و عترتی حدیث شریف سے استدلال کیا اس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں، میں تم میں ایسی دو بڑی بھاری چیزیں چھوڑتا ہوں کہ جب تک تم ان کو تھامے رہو گے گمراہ نہ ہو گے ایک اللہ کی کتاب قرآن ہے، اور دوسرے میرے خاندان کے لوگ، یہ فرقہ کہتا ہے کہ خاندان رسالت کی تعیین دلیل ہے کہ اس کا ہی اجماع درست ہے، چوتھی جماعت نے بتلایا اجماع کے لئے زمانہ کا گذرنا ضروری ہے، اس لئے کہ زمانہ گذرنے سے پہلے رجوع کا احتمال رہتا ہے اور جب تک احتمال رہیگا استقرار نہ ہو پائے گا، حالانکہ اجماع میں اس کی ضرورت ہوتی ہے، لہٰذا اجماع کو اجماع جب ہی مانا جائے گا جب کہ اس اجماع پر اجماع کرنے والوں کا زمانہ گذر گیا ہو ۔

نور الانوار کے حاشیہ میں سوال وجواب کے عنوان کے تحت لغو نظریات کا بہترین جواب دیا گیا ہے وہاں فرمایا کہ ہمارے یہاں مذکور قیودات و شرائط کا اعتبار نہیں، ہمارے یہاں صرف ایک شرط ہے وہ یہ کہ اجماع کرنے والے اکابر صالح مجتہد ہوں اہل اہواء وفسق نہ ہوں کیونکہ اجماع کی حجیت میں جن دلیلوں کو پیش کیا جاتا ہے وہ مطلق ہیں ان نصوص میں یہ تفصیل کہاں ہے کہ ایک جماعت یا گروہ یا خاندان یا قریہ ومصر کے باشندوں کا اجماع تو درست ہے اور دوسری جماعت یا گروہ یا خاندان یا قریہ ومصر کے لوگوں کا اجماع درست نہیں ہے، نیز یہ بھی ان نصوص و دلائل میں نہیں ہے کہ جب تک اجماع کرنے والے مرنہ جائیں اور ان کا زمانہ ختم نہ ہوجائے اس وقت تک ان کا اجماع معتبر نہ ہوگا البتہ ہم اتنا مانتے ہیں کہ صحابہ یا اہل مدینہ یا خاندان رسول کے لئے جو احادیث پیش کی گئی ہیں وہ ان کے فضل وکمال اور کرامت وسبقت کی دلیل ہیں مگر ان کو یوں دلیل بنانا کہ ان مذکورین اسلاف کا ہی اجماع درست ہے نہ کہ اوروں کا عقل سے تعلق نہیں رکھتا، نہ ہی شریعت سے۔

مذکور تفصیل کے بعد اب شارح کی عبارت پڑھ لیجئے۔ خواہ مدینہ والوں کا اجماع ہو یا خاندان رسول کے لوگوں کا اجماع ہو یا صحابہ اور ان کے جیسوں کا اجماع ہو سب برابر ہے۔

نحو ہم سے تابعین اور تبع تابعین اور اسکے بعد قیامت تک کے صالح اور اصحاب الرائے اہل علم مراد ہیں جب جب بھی بالا شرطوں کے ساتھ اجماع ہوتے رہیں گے وہ دینی حجت ودلیل میں شمار ہوتے رہینگے، کیا دیکھتے نہیں کہ ہمارے دور میں قادیانیوں کے غیر مسلم اقلیت ہونے پر امت کے اکابرین کا اجماع واتفاق اس کی ایک اچھی مثال ہے۔

اجماع کے متعلق باقی تفصیلات ہم اسکے اپنے باب میں پیش کریں گے، وما توفیقی الا باللہ

وَالْاَصْلُ الرَّابِعُ الْقِيَاسُ اَیِ الْاَصْلُ الرَّابِعُ بَعْدَ الثَّلٰثَةِ لِلْاَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ هُوَ الْقِيَاسُ الْمُسْتَنْبَطُ مِنْ هٰذِهِ الْاُصُوْلِ الثَّلٰثَةِ وَكَانَ يَنْبَغِیْ اَنْ يُّقَيِّدَهٗ بِهٰذَا الْقَيْدِ كَمَا قَيَّدَهٗ فَخْرُ الْاِسْلَامِ وَغَيْرُهٗ لِيَخْرُجَ الْقِيَاسُ الشِّبْهِیُّ وَالْعَقْلِیُّ وَلٰكِنَّهٗ اكْتَفٰی بِالشُّهْرَةِ فَنَظِيْرُ الْقِيَاسِ الْمُسْتَنْبَطِ مِنَ الْكِتَابِ قِيَاسُ حُرْمَةِ اللِّوَاطَةِ عَلٰی حُرْمَةِ الْوَطْیِ فِیْ حَالَةِ الْحَيْضِ بِعِلَّةِ الْاَذٰی الْمُسْتَفَادَةِ مِنْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی وَلَا تَقْرَبُوْهُنَّ حَتّٰی يَطْهُرْنَ وَنَظِيْرُ الْقِيَاسِ الْمُسْتَنْبَطِ مِنَ السُّنَّةِ قِيَاسُ حُرْمَةِ تَفَاضُلِ الْجَصِّ وَالنُّوْرَةِ بِعِلَّةِ الْقَدْرِ وَالْجِنْسِ عَلٰی حُرْمَةِ الْاَشْيَاءِ السِّتَّةِ الْمُسْتَفَادَةِ مِنْ قَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلْحِنْطَةُ بِالْحِنْطَةِ وَالشَّعِيْرُ بِالشَّعِيْرِ وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ وَالْمِلْحُ بِالْمِلْحِ وَالذَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ مِثْلًا بِمِثْلٍ يَدًا بِيَدٍ وَالْفَضْلُ رِبٰوا وَنَظِيْرُ الْقِيَاسِ الْمُسْتَنْبَطِ مِنَ الْاِجْمَاعِ قِيَاسُ حُرْمَةِ

اُمِّ الْمَزْنِيَّةِ عَلٰى حُرْمَةِ اُمِّ اَمَتِهِ الَّتِيْ وَطِيَهَا اَلْمُسْتَفَادَةِ مِنَ الْاِجْمَاعِ بِعِلَّةِ الْجُزْئِيَّةِ وَالْبَعْضِيَّةِ۔

ترجمہ والاصل الرابع القیاس :۔ اور چوتھی دلیل قیاس ہے یعنی چوتھی دلیل ان تین کے بعد احکام شرع کے لئے وہ قیاس ہے جو ان تینوں سے ماخوذ ہے۔

وکان ینبغی ان یقیدہ الخ مصنف المنار کے لئے مناسب تھا کہ القیاس کو المستنبط من ھذہ الاصول الثلثۃ سے مقید کر دیتے، جس طرح امام فخر الاسلام رحمۃ اللہ علیہ نے مقید کیا ہے تاکہ قیاس شبہی اور قیاس عقلی کی تعریف سے خارج ہو جاتے لیکن مصنف رح نے شہرت پر ہی اکتفار کیا ہے۔

فنظیر القیاس المستنبط من الکتاب :۔ اور اس قیاس کی مثال جو ماخوذ ہے حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے وہ علت قدر وجنس (کے اتحاد) کی بنا پر جص اور نورہ کے تفاضل کی حرمت کو ان اشیاء ستہ کی حرمت پر قیاس کرنا، جن کی حرمت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول الحنطۃ بالحنطۃ الخ سے ثابت اور مستفاد ہے (اور حدیث رسول میں مذکور چھ چیزیں یہ ہیں) یعنی گیہوں کو گیہوں کے بدلے، جَو کو جَو کے بدلے، کھجور کو کھجور کے بدلے، نمک کو نمک کے بدلے، سونا کو سونے کے بدلے اور چاندی کو چاندی کے بدلے برابر فروخت کرو اور نقد بیچو یعنی ہاتھ در ہاتھ بیچو اور زیادتی ربٰو ہے یعنی سود ہے، جص عمارت میں لگنے والے چونے کو اور نورہ اس چیز کو کہتے ہیں جس سے بدن کے بال صاف کئے جاتے ہیں اور دوسرا قول یہ ہے کہ چونہ قلعی کو نورہ کہتے ہیں۔

ونظیر القیاس المستنبط من الاجماع الخ اور اس قیاس کی نظیر (مثال) جو اجماع سے مستنبط (ماخوذ) ہے جزئیت وبعضیت کی علت کی بنا پر ام مزنیہ (یعنی جس عورت کے ساتھ کسی نے زنا کیا ہے تو مزنیہ کی ماں کے ساتھ نکاح کے حرام ہونے کو قیاس کرنا، ام امت کے ساتھ نکاح کی حرمت پر اُم امت باندی کی ماں) صورت اس کی یہ ہے کہ ایک شخص کے پاس باندی ہے اور اس باندی کی ماں بھی ہے وہ بھی اس کی باندی ہے، اگر اس شخص نے باندی سے وطی کر لی تو اس باندی کی ماں سے جو اگرچہ اس شخص کی باندی ہے وطی جائز نہیں ہے بلکہ حرام ہے اس پر قیاس کیا گیا ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی عورت سے زنا کر لیا تو یہ اس کی مزنیہ ہو گئی جس سے اس نے زنا کیا ہے اگر یہ زانی چاہے کہ میں مزنیہ کی ماں سے نکاح کر لوں تو نکاح نہیں کر سکتا، کیونکہ زنا کرنے کے بعد مزنیہ اگرچہ اجنبیہ ہے مگر جزئیت وبعضیت کا رشتہ خواہ بطریق حرام سہی قائم ہو گیا ہے اس لئے مزنیہ کی ماں سے نکاح کرنا حرام ہے۔

بیان لغات القیاس کسی چیز کو اس کے نمونہ پر اندازہ کرنا جیسے بولتے ہیں قاس الثوب بالمتر یعنی کپڑے کے حصوں کا میٹر سے اندازہ کرنا، نیز برابری کے لئے اس کو استعمال کرتے ہیں جیسے زید لایقاس بعمرو زید عمرو کے برابر قرار نہیں دیا جا سکتا، یہ معنی اندازہ کے

مفہوم میں داخل ہے کیونکہ کسی چیز کا اسکے نمونہ پر اندازہ کرنا، نمونہ اور اس چیز کے درمیان برابری ثابت کرنا ہے ۔ الرّابع :- اسم فاعل بمعنی چوتھا، چوتھی۔ رَبَعَتْ عَلَيْهِ الْحُمّٰى اسے چوتھے دن بخار آتا ہے (ف) رَبَعَ، مصدر الرَّبِيْعُ الرَّابِعُ نہایت سرسبز موسم بہار۔ المُسْتَنْبَط۔ اسم مفعول (استفعال) استنباط سے، کنویں سے پانی نکالنا، بولتے ہیں اِسْتَنْبَطْتُ یعنی اِسْتَخْرَجْتُ الْمَاءَ مِنَ الْعَيْنِ. نیز کہتے ہیں زید نبط الماء من العین جب کوئی کنویں سے پانی نکالے، یہاں اس کا مرادی معنی مستعمل ہوتا ہے وہ یہ کہ استنباط دلائل سے مسائل برآمد کرنے کے لئے بولا جاتا ہے اس کے مرادی اور لغوی معنی میں اچھی مشابہت تھی جس کی وجہ سے استعمال ہونے لگا اس لفظ کو مرادی معنی کے لئے مستعار لے لیا گیا ہے کیونکہ جس طرح کنویں سے پانی نکالنے میں آدمی کا سانس اکھڑنے لگتا ہے اور اس کو گراں بار محنت اٹھانی پڑتی ہے، اسی طرح جب آدمی اپنی بھری ہوئی ذہنی توانائی اور پوری دماغی طاقت سے نصوص سے معانی تک پہنچتا اور حوادث سے ان کی تدابیر تک رسائی حاصل کرتا ہے تو اس کو بھی بے پناہ کلفت و محنت اٹھانی پڑتی ہے ۔

بادی النظر میں ایک سوال پیدا ہوتا ہے وہ یہ کہ پھر تو استخراج کا مشہور و متداول لفظ استعمال کرنا مناسب تھا جب کہ معناً دونوں میں اتحاد مفہوم ہوتا ہے، بایں ہمہ لفظ استخراج کو نظر انداز کر کے کلمہ استنباط کیوں لایا گیا، اس کا جواب یہ ہے کہ معناً اتحاد کا لفظ تو غلط ہے، رہی بات استنباط لانے کی تو اس میں جس محنت و مشقت و کلفت کی جانب اشارہ ہو جاتا ہے وہ استخراج میں نہیں ہو پاتا، اور اسکے لانے میں یہی اشارہ مدنظر تھا تاکہ معلوم ہو جائے کہ جن نصوص سے علماء نے شرعی معانی اور مرادیں ظاہر کی ہیں ان میں انھیں بڑے پاپڑ بیلنے پڑے ہیں اسی جانفشانی اور فنا فی الاستنباط کی بدولت ہمارے ان اکابر علماء کی اقدار اگلی نسلوں کے لئے نشان راہ ہیں اور نصوص میں انہماک نے ان کی عزتوں کو چار چاند لگادیئے اور ان کے مراتب امت کے ہر طبقے کے مراتب سے بدرجہا بلند ہو گئے (اللہ ان اکابرین و مشائخ دائمہ پر انوار کی بارش فرمائے آمین)، نیز استنباط لانے سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ جس طرح جسم و ظاہر کی زندگی پانی سے برقرار ہے ٹھیک اسی طرح روح اور دین کی زندگی علم کے فیض سے باقی ہے ۔

(القید :- رسی، یا زنجیر یا کوئی اور دوسری چیز جس سے جانور کو باندھتے ہیں تاکہ بھاگنے نہ پائے اور اصطلاح میں قید لانا کسی چیز کا اپنی جنس سے بھاگنے یا شامل ہونے سے روک دینا ہے، یا اس کی جنس کو اسکے ساتھ شمول و دخول سے باز رکھنا، نیز مصنف کا اپنی مراد کو متعین کرنا، قید لگانا کہلاتا ہے اس کا تقابل اطلاق سے کیا جاتا ہے یُقَيِّدُ تقیید (تفعیل) سے مصنف کا اپنے کلام کی غرض اور اس کے مرادی معنی کو متعین کر دینا جہاں اطلاق ممکن ہوگا وہیں تقیید بھی ممکن ہو سکے گی۔ الشبھی کسی چیز کی طرح، ایک جیسی دو چیزوں کے لئے تقریبا بولتے ہیں۔ اکتفی (افعال) اکتفاء قناعت کرنا۔

بے نیازی ظاہر کرنا ۔ الاذی گندگی ۔ الجص گچ ، چونا جصص البناء ، مکان میں سفیدی کرنا ، گچ کرنا ۔ النورۃ چونے کا پتھر ۔ القدر کا مرادی معنی ، ناپ یا وزن میں آنے والی چیزیں ۔ مزنیۃ ۔ زنا کی گئی عورت ، اسم مفعول واحد مؤنث زنی یزنی (ض) زنا سے مرمیۃ کے وزن پر ام مزنیۃ زنا کی گئی عورت کی ماں ۔

تشریح عبارات مصنف نے چاروں دلیلوں میں کتاب کو مقدم رکھا اس کی وجہ یہ ہے کہ شریعت میں کتاب اللہ مطلق اصل ہے یعنی ہر لحاظ سے اصل ہے ، دوسرے درجہ میں سنت رسول اللہ کو ذکر کیا ، وجہ یہ تھی کہ اس کا دلیل وحجت ہونا کتاب اللہ سے ثابت تھا اور اجماع کو ان دونوں سے مؤخر کر دیا ، اس لئے کہ اجماع کا موجب و دلیل ہونا انھیں دونوں پر موقوف تھا ، یہ ان کے درجے کا فرق ہے مگر اپنے درجے کے فرق کے باوجود چونکہ یہ احکام کے ثابت کرنے کی قطعی دلیلیں تھیں یعنی حکم ثابت کرنے میں کسی موقوف علیہ کی محتاج نہیں تھیں اس لئے انھیں قیاس پر مقدم کر دیا گیا اور اسے مؤخر کر دیا گیا ، کیونکہ قیاس حکم ثابت کرنے میں موقوف علیہ یا مقیس علیہ کا محتاج تھا ، اسی لئے مصنف نے اس کو الاصل الرابع کہہ کر الگ ذکر کیا ہے ۔

ماتن نے اپنی شرح کشف الاسرار میں اس عبارت پر اعتراض کیا ہے ، فرماتے ہیں اگر قیاس واقعی اصل تھی تو اصول الشرع میں ثلثۃ کے بجائے اربعۃ ذکر کرتے الکتاب والسنۃ واجماع الامۃ کے بعد القیاس کا اضافہ کرتے ، اگر آپ نے ایسا نہیں کیا تو الاصل الرابع کیوں قرار دے رہے ہیں

جواب یہ ہے کہ قیاس ہم بندوں کی نسبت سے اصل ہے کیونکہ فرع میں ہم اسی کی طرف حکم منسوب کرتے ہیں ، اس لئے ہم نے الاصل الرابع کہا ، اور حقیقت میں قیاس اصل نہیں ہے ، کیونکہ قیاس کا دوسرا نام رائے ہے اور احکام ثابت کرنے میں رائے کے لئے کوئی گنجائش نہیں ہے ۔ یہ تم بھی جانتے ہو کہ حکم اللہ کی جانب سے ہوتا ہے اور یہ اسی ذات کی جانب منسوب ہے اور اللہ اپنے حکم میں کسی کو شریک نہیں کر سکتا ۔ اس لئے قیاس اصل نہیں ہو سکتا بلکہ یہ فرع ہے ان نصوص کی جن پر قیاس کی بنیاد قائم ہوتی ہے یعنی جن نصوص سے قیاس مستنبط ہوتا ہے وہ اصل ہیں ، قیاس ان کی فرع ہے ، وہ نصوص کتاب ، سنت ، اجماع ہیں ، اس لئے ہم نے اصول الشرع اربعۃ نہیں کہا ۔

شارح علامہ جیون جون پوری نے وکان ینبغی کہہ کر ماتن پر اعتراض کیا ہے ، ماتن نے قیاس کی مطلق تعریف کی ہے جس سے وہم ہوتا ہے کہ قیاس جس قسم کا بھی ہوگا وہ شریعت کی اصل قرار پائیگا ، اور قیاس کی چار قسمیں مشہور ہیں ، پہلی قسم قیاس مؤثر ، اسی کو قیاس شرعی اور قیاس معروف بھی کہتے ہیں ، یہ وہ قیاس ہے جس کی اصل و فرع میں ایک مشترک اور مؤثر معنی پایا جائے ۔ دوسری قسم قیاس لغوی ، یہ وہ قیاس ہے جس میں لغوی معنی کی مناسبت کے ذریعہ کسی کلمہ کا معنی ایک جگہ سے دوسری جگہ مراد لیا جائے جیسے کلمۂ خمر (نشہ اور شراب کا معنی) چھپانا ہے کہ شراب عقل کو چھپا دیتی ہے اسی عقل کے مخامرہ کی وجہ سے مناسب ہے کہ ان تمام پینے کی چیزوں کو حرام قرار دیں جو نشہ آور ہیں اور ان میں عقل کا چھپایا جانا

موجود ہے اس کو قیاس مناسب بھی کہتے ہیں، تیسری قسم قیاس شبہ ، یہ وہ قیاس ہے جس میں شریعت کے حکموں کے اندر اصل اور فرع کے درمیان ظاہر اور صورت کے لحاظ سے مشابہت پائی جاتی ہو اس قیاس کے لئے ضروری ہے کہ فرع ایسی دو اصلوں کے درمیان گردش کر رہی ہو کہ ایک تو تین وصفوں میں مشابہت رکھتی ہو اور دوسری صرف دو وصفوں میں مشابہت کی حامل ہو، اس صورت میں فرع کا حکم اس اصل سے جوڑ دیا جاتا ہے جو دونوں میں مشابہت کے اندر بڑھی ہوئی ہو اور وہ تین وصفوں میں مشابہت رکھنے والی اصل ہے، ہم اس کی مثال میں غلام کو پیش کرتے ہیں یہ آزاد انسان سے اس اعتبار سے مشابہت رکھتا ہے کہ یہ بھی آدمی ہے، یہ بھی مخاطب ہے، آزاد کی طرح اس سے بھی ثواب اور عقاب متعلق ہیں اور حیوانات اور جانوروں سے اس معنی کر مشابہت رکھتا ہے کہ جس طرح وہ مال متقوم ہیں یہ بھی مال متقوم ہے، ان کو بیچا جا سکتا ہے اسے بھی بیچا جا سکتا ہے، یہاں حکم اسی معنی سے ملحق ہوگا جو زائد اوصاف میں مشابہت رکھتی ہے، چوتھی قسم قیاس طرد، یہ وہ قیاس ہے جس کے اندر اصل اور فرع میں مطرد معنی پایا جاتا ہو، اس کا مطلب یہ ہے کہ معلل حکم کی علت بیان کردی جائے، تو وہ چیز لازم آجائے جو اس معلل حکم کو لازم آجاتی ہے جیسے امام علی بن محمد الشہیر بفخر الاسلام نے اس کی یہ مثال دی ہے سر کے مسح کے بارے میں یہ کہنا کہ یہ وضو کا رکن ہے اور وضو کے ارکان جیسے چہرہ، ہاتھ وغیرہما کا تین تین مرتبہ دھونا مسنون ہے۔ لہذا سر کا مسح بھی تین مرتبہ مسنون ہونا چاہئے، یہ قیاس منطقیوں کے مباحث حجت کی پہلی قسم قیاس کی ایک متبادل یا تقریباً وہی شکل ہے، کیونکہ ان کے یہاں قیاس اس قول کو کہتے ہیں جو ایسے چند قضایا و مقدمات سے بنا ہو کہ اگر ان کو مان لیا جائے تو لامحالہ ایک دوسرے قول کا ماننا لازم ہوجائے گا جیسے یہ مثال، عالم حادث ہے کیونکہ وہ تغیر پذیر ہے اور ہر تغیر پذیر حادث ہے اس سے لازم آیا کہ عالم بھی حادث ہے۔

ماتن کے قول الاصل الرابع القیاس "چوتھی اصل قیاس ہے" سے مفہوم ہوتا ہے کہ قیاس کے اندر اس کی مذکورہ بالا چاروں قسمیں داخل ہیں، حالانکہ احناف کے نزدیک ایسا نہیں ہے اس لئے کہ امام اعظم ابوحنیفہ اور ان کے رفقاء نے تصریح فرمادی کہ قیاس شبہ اور قیاس لغت یا مناسبت باطل ہیں قیاس طرد میں ائمہ احناف مختلف الرائے ہیں بعض تو فرماتے ہیں کہ یہ درست ہے مگر یہ قول خود درست نہیں ہے اور اکثر احناف نے اس کا بھی انکار فرمادیا ہے، ابو زید کبیر علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ قیاس موثر یعنی شرعی تو حجت ہے مگر باقی تینوں حجیت اور دلیل نہیں بن سکتے، اور امام فخر الاسلام علی بن محمد البزدوی علیہ الرحمہ نے تو طردیت کے دفع درد کے لئے مستقل ایک باب قائم فرمایا ہے۔

حاصل کلام یہ کہ قیاس شرعی کے علاوہ کوئی قیاس ہمارے نزدیک معتبر نہیں ہے لہذا ماتن کو القیاس کے بعد المستنبط من هذه الاصول الثلثة کی قید بڑھا دینی چاہئے تھی اس لئے کہ تینوں مذکور

اصول سے نکلنے والا قیاس وہی ہے جو قیاس شرعی کہلاتا ہے اور حنفی ائمہ اسی کو معتبر سمجھتے ہیں، اس قید سے ان لوگوں کے مذہب کی تردید ہو جاتی ہے جو شرعی قیاس کے علاوہ مذکورہ تینوں قیاسوں کو بھی دلیل مانتے ہیں جیسا کہ امام موصوف فخر الاسلام بزدوی علیہ الرحمہ نے اپنی معرکۃ الآرا کتاب اصول بزدوی میں قیاس کی تعریف فرماتے ہوئے اس قید کو ملحوظ رکھا ہے، فرماتے ہیں والاصل الرابع القیاس بالمعنی المستنبط من ھذہ الاصول چوتھی اصل قیاس ہے، اس لحاظ سے کہ وہ انھیں اصول سے مستنبط ہیں۔

شارح نکتہ اکتفی سے ماتن کا دفاع کر رہے ہیں، اس دفاع کو آپ اعتراض کا جواب کہہ لیں، یا عذر سمجھ لیں، فرماتے ہیں کہ قیاس مطلق بولنے سے اسی قیاس کی طرف ذہن دوڑے گا جو مشہور ہے اور تمام اہل علم جانتے ہیں کہ قیاس کی شہرت یافتہ قسم وہی ہے جسے مؤثر قیاس یا شرعی قیاس کہا جاتا ہے، یہ چونکہ مشہور تھا اس لئے ماتن نے اس کی شہرت پر قناعت کرتے ہوئے مستنبط کی قید بڑھانے سے بے نیازی کا مظاہرہ کیا۔

ہمارے حنفی ائمہ واکابرین کے یہاں وہی قیاس معتبر ہے جو شرعی ہے یعنی جو تینوں اصول کتاب سنت یا اجماع میں سے کسی ایک سے نکل رہا ہو اور شارح فنظیر القیاس سے سب کی مثال بیان کر رہے ہوں۔

فرماتے ہیں کتاب اللہ سے مستنبط قیاس، لواطت کے حرام ہونے کا قیاس ہے، کتاب اللہ میں ایک اصل ہے وہ یہ کہ حیض کی حالت میں اللہ نے وطی یعنی ہم بستری حرام کر دی " فرمایا یسئلونك عن المحیض قل هو اذیً فاعتزلوا النساء ولا تقربوهن حتیٰ یطهرن یہ لوگ آپ سے حیض کے متعلق دریافت کرتے ہیں، آپ بتلائیے کہ وہ گندگی ہے لہذا تم عورتوں سے دور رہو اور جب تک وہ پاک نہ ہولیں ان کے قریب مت جاؤ،، حالانکہ اپنی بیوی سے وطی جائز تھی مگر اس کی علت (معنی موثر) یہ بتلائی کہ حیض گندگی ہے اس لئے اس حالت میں وطی حرام ہوگی، یہ حکم منصوص ہے اس کی حرمت اصل یعنی کتاب اللہ سے ثابت ہے، اب اسی سے ہم لواطت کی حرمت نکالتے ہیں اس معنی کر کہ لواطت پاخانہ کے مقام میں کی جاتی ہے، اور سب جانتے ہیں کہ پاخانہ کی جگہ یعنی دبر گندی جگہ ہے، لہذا یہ بھی حرام ہوگی، یہ ہے مقیس (جسے قیاس کیا گیا) اس کی حرمت قیاس سے ثابت ہے، اور سنت یعنی حدیث سے مستنبط قیاس کی مثال گچ اور چونے میں سود کے جاری ہونے اور بڑھوتری کے حرام ہونے کا قیاس ہے[1]۔ سنت (حدیث) میں ایک اصل ہے وہ یہ کہ چھ چیزوں میں جب لین دین ہو تو برابر سرابر ہو، ہاتھ در ہاتھ ہو اور کمی بیشی نہ ہو اگر کمی بیشی یعنی تفاضل ہوا تو یہ سود ہوگا جو حرام ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا الحنطة بالحنطة والشعیر بالشعیر والتمر بالتمر، والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلاً

---

[1] مثلاً ایک بوری چونے کے بدلے دو بوری لینا یا دینا سود میں داخل ہے اور یہ حرام ہے۔

بمثل یدا بید والفضل ربوا۔ تم گیہوں کا گیہوں کے بدلے، جَو کا جَو کے بدلے، کھجور کا کھجور کے بدلے، نمک کا نمک کے بدلے، سونے کا سونے کے بدلے اور چاندی کا چاندی کے بدلے جب تبادلہ کرو اور خرید و فروخت کرو تو لینے اور دینے میں برابری کا خیال رکھو، نیز ادھار نہ ہو اور فضل اور بڑھوتری نہ ہونے پائے کیونکہ یہ سود ہے) یہاں سے معلوم ہوا کہ جب ایک ہی جنس کی چیز ہو جیسے گیہوں گیہوں کے بدلے یا جو وغیرہ اور وہ قدری چیز ہو، یعنی تول کر یا ناپ کر فروخت کی جاتی ہو تو ایسی ہم جنس وہم قدر چیز میں لین دین برابری کے ساتھ کیا جائے مثلاً ایک کلو گیہوں کے بدلے ایک ہی کلو گیہوں دیا یا لیا جائے زیادہ کم اگر ہو گیا تو حرام ہوگا، اور حرمت کی علت (وہ معنی جس کی وجہ سے یہ حرمت آئی) چیز کا قدری اور جنسی ہونا ہے، یہ حکم منصوص ہے اس کی حرمت اصل یعنی سنت سے ثابت ہے، اب اسی سے ہم گچ اور چونے کی حرمت نکالتے ہیں، ہم کہتے ہیں کہ گچ یا چونا قدری چیزیں تول سے یا ناپ سے انکا تبادلہ کیا جاتا ہے اور جب گچ گچ کے بدلے یا چونا چونے کے بدلے بدلا جائے تو یہ ہم جنس بھی ہو جائیں گے، لہٰذا یہاں قدر و جنس میں مشترک ہونا پایا گیا اور یہ سب جانتے ہیں کہ جو چیز قدر و جنس میں متحد ہو اس میں کمی بیشی حرام ہوتی ہے، لہٰذا گچ اور چونے کے باہمی تبادلے میں بھی کمی بیشی حرام ہوگی، گچ اور چونے کی حرمت مقیس (جیسے قیاس کیا گیا) ہے اس کی حرمت قیاس سے ثابت ہے، اور اجماع سے مستنبط قیاس کی مثال زنا کی گئی عورت کی ماں کے حرام ہونے کا قیاس ہے، اجماع میں ہمیں ایک اصل ملتی ہے" وہ یہ کہ جس باندی سے اس کے آقا نے ہمبستری کرلی ہے، اس کی ماں سے آقا کے لئے عورت مرد کے تعلقات رکھنا حرام ہے، اس پر اجماع ہوگیا" یہاں سے ہمیں معلوم ہوا کہ جب جز اور بعض کا معنی پایا جائے گا تو وہاں حرمت آجائے گی، جیسے باندی اپنی ماں کا جز ہے، اور بعض بھی، لہٰذا باندی سے جس کا عورت مرد کا تعلق ہو گیا ہے، اس کی ماں اس کے لئے حرام ہو گئی، یہاں حرمت کی علت (یعنی جس بات نے حرام ہونے میں اثر کیا) جز اور بعض کا پایا جانا ہے، یہ حکم منصوص ہے اس کی حرمت اصل یعنی اجماع سے ثابت ہے، اب اسی سے ہم اس عورت کی ماں کی حرمت نکالتے ہیں جس سے زنا کیا گیا ہے، ہم کہیں گے کہ زنا کی گئی عورت اپنی ماں کا جز اور بعض ہے، اور یہ معلوم ہے کہ جہاں جزء اور بعض کا معنی یا وصف پایا جائے وہاں حرمت آجاتی ہے لہٰذا جس نے کسی عورت سے زنا کیا اس کی بھی ماں اس زانی کے لئے حرام ہوگی، زنا کی گئی عورت کی ماں کی حرمت مقیس (جس کو قیاس کیا گیا) ہے اس کی حرمت قیاس سے ثابت ہے۔

وَاِنَّمَا اَوْرَدَ بِهٰذَا النَّمَطِ وَلَمْ يَقُلْ اِنَّ اُصُوْلَ الشَّرْعِ اَرْبَعَةٌ اَلْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ وَالْاِجْمَاعُ وَالْقِيَاسُ لِيَكُوْنَ تَنْبِيْهًا عَلٰى اَنَّ الْاُصُوْلَ الْاَوَّلَ قَطْعِيَّةٌ وَالْقِيَاسُ ظَنِّيٌّ وَهٰذَا بِاِعْتِبَارِ الْاَغْلَبِ وَالْاَكْثَرِ وَاِلَّا فَالْعَامُّ الْمَخْصُوْصُ مِنْهُ الْبَعْضُ وَخَبَرُ الْوَاحِدِ ظَنِّيٌّ وَالْقِيَاسُ

بِعِلَّةٍ مَنْصُوصَةٍ قَطْعِيٌّ وَلِاَنَّهٗ لَمَّا قَالَ وَالْاَصْلُ كَانَ رَدًّا عَلٰى مُنْكِرِي الْقِيَاسِ قَصْدًا وَصَرِيْحًا وَلَمَّا قَالَ الرَّابِعُ كَانَ دَالًّا عَلٰى اَنَّ مَرْتَبَتَهٗ بَعْدَ الْاُصُوْلِ الثَّلٰثَةِ. فَمَا دَامَ كَانَ الْحُكْمُ مَوْجُوْدًا فِيْ وَاحِدٍ مِّنَ الثَّلٰثَةِ لَمْ يُحْتَجْ اِلَى الْقِيَاسِ ثُمَّ لَا بَاْسَ اَنْ يَّكُوْنَ هٰذِهِ الْاُصُوْلُ فُرُوْعًا لِشَيْءٍ اٰخَرَ لِاَنَّهَا كُلَّهَا اُصُوْلٌ بِالنِّسْبَةِ اِلَى الْحُكْمِ فَالْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ فَرْعٌ لِلتَّصْدِيْقِ بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ وَالْاِجْمَاعُ فَرْعٌ لِلدَّاعِيْ وَالْقِيَاسُ فَرْعٌ لِلثَّلٰثَةِ۔

ترجمہ وانما اورد بہذا النمط الخ اور مصنف المنار نے چاروں اصولوں کو اسی طرز پر بیان فرمایا ہے (یعنی تین اصول ایک ساتھ اور قیاس کو علیحدہ والرابع القیاس کہہ کر بیان کیا ہے، اور اس طرح نہیں بیان کیا کہ اصول شرع کے چار ہیں، کتاب، سنت، اجماع اور قیاس اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ مصنف نے آگاہ کرنا چاہا ہے کہ تین اصول (کتاب، سنت اور اجماع) قطعی ہیں اور قیاس یعنی چوتھا اصول ظنی اور غیر یقینی ہے تین اصول کا قطعی اور قیاس کا ظنی غیر یقینی ہونا اکثری اور اغلب ہے۔

والا فالعام المخصوص منہ البعض:۔ ورنہ تو کتاب اللہ میں عام مخصوص البعض ظنی ہوتا ہے قطعی نہیں ہوتا، اسی طرح سنت میں حدیث رسول جو کہ خبر واحد ہو وہ بھی ظنی ہے قطعی نہیں

والقیاس بعلۃ منصوصۃ قطعی:۔ ایسے ہی وہ قیاس جس کی علت منصوص ہو وہ ظنی نہیں بلکہ قطعی ہوتا ہے اس لئے کلی فیصلہ قطعی یا ظنی ہونے کا نہیں دیا جاسکتا۔

ولانہ لما قال والاصل الخ اور قیاس کو علیحدہ بیان کرنے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ جب مصنف نے والاصل کہا تو منکرین قیاس پر صراحت کے ساتھ رد ہوگیا، اور جب مصنف نے الرابع کہا تو معلوم ہوا کہ قیاس کا درجہ پہلے تین کے مقابلے میں چوتھا درجہ ہے اور ان تین کے بعد ہے لہذا جب تک ان تین میں حکم موجود ہوگا اس وقت تک قیاس پر عمل کرنے کی احتیاج نہیں ہے۔

ثم لاباس بانہ یکون ھذہ الاصول لشئ اخر الخ پھر اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ یہ اصول کسی دوسری چیز کے لئے فروع ہوں، اس لئے کہ یہ سب کے سب بہ نسبت حکم کے اصول ہیں پس کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ دونوں اللہ اور اسکے رسول کی تصدیق کی فرع ہیں اور اجماع داعی کی فرع ہیں، اور قیاس ان تینوں کی فرع ہے۔

بیان لغات اَوْرَدَ (افعال) ایراد پیش کرنا، تصریح کرنا، ذکر کرنا۔ النمط طریقہ، روش قسم، طرز، بولتے ہیں علی ھذا النمط اس طریقہ پر یا طرز پر لیس عندہ نمط من الخیر بھلائی کی کوئی قسم اسے حاصل نہیں ھم علی نمط واحد وہ ایک ہی طرح کے یا روش کے

یا قماش کے ہیں، جمع اَنمُطْ نَمَّطَ (تفعیل) بکذا او علی کذا رہبری کرنا اَنماط، وہ لوگ جن کا معاملہ ایک ہو۔ قطعیۃٌ اسم منصوب، معنی یقینی، جس میں شبہ کی مجال نہ ہو ظنی اسم منصوب، معنی وہ جو یقینی نہ ہو، وہ جو شک کا تاثر رکھتا ہو رَدٌّ علی احد تردید کرنا۔

تشریح عبارات

شارح ماتن کی عبارت "والاصل الرابع القیاس الخ" کی توجیہ فرما رہے ہیں ماتن نے بعض جلیل القدر اصولی علماء کے برعکس یہاں منفرد اسلوب اپناتے ہوئے تینوں اصولوں (کتاب، سنت، اجماع) کو ایک ساتھ بیان کیا اور قیاس کو الگ لائے، موصوف نے اعلموا ان اصول الشرع اربعۃ الکتاب والسنۃ والاجماع والقیاس" نہیں کہا بلکہ تینوں اصول اور قیاس کی ایسی تعبیر کی گئی جس سے اصول ثلثہ اور قیاس کے اصل ہونے میں فرق پیدا ہوگیا، علامہ جیون کہتے ہیں ماتن نے یہ طرز چند باتوں کی طرف اشارہ کرنے کے لئے اختیار فرمایا ہے، پہلی بات مخاطب کو انتباہ دینا ہے کہ پہلے تینوں اصول قطعی اور یقینی ہیں اور قیاس ظنی ہے، تینوں اصولوں کا قطعی اور یقینی اور قیاس کا ظنی ہونا کلی نہیں ہے بلکہ اکثر اور بیشتر ایسا ہوتا ہے کہ اصول ثلثہ قطعی اور قیاس ظنی ہوتا ہے، بعض مرتبہ تینوں اصول ظنی ہوتے ہیں، اور قیاس قطعی ہوجاتا ہے، مثلاً وہ عام جو کتاب اور سنت سے ثابت ہو قطعی ہوگا مگر جب اس قطعی عام کے بعض افراد خاص کرلئے جائیں تو یہی قطعی ظنی بن جائے گا، اس کو قرآن شریف کی اس آیت سے سمجھئے اَحَلَّ اللّٰہُ الْبَیْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا، اللہ تعالیٰ نے بیع (خرید وفروخت) کو جائز رکھا اور ربوا (سود) کو ناجائز قرار دیا، آیت بالا میں البیع کا لفظ عام ہے، اس کا عام ہونا یوں ظاہر ہوا کہ اس پر الف لام جنسی داخل ہے جو بتلا رہا ہے کہ بیع میں عموم ہے ہر طرح کی بیع جائز ہے، مگر اللہ رب العزت نے ربوا کو اس سے خاص کر کے حرام قرار دیا اس سے ہمیں معلوم ہوا کہ البیع اپنے عموم پر باقی نہیں رہا اور جو عام اپنے عموم پر باقی نہ رہے وہ ظنی ہوجاتا ہے، مذکور عام کتاب اللہ سے ثابت ہوا تھا اور معلوم ہے کہ کتاب اللہ قطعی اصل ہے مگر بعض افراد کو خاص کرلئے جانے کے بعد کتاب اللہ جو قطعی اصل تھی، قطعی نہ رہی بلکہ ظنی ہوگئی، یہی بات اس عام میں بھی پائی جائے گی جو حدیث سے ثابت ہو اور اس کے بعض افراد خاص کرلئے جائیں، گو حدیث ایسی اصل ہے جو قطعی ہے مگر بعض افراد کے خاص کرلئے جانے کی وجہ سے یہ اصل ظنی ہوجاتی ہے۔[1] لہٰذا واضح ہوگیا کہ کتاب اللہ سنت رسول اللہ کا قطعی الاصل ہونا دائمی نہیں بلکہ اکثری ہے، اسی طرح خبر واحد ظنی ہے ماتن نے اپنی کتاب میں آگے چل کر بیان کیا ہے کہ خبر واحد اس حدیث کو کہتے ہیں جسے ایک یا دو راوی یا اس سے زیادہ روایت کررہے ہوں جب خبر واحد کا مشہور اور متواتر سے کم درجہ ہونا واضح ہوگیا تو اس میں عدد کی قید کا اعتبار نہ کیا جائے گا، خبر واحد بلاشبہ حدیث ہے اور حدیث جیسا کہ معلوم ہے قطعی اصل

---

[1] جیسے صاحب شاشی، کذا فی حاشیۃ نور الانوار ١٢

ہے، مگر یہی حدیث جب شہرت اور تواتر کی حدوں تک نہ پہونچے اور اس کے راویوں کی تعداد وہی ہو جسے ہم نے ذکر کیا تو یہ قطعی باقی نہ رہ کر ظنی ہوجاتی ہے۔ معلوم ہوا کتاب وسنت (حدیث کا) قطعی الاصل ہونا، دوام کے ساتھ خاص نہیں بلکہ بعض مرتبہ یہی قطعی اصلیں بن جاتی ہیں، اور وہ اصل جو ظنی ہو قطعی بن جاتی ہے جیسے قیاس اصل ہے (اور) ظنی اصل ہے مگر یہی ظنی اصل منصوص علت کی وجہ سے قطعی اصل بن جائے گی، منصوص علت کا معنی یہ ہے کہ مقیس علیہ میں جو علت پائی جارہی ہو وہی علت مقیس یعنی فرع میں موجود ہو اسی کو علت منصوصہ کہتے ہیں اور علت منصوصہ کی وجہ سے قیاس قطعی ہوجاتا ہے اس کی مثال ہم پہلے بیان کرچکے ہیں، مختصراً دوبارہ بیان کرتے ہیں، لواطت کے حرام ہونے کو حیض کی حالت میں ہمبستری کے حرام ہونے پر گندگی کی علت کی وجہ سے قیاس کرنا، یہ گندگی کی علت اللہ رب العزت کے فرمان قُلْ هُوَ اَذًى (آپ بتلادیجئے کہ حیض گندگی ہے) میں موجود ہے اذیٰ کا لفظ نص یعنی کتاب اللہ میں آگیا اور یہی اذیٰ (گندگی) لواطت یعنی مقیس میں موجود ہے جسے ہم فرع کہتے ہیں، لہذا یہ قیاس منصوص علت پر مبنی ہوا، یہیں سے واضح ہوگیا کہ قیاس ظنی الاصل ہونے کے باوجود علت منصوصہ کے سبب یقینی اور قطعی ہوجاتا ہے، معلوم ہوا کہ قیاس کا ظنی ہونا دائمی نہیں بلکہ اکثری ہے یعنی گاہے گاہے قیاس یقینی ہوجاتا ہے، شارح نے اپنی بات کی دلیل پیش کردی کہ تینوں اصول اکثر وبیشتر یقینی اور کبھی کبھی ظنی ہوتے ہیں اور قیاس زیادہ تر ظنی اور کبھی کبھی یقینی ہوتا ہے۔

ماتن نے اپنے منفرد اسلوب سے مخاطب کو جو دوسری بات بتلائی اس کی طرف شارح وَلِاَنَّہٗ لَمَّا قَالَ وَالْاَصْلُ الخ کہہ کر متوجہ ہورہے ہیں، فرماتے ہیں، قیاس کی تعریف میں الاصل لاکر مصنف نے ان لوگوں کے اقوال کو رد کیا ہے جو قیاس کو نہیں مانتے اور قیاس کو شریعت کی ایک اصل ماننے سے انکار کرتے ہیں، ماتن نے تعریف میں الاصل لاکر، کھلے بندوں اور بالقصد قیاس کا انکار کرنیوالوں کا رد کردیا، الاصل، کے بعد متصلاً الرابع لاکر واضح کردیا کہ قیاس کا چوتھا درجہ ہے، پہلا درجہ کتاب اللہ کا، دوسرا درجہ سنت رسول اللہ کا تیسرا درجہ اجماع کا اور چوتھا قیاس کا ہے اس کا مطلب یہ ہوا کہ تینوں، کتاب سنت اور اجماع میں سے کسی ایک میں جب تک حکم پایا جائیگا تب تک قیاس کی طرف رخ نہ کیا جائیگا، اور نہ ہی قیاس کی ضرورت پڑیگی البتہ اگر تینوں اصولوں میں سے کسی ایک میں حکم موجود نہ ہو تو قیاس کا تعاون لیا جائیگا، ایسی صورت میں قیاس ہی کے ذریعہ حکم ظاہر کیا جائیگا۔

ماتن کے بیان سے ثابت ہوگیا کہ کتاب، سنت، اجماع اور قیاس اصول ہیں اور ان کے ذریعے ثابت اور ظاہر ہونے والے حکم فروع ہیں مگر ایک اعتراض وارد ہوگا وہ یہ کہ کتاب کے متعلق بتلایا جاتا ہے کہ یہ فرع ہے اسکی اصل تصدیق باللہ یعنی اللہ رب العزت کو ماننا ہے، منشا یہ ہیکہ اللہ رب العزت نے کتاب کو نازل کیا تو اللہ تعالیٰ اصل قرار پائے اور کتاب اس اصل کی فرع ٹھہری، یہی بات سنت کے متعلق بتلائی گئی، سنت فرع ہے اور اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا ماننا اصل ہے یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اصل ہے آپ ہی سے حدیثیں صادر ہوئی ہیں لہذا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اصل ثابت ہوئے اور سنت (حدیث) آپ کی فرع ثابت ہوئی یہی بات

اجماع کے متعلق بتلائی گئی کہ اجماع فرع ہے اسکی اصلی وہ دلیل ہے جو اجماع کا باعث ہوا اور اجماع سے پیشتر وہ واقع اور ظاہر ہوا ایسی دلیل کو اصولیوں کی زبان میں داعی کہتے ہیں مطلب یہ ہوا کہ داعی اجماع کا سبب اور باعث ہوتا ہے اور اجماع داعی کے تقاضا کرنے سے ظاہر ہوتا ہے اس لئے تقاضا کرنے والا یعنی داعی اصل قرار دیا گیا، اور اجماع کو اسکی فرع بتلایا گیا، رہا قیاس کا مسئلہ تو یہ بالکل عیاں اور روشن ہے، کہ قیاس، کتاب، سنت اور اجماع تینوں میں سے کسی ایک کی فرع ہے، معترض کہتا ہے جب حقیقت مخفی نہ رہی اور واقعہ یوں سامنے آیا کہ کتاب کی اصل اللہ رب العلمین، ٹھیرے، سنت کی اصلی، اللہ جل شانہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم قرار پائے اور اجماع کی اصل داعی کو بتلایا گیا، اور قیاس کی اصل کتاب، یا سنت یا اجماع کو قرار دیا گیا تو مصنف نے کتاب اور سنت اور اجماع کو اصل کیسے کہدیا شارح نے اعتراض کا دفعیہ کرتے ہوئے بتلایا کہ ان چاروں یعنی کتاب سنت، اجماع اور قیاس کا اصل ہونا اور فرع ہونا حیثیت اور اضافت پر موقوف ہے، چنانچہ اس حیثیت سے شریعت کے احکام کا یہ چاروں دلیلیں سرچشمہ ہیں اور احکام انھیں سے نکلتے ہیں، یہ چاروں اصل ٹھیرے اور اس حیثیت سے کہ کتاب اللہ تعالیٰ سے وجود میں آئی سنت کا صدور رسول کی ذات سے ہوا اور اجماع کے وقوع کا سبب داعی بنا، یہ تینوں فرع ہوگئے، اور قیاس اس حیثیت سے حکم ظاہر کرنے میں تینوں میں سے کسی کا ایک کے سہارے کا محتاج ہے اور اس حیثیت سے کہ ظاہر کیا گیا حکم قیاس ہی کی طرف منسوب ہوتا ہے اصل ہے۔ اور اس میں کوئی حرج بھی نہیں کہ ایک ہی چیز ایک حیثیت سے تو اصل ہو مگر وہی چیز دوسری حیثیت سے فرع ہو جیسے بیٹا اپنے باپ کی طرف منسوب ہونیکی حیثیت سے فرع ہے مگر وہی بیٹا اپنے بیٹے کی طرف منسوب ہونیکی حیثیت سے اصل ہے کیونکہ اس صورت میں وہ خود باپ بن گیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ اصل اور فرع کا تحقق اور ثبوت یعنی اصل ہونا اور اسی اصل کا فرع ہوجانا یا فرع کا فرع ہونا اور اسی فرع کا اصل ہوجانا اضافی اور اعتباری چیزیں ہیں، جب اضافت اور اعتبار بدل جائیں گے یعنی حیثیت مختلف ہوجائیگی تو اصل اور فرع کا ایک دوسرے کے معنوں کیطرف منتقل ہوجانا خارج یا ناممکن نہ رہیگا۔

وَوَجْهُ الْحَصْرِ فِيْ هٰذِهِ الْاَرْبَعِ اَنَّ الْمُسْتَدِلَّ لَا يَخْلُوْ اِمَّا اَنْ يَّتَمَسَّكَ بِالْوَحْيِ اَوْغَيْرِهٖ وَالْوَحْيُ اِمَّا مَتْلُوٌّ وَهُوَ الْكِتَابُ اَوْغَيْرُهٗ وَهُوَ السُّنَّةُ وَغَيْرُ الْوَحْيِ اِنْ كَانَ قَوْلَ الْكُلِّ فَالْاِجْمَاعُ وَاِلَّا فَالْقِيَاسُ وَاَمَّا شَرَائِعُ مَنْ قَبْلَنَا فَمُلْحَقَةٌ بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَتَعَامُلُ النَّاسِ مُلْحَقٌ بِالْاِجْمَاعِ وَقَوْلُ الصَّحَابِيِّ فِيْمَا يُعْقَلُ مُلْحَقٌ بِالْقِيَاسِ وَفِيْمَا لَا يُعْقَلُ مُلْحَقٌ بِالسُّنَّةِ وَالْاِسْتِحْسَانُ وَنَحْوُهٗ مُلْحَقٌ بِالْقِيَاسِ ۔

ترجمہ ووجہ الحصر الخ اور ان چار میں اصول کے منحصر ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مستدل (استدلال کرنے والا) یا تو وحی الٰہی سے دلیل پیش کرے گا یا غیر وحی سے اور وحی یا متلو ہوگی یعنی اس کی تلاوت کی جاتی ہے، تو وہ کتاب اللہ ہے یا وحی غیر متلو ہوگی تو وہ سنت ہے یعنی حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وغیر الوحی :۔ اور غیر وحی اگر کل مجتہدین کا قول ہو تو وہ اجماع ہے ورنہ پس قیاس ہے اور ہماری شریعت اسلام سے پہلے کی شریعتیں تو وہ (ضرورت اور احتیاط کی بنا پر) کتاب اللہ اور سنت یعنی حدیث رسول کے ساتھ ملحق ہیں، اور لوگوں کا تعامل (یعنی صحابہ کا تعامل) تو وہ اجماع کے ساتھ ملحق ہے اور صحابی کا وہ قول جو مدرک بالعقل ہو تو وہ قیاس کے ساتھ اور غیر مدرک بالقیاس سنت کے ساتھ ملحق ہے اور استحسان (یعنی قیاس خفی) اور اس طرح کی دوسری دلیلیں قیاس کے ساتھ ملحق ہیں

بیان لغات وَجْهٌ وہ کام جس کی طرف انسان توجہ دے، سبب، باعث، مقصود، بولتے ہیں وَجْهُ الْكَلَامِ گفتگو کا مقصود، بات کا سبب یا باعث۔ اَلْحَصْرُ:۔ (گھراؤ) حَصَرَ (ن،ض) گھیر لینا، کسی چیز کو کسی خاص مقدار یا کیفیت میں اس طرح مقید کر دینا کہ وہ اس سے نکل نہ سکے۔ اَلْمُسْتَدِلُّ:۔ دلیل بیان کرنے والا، استدلال، عَلٰی کے صلہ کے ساتھ، نشان معلوم کرنا، پتہ دریافت کرنا۔ اور بَا کے صلہ کے ساتھ۔ کسی بات کی دلیل بیان کرنا، کسی بات کا نتیجہ نکالنا۔ یَخْلُوْ۔ خَلَا، یَخْلُوْ (ن)، خُلُوًّا، خِلَاءً۔ خالی ہونا، تنہا ہونا، کسی چیز سے خالی ہونا، اس سے چھٹکارا پا لینا، اور خالی نہ ہونا، چھٹکارا نہ پانا، مرادی معنی ہوا کسی بات پر مجبور ہو جانا۔ تَمَسُّكٌ بِشَيْءٍ کسی چیز سے چمٹنا، اس کو مضبوط پکڑنا، مرادی معنی سہارا لینا۔ اَلْوَحْيُ لکھا ہوا، پیغام، الہام، رمز واشارہ، بولتے ہیں وَحَيْتُ اِلٰی فُلَانٍ میں نے فلاں کو اشارہ کیا، اس کے پاس قاصد و پیغامبر روانہ کیا، نبیوں کی طرف بھیجے گئے اللہ کے کلام کو بھی وحی کہتے ہیں، یہاں یہی مراد ہے، یہ درست ترین اور معروف معنی ہے، مَتْلُوٌّ وہ جسے پڑھا جائے تَلَا (ن) تِلَاوَةً اَلْكِتَابَ وَغَيْرَهٗ پڑھنا غَيْرٌ اگر مصدر ہو تو تبدیلی اور اختلاف کے معنی میں جب بولتے ہیں هٰذَا غَيْرُهٗ تو اس کا معنی ہوتا ہے هٰذَا الشَّيْءُ يعارض ذٰلك الشيء یہ چیز اس کے معارض یعنی اس سے الگ ہے یعنی اس میں غیریت پائی جاتی ہے مطلب ہوا کہ ان دونوں چیزوں میں سے ہر ایک دوسرے کے خلاف ہے، مُلْحَقَةٌ وہ چیز جسے کسی چیز سے ملا دیا جائے، یہ بار کے صلہ کے ساتھ آتا ہے اَلْحَقْتُهٗ بِهَلَاكٍ میں نے اسے ہلاکت سے ملا دیا، یعنی ہلاک کر دیا، تَعَامُلٌ بعض کا بعض کے تئیں معاملہ کرنا، تعامل الناس لوگوں کے باہم معاملات، آپس کے معاملات عَقَلَ الشَّيْءَ (ض) سمجھنا، شَيْءٌ يُعْقَلُ وہ چیز جو قرین عقل و قیاس ہو، یا جسے سمجھا جا سکے، لوگ بکثرت المعقول لاتے ہیں، جس کا معنی ہے سمجھا ہوا یا وہ جسے عقل کے لئے قابل قبول بتلایا جائے اَلْاِسْتِحْسَانُ لغوی معنی کسی چیز کو اچھی سمجھنا اور اصولیوں کی زبان میں استحسان کہتے ہیں مجتہد کے دماغ میں ایسی دلیل کا آنا جس کی وجہ سے وہ جلی یا قیاس کے تقاضے سے خفی (پوشیدہ) قیاس کے تقاضے کی طرف متوجہ ہو جائے، یہی دلیل

خفی قیاس کا تقاضا پورا کرنے کی جہت کو راجح ثابت کرے، یا مجتہد کسی حکم کلی سے استثنائی حکم کی طرف مڑ جائے، استحسان کی صورت تب پیش آئے گی جب کوئی واقعہ پیش آئے جس کے متعلق نص میں حکم موجود نہ ہو، اور اس واقعہ میں دو ایسے پہلو ہوں جو ایک دوسرے سے مختلف ہوں ایک پہلو جلی یعنی ظاہر ہو جو ایک حکم کا تقاضا کر رہا ہو اور دوسرا پہلو خفی یعنی غیر ظاہر ہو جو دوسرے حکم کا تقاضا کر رہا ہو اور مجتہد کے دل میں ایسی دلیل پائی جائے جو غیر ظاہر پہلو کو راجح ثابت کرے جس کی وجہ سے مجتہد واقعہ کے ظاہری پہلو پر حکم لگانے سے رک جائے اور غیر ظاہری پہلو پر حکم لگادے، اسی کو اہل شریعت کی زبان میں استحسان کہا جاتا ہے۔

تشریح عبارات

حضرت الشارح علامہ جون پوری فرماتے ہیں، دین کے اصول وہی چار ہیں جنھیں ماتن نے بیان فرمایا، منشا یہ ہے کہ استقرار یعنی تلاش و جستجو کے میں ظاہر ہوا کہ شریعت کے وہ اصول اور دلیلیں جن سے احکام تک رسائی ہوتی ہے چار ہیں ۱ قرآن، سنت، اجماع اور قیاس۔ یہ چاروں اصول وہ ہیں جن سے استدلال کرنے میں تمام مسلمان متفق ہیں، شارح علام فرماتے ہیں یہ اصول چار کے عدد میں محصور اور گھرے ہوئے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ حکم ثابت کرنے میں دلیل بیان کرنے والا جب بھی دلیل پیش کرے گا، ابتداءً اس کی دو صورتیں ہوں گی۔ پہلی صورت :۔ دلیل ایسے کلام سے پیش کی جائے جسے وحی کیا گیا ہے دوسری صورت دلیل ایسے کلام سے پیش کیا جائے جسے وحی نہیں کیا گیا ہے، دونوں مذکورہ صورتوں کی دو دو صورتیں اور ہیں، چنانچہ وحی شدہ کلام کی پہلی صورت یہ ہے کہ اس کی تلاوت کی جاتی ہو یعنی نماز میں اس کا پڑھنا جائز ہو، اور حیض والی عورت، ناپاک شخص کے لئے ممنوع ہو، دوسری صورت یہ ہے کہ اس وحی شدہ کلام کی تلاوت نہ کی جاتی ہو یعنی اگر نماز میں اسے پڑھا جائے تو تلاوت کا فرض ادا نہ ہو سکے، اور وہ کلام جسے وحی نہیں کیا گیا اس کی بھی دو صورتیں ہیں، پہلی صورت یہ کہ غیر وحی شدہ کلام تمام لوگوں کی رائے سے ہو دوسری صورت یہ کہ غیر وحی شدہ کلام تمام لوگوں کی رائے سے ثابت نہ ہو، اگر حکم کی دلیل ایسے وحی شدہ کلام سے دی گئی ہے جس کی ہم تلاوت کرتے ہیں تو اسے کتاب اللہ یا قرآن شریف کہتے ہیں، اور جب حکم کی دلیل ایسے کلام سے دی جائے جو وحی شدہ تو ہے مگر نماز میں ہم اسے نہیں پڑھ سکتے تو اس کو سنت رسول اللہ یا حدیث شریف کہتے ہیں۔ اور حکم کی دلیل جب اس کلام سے دی جائے جو سرے سے وحی شدہ نہیں ہے، مگر اس کلام کی بنیاد پر صحیح رائے پر استوار رہے، اور یہ صحیح رائے تمام لوگوں کی رائے ہے تو ہم اسے اجماع کہیں گے اور جب حکم کی دلیل غیر وحی شدہ کلام سے دی جائے تو تمام لوگوں کی رائے سے نہیں بلکہ بعض لوگوں کی رائے سے ثابت ہے تو آپ اسے قیاس کہیے

ماتن کی تصریح سے معلوم ہوا کہ شریعت کے اصول چار ہیں، کتاب، سنت، اجماع اور قیاس،

مگر ظاہر نظر میں یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے، اس سوال کو ماتن نے اپنی شرح کشف الاسرار میں ذکر کیا ہے پھر اس کا جواب بھی دیا، سوال یہ ہے کہ اسلامی شریعت کے احکام مذکورہ چاروں اصولوں کے علاوہ دوسرے چند طریقوں سے بھی ثابت ہوتے ہیں مثال کے طور پر کبھی اللہ رب العزت قرآن شریف میں یا اللہ کے رسول حدیث پاک میں ہم سے پہلے لوگوں کی شریعت کا حکم نقل کرتے ہیں اور بسا اوقات ہم دیکھتے ہیں کہ قرآن یا حدیث میں ماضی کی شریعتوں کے بتلائے گئے احکام بجا لانے کا ہمیں بھی مکلف بنایا جاتا ہے، اس سے واضح ہوا کہ پہلی شریعتوں سے بھی احکام ثابت ہوتے ہیں، لہذا انھیں بھی اصول قرار دینا چاہیے، اسی طرح لوگوں کے باہمی عمل سے بھی احکام ثابت ہوتے ہیں، اس کی مثال ہم یوں بیان کریں گے، فقہ میں قاعدہ بتلایا گیا ہے کہ ایسی چیز جس کی خرید و فروخت جائز نہیں ہے جو موجود نہیں ہے لوگ وقت مقرر کئے بغیر ناپ دے کر اپنے جوتے بنواتے ہیں، دنیا کے بہت سارے لوگ ایسا کرتے ہیں حالانکہ جوتا معدوم ہوتا ہے مگر پھر بھی اس معاملے کو یہ کہہ کر جائز قرار دیا جاتا ہے کہ یہ لوگوں کا تعامل ہے تو معلوم ہوا کہ لوگوں کے باہمی عمل یعنی تعامل کو بھی اصول میں شامل کرنا چاہیے، اسی طرح صحابی کے قول سے بھی حکم ثابت ہوتا ہے، صحابی کا فرمان کبھی قیاس کے مطابق یعنی معقول ہوتا ہے اور کبھی قیاس کے مخالف یعنی معقول نہیں ہوتا مگر اس سے حکم ثابت ہوتا ہے۔ لہذا صحابی کا فرمان بھی اصل ہونا چاہیے، اسی طرح کبھی کبھی حکم قیاس جلی کے برعکس، قیاس خفی یعنی استحسان سے ثابت ہوتا ہے، لہذا استحسان کو بھی اصل قرار دینا چاہیے، یہ چار اصول ہوئے ۱۔ ماضی کی شریعتیں ۲۔ لوگوں کا تعامل ۳۔ صحابی کا فرمان ۴۔ استحسان، اور پہلے چار اصول بتلائے جاچکے ہیں یعنی ۱۔ کتاب ۲۔ سنت ۳۔ اجماع ۴۔ قیاس، چار کو چار میں شامل سمجھئے تو شریعت کے اصول آٹھ معلوم ہوتے ہیں اور آپ چار بتلا رہے ہیں، آخر ایسا کیوں ہے؟ شارح علام وَأَمَّا شَرَائِعُ مَنْ قَبْلَنَا سے جواب دے رہے ہیں، فرماتے ہیں پہلی شریعت میں نازل کیا گیا حکم اگر اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب قرآن میں بیان فرمایا ہے تو قرآن کے دوسرے دلائل کی طرح ماضی کی شریعت کا یہ حکم کتاب اللہ سے ملحق اور اسی میں شامل ہو جائیگا، اور اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا ہے تو یہ سنت سے ملحق اور اسی میں شامل ہو جائیگا اور لوگوں کے باہمی تعامل سے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ گویا اجماع سے ثابت ہوتا ہے اور اس اجماع کی نوعیت یہ ہے کہ وہ لوگوں کے تعامل سے اجماع بن جاتا ہے، جب کہ لوگوں کا تعامل اجماع ثابت کرنے والا ٹھہرا، تو یہ تعامل ناس اجماع کے ساتھ لاحق اور اس میں شامل ہوگیا، اور صحابی کا فرمان اگر قیاس کے مطابق ہے تو قیاس میں داخل ہوجائیگا اور اگر قیاس کے مطابق نہیں ہے تو سمجھا جائے گا کہ صحابی نے رسول اللہ سے سنکر ایسا کہا ہے اور جو قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سُنا ہوا ہو وہ سنت ہوتا ہے، صحابی دین کے معاملہ میں اپنی طرف سے نہیں بول سکتا، لہذا اس کا وہ فرمان جو قیاس کے مطابق نہ ہو وہ اس احتمال کی بنیاد پر سنت میں شمار

کیا جائے گا کہ صحابی نے اسے رسول ہی سے سن رکھا ہے، اور استحسان، قیاس کی ایک قسم ہے اسلئے کہ قیاس کبھی ظاہر ہوتا ہے اور کبھی ظاہر نہیں ہوتا جو قیاس ظاہر ہو اس کو عام طور پر سے قیاس یا پھر قیاس جلی کہتے ہیں، اور جو قیاس ظاہر نہیں ہوتا مگر اس کی تاثیر باطنی قوی ہوتی ہے، اس کو عام طور سے استحسان یا پھر قیاس خفی کہتے ہیں، یہاں سے معلوم ہوگیا کہ استحسان قیاس ہی کی ایک قسم ہے، لہٰذا استحسان سے ثابت ہونے والا حکم قیاس میں داخل و شامل سمجھا جائے گا، جب معلوم ہوگیا کہ ماضی کی شریعتیں کتاب یا سنت میں داخل ہیں اور لوگوں کا تعامل اجماع میں داخل ہے اور صحابی کا قرین قیاس فرمان قیاس میں اور قیاس سے ہٹا ہوا سنت میں داخل ہے اور استحسان وغیرہ قیاس میں داخل ہیں تو اسلامی شریعت کے اصول کو کتاب، سنت، اجماع اور قیاس چاروں میں محصور کر دینا اور آٹھ کا چار سے کسر کر دینا درست ہے۔

ثُمَّ فَصَّلَ الْمُصَنِّفُ ؒ اَلْاُصُوْلَ الْاَرْبَعَةَ فَقَدَّمَ الْكِتَابَ وَقَالَ اَمَّا الْكِتَابُ فَالْقُرْاٰنُ الْمُنَزَّلُ عَلَى الرَّسُوْلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَهٰذَا تَعْرِيْفٌ لِكُلِّ الْكِتَابِ وَاللَّامُ فِيْهِ لِلْعَهْدِ وَالْمَعْهُوْدُ هُوَ الْكِتَابُ السَّابِقُ ذِكْرُهُ الَّذِيْ كَانَ مُضَافًا اِلَيْهِ لِلْبَعْضِ وَالْقُرْاٰنُ اِنْ كَانَ عَلَمًا كَمَا هُوَ الْمَشْهُوْرُ فَهُوَ تَعْرِيْفٌ لَفْظِيٌّ وَابْتِدَاءُ التَّعْرِيْفِ الْحَقِيْقِيِّ مِنْ قَوْلِهِ الْمُنَزَّلُ اِلٰى اٰخِرِهٖ وَاِنْ كَانَ بِمَعْنَى الْمَقْرُوْءِ اَوْ بِمَعْنَى الْمَقْرُوْنِ فَهُوَ جِنْسٌ لَهٗ وَمَا بَعْدَهٗ فَصْلٌ بِلَا تَكَلُّفٍ فَالْمُنَزَّلُ اِحْتِرَازٌ عَنِ الْكُتُبِ الْغَيْرِ السَّمَاوِيَّةِ وَقَوْلُهٗ عَلَى الرَّسُوْلِ اِحْتِرَازٌ عَنْ بَاقِي الْكُتُبِ السَّمَاوِيَّةِ وَالْمُنَزَّلُ يَجُوْزُ اَنْ يُقْرَأَ بِالتَّخْفِيْفِ اَيِ الْمُنْزَلُ دَفْعَةً وَاحِدَةً لِاَنَّ الْقُرْاٰنَ نَزَلَ دَفْعَةً وَاحِدَةً مِنَ اللَّوْحِ الْمَحْفُوْظِ اِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا اَوَّلًا ثُمَّ نَزَلَ نَجْمًا نَجْمًا وَاٰيَةً اٰيَةً بِحَسْبِ الْمَصَالِحِ وَالْحَوَائِجِ اِلَيْهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَوْ لِاَنَّهٗ كَانَ يُنْزَلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ دَفْعَةً وَاحِدَةً فِيْ كُلِّ شَهْرِ رَمَضَانَ جُمْلَةً وَيَجُوْزُ اَنْ يُقْرَأَ بِالتَّشْدِيْدِ لِاَنَّ نُزُوْلَهٗ فِي الْوَاقِعِ كَانَ بِدَفَعَاتٍ مُخْتَلِفَةٍ فِيْ مُدَّةِ النُّبُوَّةِ۔

ترجمہ ثم فصل المصنف الاصول الاربعة الخ اس کے بعد مصنف المنار نے تفصیل وار الگ الگ چاروں اصول بیان کئے، پس مقدم کتاب کو لائے اور فرمایا: اما الکتاب فالقرآن المنزل الخ کتاب وہ قرآن ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر اتارا گیا ہے، یہ کل کتاب کی تعریف ہے اور اس میں لام عہد کا ہے اور معہود وہ

کتاب ہے جس کا ذکر سابق میں آچکا ہے جو بعض کی طرف مضاف تھی (یعنی بعض الکتاب) اور قرآن اگر علم ہو تو جیسا کہ یہی مشہور بھی ہے تو یہ کتاب کی تعریف لفظی ہے (تعریف لفظی میں صرف لفظ کی شرح کی جاتی ہے) اور تعریف حقیقی کی ابتداء اس کے قول المنزل سے شروع ہوئی اور نقلاً متواتراً بلا شبہ پر ختم ہوئی اور اگر قرآن مقرو اسم مفعول کے معنی میں ہو (یعنی ملایا ہوا ایک دوسرے کے ساتھ) تو یہ بلا تکلف جنس ہے اور اس کے بعد فصل واقع ہے، پس المنزل (تشدید کے ساتھ) اور اس کے بعد والا فصل ہے، پس المنزل کی قید غیر آسمانی کتابوں سے اور علی الرسول کی قید بقیہ دوسری کتابوں سے احترازی ہے اور منزل دفعۃ اور لفظ منزل کو زار کی تخفیف (انزال) سے منزل پڑھنا بھی جائز ہے جس کے معنی ہیں جو ایک ہی دفعہ میں اتارا گیا ہے، پھر تھوڑا تھوڑا آیت آیت کر کے حسب مصلحت و ضرورت حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کیا گیا ہے۔

اولانہ کان منزل علیہ علیہ السلام :۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ قرآن مجید نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر ہر سال ہر ماہ رمضان میں (تجدید کے طور پر) ایک دفعہ کل کا کل اتارا جاتا تھا۔

ویجوز ان یقرء بالتشدید :۔ اور المنزل کو زار کی تشدید کے ساتھ بھی (تنزیل) سے مُنَزَّل پڑھنا بھی درست ہے کیونکہ قرآن پاک کا نزول درحقیقت زمانہ نبوت میں متعدد دفعات میں ہوا ہے

بیان لغات

فَصَّلَ تفصیل سے، جب کلام کے لئے استعمال کریں مثلاً کہیں فَصَّلْتُ الکلامَ تو اس کا معنی ہوگا میں نے بات واضح کر دی، اور مطلقا شئی کے لئے استعمال کریں یعنی یہ کہیں فَصَّلْتُ الشَّیْءَ تو معنی ہوگا میں نے اس چیز کی ایسے چند اجزاء میں تشکیل دی جو باہم منفرد اور امتیازی تشخص رکھتے ہیں یعنی یہ حصے آپس میں ممتاز ہیں فَصَّلَ کا مقابل اَجْمَلَ لاتے ہیں، کسی باب کو چند فصلوں میں تقسیم کرنے کے لئے بھی تفصیل کہتے ہیں۔ قَدَّمَ آگے کرنا، پہلے لانا، پہلے بیان کرنا۔ الکتاب (ن) لکھنا، کتاب مصدر ہے لکھنے کے معنی میں، عام عادی استعمال میں کتاب اس چیز کے لئے بولتے ہیں جس میں لکھا جائے، اس کے معنی خط، صحیفہ، فرض، حکم، فیصلہ، اندازہ کے ہیں، اس کی جمع کُتُبٌ (قُرُضٌ کے وزن پر) اور کُتْبٌ (اُذْنٌ کے وزن پر) آتی ہے، کتاب کا لفظ بغیر کسی انتساب کے مطلقاً بولیں گے تو وہ کتاب مراد ہوگی جو اللہ رب العزت کی جانب سے نازل شدہ ہو، اسی طرح الہامی کتاب کے لئے عام طور پر صرف کتاب استعمال کرتے ہیں اسی وجہ سے صرف انھیں لوگوں کو اہل کتاب کہا جائے گا جو آسمانی اور الٰہی و الہامی کتابوں کے حاملین اور متبعین ہوں، کتاب کے مغز کو ام الکتاب کہتے ہیں المنزل منزل کا معنی اتارنا چاہے انزال باب افعال سے ہو یا تنزیل باب تفعیل سے دونوں صورتوں میں متعدی ہوگا باب تفعیل سے لانے کی صورت میں منزل اپنے پہلے مفعول کی طرف بلا واسطہ متعدی ہوگا اور دوسرے مفعول کی طرف علی کے واسطے سے متعدی ہوگا چنانچہ کہتے ہیں نَزَّلَ اللّٰہُ کَلَامَہٗ عَلٰی اَنْبِیَائِہٖ اللہ نے اپنے نبیوں پر وحی اتاری، کبھی کبھی باب تفعیل سے دونوں مفعولوں کی طرف بلا واسطہ بھی متعدی ہوتا ہے

جیسے نَزَّلْتُہٗ مَنَازِلَ الْعُلَمَاءِ میں نے اسے علماء کا قائم مقام سمجھا، باب افعال سے لانے کی صورت میں کبھی مفعول حذف کر کے انزل اللہ الکلام بولتے ہیں اور کبھی دونوں مفعولوں کو لاتے ہیں اور دوسرے مفعول پر علیٰ داخل کر دیتے ہیں جیسے اَنْزَلْتُ حَاجَتِیْ عَلٰی رَبِّیْ میں نے اپنے پروردگار سے اپنی ضروریات کی کفالت کی درخواست کی۔ انزال اور تنزیل میں ایک وصفی فرق ہے، علامہ لکھنوی کے بیان کے مطابق امام رازی فرماتے ہیں تنزیل کا معنی ہے قسطوار اتارنا اور انزال کا معنی ہے ایک دم سارا کا سارا اتارنا تعریف واقف کرانا، تعارف کرانا، اصول الشاشی کی شرح فصول الحواشی کے تحت الصفحہ عزیز اللہ نے تحریر کیا کہ التعریف فی اللغۃ التعیین تعریف کا لغوی معنی متعین کرنا مشخص کرنا ہے اور آگے لکھا وفی الاصطلاح مایلزم من تصورہ تصور امر آخر اصطلاحی استعمال میں تعریف کسی چیز کے تصور کر لینے کے نتیجے میں دوسری چیز کے تصور کے ضروری ہو جانے کو کہتے ہیں القرآن پڑھنا یا متصل چیز، لغوی لحاظ سے قرآن میں دو احتمال ہیں، قرآن اگر ہمزہ کے ساتھ ہے تو یہ مہموز اللام قَرَأَ یَقْرَأُ (ن، ف) قُرْاٰنًا کا مصدر ہے جس کا معنی ہے پڑھنا، اور اگر قرآن کو صحیح کے ابواب میں شمار کریں تو یہ قرن الشیئ بالشیئ (ض) سے ملانے کے معنی میں آئے گا اسی سے قرین آتا ہے جس کا معنی ہے ملا ہوا، ہم باش یا مصاحب یا قبیلہ یا زن وشو کو اسی لئے قرین کہتے ہیں کہ پہلے ہوئے ہوتے ہیں اسم منسوب بنا کر قرآنی متصل الاجزاء شئی کے لئے بولتے ہیں، ایسی تانت کو بھی کہتے ہیں جیسے اونٹ کی کھال سے بنایا گیا ہو باہم آنے والوں کے لئے بولتے ہیں ھم جاؤا قرانی وہ جمع ہو کر آئے، جمع ہو کر آنا تب ہی کہلائے گا جب لوگ ساتھ ساتھ آئیں صورت حالات یہ ہو کہ ایک دوسرے سے متصل ہو حاصل کلام یہ کہ قرآن مہموز ہے تو مصدر ہوگا اور غیر مہموز یعنی صحیح ہے تو قَرَنَ سے ماخوذ ہوگا دونوں مراد ہو سکتے ہیں کیونکہ قرآن پڑھا جاتا ہے اور اس کی آیات باہم ملی ہوئی بھی ہیں، عَلَمًا لغوی معنی جھنڈا، علامت، نشان، جمع اعلام کسی کے ساتھ مخصوص امر کو بھی علم کہتے ہیں، فصل (ض) فصلاً جدا کرنا یا ممتاز کرنا یا ختم یا ثابت کرنا، فصل دو چیزوں کی درمیانی حد، اسی لئے قرآن کے متعلق کہا جاتا ہے لہٰذا فَصْلٌ یہ حد ہے یعنی حق اور باطل کی فصل کی نسبت کتاب کی طرف کی جائے تو اس کا معنی ہوتا ہے، کتاب کا ایک مستقل ٹکڑا منطقیوں کی اصطلاح میں فصل اس کلی کو کہتے ہیں جو اَیُّ شَیْئٍ ھُوَ فِیْ ذَاتِہٖ کے جواب میں بولا جائے، مثلاً انسان کے متعلق دریافت کیا جائے اَلْاِنْسَانُ اَیُّ شَیْئٍ فِیْ ذَاتِہٖ یعنی انسان اپنی جوہری اور ذاتی معنی کے لحاظ سے کیا حقیقت رکھتا ہے جواب میں بولیں گے اَلْاِنْسَانُ نَاطِقٌ یعنی انسان کا جوہری معنی یہ ہے کہ وہ ناطق ہے، ناطق ای شئی ہو فی ذاتہ کا جواب ہے جو شئی اس سوال کے جواب میں لائی جائے گی مناطقہ اس کو فصل کا نام دیں گے معلوم ہوا فصل عرضیات سے صرف نظر کر کے جوہریات کی وضاحت کرتی ہے اگر فت میں رکھئے کہ جہاں بھی جنس اور فصل کے معانی پر کلام کیا جائے گا وہاں فصل سے وہی معنی مراد ہوگا جو ہم نے اہل میزان کی اصطلاح کہہ کر حوالۂ قرطاس کیا ہے۔ الاحتراز من کے صلہ کے ساتھ بچنا، گریزاں

رہنا ۔ السماویۃ آسمانی، ہر وہ چیز جو سر کے اوپر ہو، زمین کو گھیرنے والی آسمانی فضا کو بھی کہتے ہیں، نیز بارش، ہر ایک چھت، نیک ارواح کے مسکن بادل وغیرہ کے لئے بھی استعمال کرتے ہیں، یہاں سماوی سے مراد وہ کلام لیا گیا ہے جسے اللہ رب العزت نے نبیوں پر نازل فرمایا تھا، جمع سَمَاوَات، تخفیف حرف کو تشدید سے محروم رکھنا دَفْعَةٌ دَفعٌ کا اسم مرہ ہے دفع کا معنی ہٹانا دور کرنا، اسم مرہ وہ مصدر ہوتا ہے جو فعل کا صرف اور صرف ایک بار ہونا بتلائے ثلاثی مجرد میں اسم مرہ فَعْلَةٌ کے وزن پر آتا ہے جیسے دَفْعَةٌ البتہ ثلاثی مجرد کے علاوہ دوسرے ابواب میں اصل مصادر پر تا داخل کرتے ہیں جیسے اجتناب سے اجتنابة بہر کیف اسم مرہ خواہ ثلاثی مجرد سے یا دوسرے ابواب سے آئے ان میں سے ہر ایک کے مصادر میں تا کے لاحق ہوجانے کی وجہ سے اسم مرہ کے ساتھ کسی ایسے لفظ کا لانا ضروری ہو جائے گا جو واحد یعنی ایک کا معنی ظاہر کرے جیسے اکلتُ اکلۃ واحدۃ میں نے صرف ایک بار کھایا یا صُمْتُ صَوْمَةً لا غیر میں نے فقط ایک دفعہ روزہ رکھا، اسی لئے شارح علّام علامہ جونپوری نے بھی دفعۃ اسم مرہ کے ساتھ واحدۃ لاکر دفعۃ واحدۃ فرمایا ۔ اللوح ۔ تختہ، تختی، تخت، لکڑی، ہڈی یا لوہے کی ہر چیز کو لوح کہتے ہیں مگر شرط یہ ہے کہ وہ چوڑی بھی ہو، اسی لئے بدن کی ہر چوڑی کو لَوْحُ الجَسَدِ کہا جاتا ہے، ہاں ہاتھ ٹانگ کی ہڈیاں چوڑی نہ ہونے کی وجہ سے مستثنیٰ کردی گئی ہیں، لوح محفوظ اس لوح کو کہتے ہیں جو ساتویں آسمان کے بالائی حصہ سے اوپر ہے جو آسمان و زمین کے فاصلے سے اتنی لمبی ہے اور شرق و غرب میں جتنی دوری ہے اتنی چوڑی ہے، اس کی ساخت بڑے سفید موتی سے ہوئی ہے، نجماً نجماً قسط قسط کر کے تھوڑا تھوڑا نَجَمَ (ن) فلانٌ دَیْنَہٗ فلاں نے اپنا قرض قسطوں میں ادا کیا، یا اس نے تھوڑا تھوڑا کر کے ادا کیا، مصدر نُجُوْمٌ ہے اٰیَۃٌ لغوی معنی علامت، عبرت، اصطلاحی معنی، اللہ رب العزت کا کلام جس کا آغاز و اختتام واضح ہو، مصالح واحد مَصْلَحَۃٌ، مصلحت ایسی تجویز جو موزوں اور مناسب ہو۔ جُمْلَۃٌ مجموعہ، سارا کا سارا مکمل جملہ کا اصطلاحی معنی وہ گفتگو جس کی ترکیب مسند اور مسند الیہ سے ہو، جمع جُمَلٌ ۔ تَشْدِیْدٌ حرف سے متعلق ہو تو معنی ہوگا حرف کو تشدید دینا، ورنہ عام طور سے اس کا معنی سختی کرنا، یا مضبوط کرنا لیا جاتا ہے، مُدَّۃٌ عرصہ، وقفہ، اشارہ نبوت کی مدت ۲۳ سال بتلائی جاتی ہے۔

تشریح عبارات

شارح علام فرماتے ہیں! ماتن چاروں اصولوں کا اجمالی تذکرہ کرنے کے بعد ان پر تفصیلی کلام کر رہے ہیں، موصوف یہاں سے مذکورہ چاروں اصولوں کو جداگانہ ٹکڑوں میں بانٹ کر ہر ایک ٹکڑے پر الگ الگ مفصل بحث کر رہے ہیں، ان اصولوں میں کتاب اللہ اصل الاصول اور متن متین کا درجہ رکھتی ہے، اس لئے سب سے پہلے اسی کی وضاحت

کی جائے گی، ماتن نے کتاب کی تعریف سے آغاز کرتے ہوئے فرمایا! کتاب وہی قرآن ہے جسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یقینی تواتر کے ساتھ نقل کیا گیا۔ کتاب اللہ کی تعریف لفظ قرآن سے کی گئی ہے، کتاب اور قرآن دونوں ایسے الفاظ ہیں جنھیں اصولی علماء اللہ کی پوری کتاب کے لئے بھی استعمال کرتے ہیں، اور اللہ کی کتاب کے ہر ہر جز کے لئے بھی یعنی کتاب اور قرآن دونوں کو اللہ کی کل کتاب کے لئے بھی اور بعض کتاب کے لئے بھی استعمال کیا جاتا ہے، مذکور دونوں معنوں میں استعمال کے باوجود اصولی حضرات کتاب اللہ کے مجموعے یعنی پوری کتاب سے بحث نہیں کرتے کیونکہ کتاب شریعت کے ظاہری احکام کی دلیل تسلیم نہیں کی جاتی بلکہ یہ حضرات کتاب اللہ کے صرف ان اجزاء سے بحث کرتے ہیں جو ان کے نزدیک ظاہری حکموں کی دلیلیں ہیں اور کتاب اللہ کے ایسے اجزاء مختصر ہیں جنھیں قرآن کا بعض حصہ کہا جائے گا نہ کہ پورا قرآن، یہاں اصولی حضرات کو مجبوری یہ پیش آئی کہ کسی چیز کی تعریف کا تقاضا ہے کہ اس کی پوری تعریف کی جائے اسلئے تعریف کا تقاضا پورا کرتے ہوئے ان حضرات نے کتاب اللہ کی پوری تعریف کرنے کی کوشش کی، پوری تعریف تو یہ حضرات کر بیٹھے مگر اس کی وجہ سے دوسری مجبوری سے دوچار ہونا پڑا وہ یہ کہ اصولی حضرات پوری کتاب سے سروکار نہیں رکھتے بلکہ ان کی بحث کتاب اللہ کے بعض حصوں سے تعلق رکھتی ہے، بالفرض یہ حضرات اپنی بحث پر نظر کرکے کتاب اللہ کے انھیں بعض حصوں کی تعریف کرتے جن سے یہ لوگ دلیل پکڑتے ہیں تو ایسا کر سکتے تھے مگر کتاب اللہ کی تعریف ادھوری رہ جاتی، اس لئے علمائے اصول نے کتاب اللہ کی تعریف میں کتاب کے ان وصفوں کا لانا ضروری سمجھا جو پوری کتاب اور کتاب کے بعض حصوں میں مشترک ہوں، ماتن نے اپنی تعریف میں ایسے مشترک اوصاف استعمال نہیں کئے، انھوں نے پوری کتاب کی تعریف کر ڈالی، حالانکہ موصوف خود بھی کتاب اللہ کے بعض حصوں ہی سے بحث کریں گے، اس لئے شارح علام ان کی عبارت کی توجیہ کرتے ہوئے رقم طراز ہوئے کہ ماتن نے اگرچہ تعریف پوری کتاب اللہ کی کر ڈالی مگر یہاں کتاب کا بعض حصہ ہی مراد ہے، اسے آپ یوں سمجھئے کہ ماتن نے الکتاب معرف باللام ذکر کیا ہے، الف لام یہاں عہد خارجی کے معنی میں ہے، خارجی طور پر معہود ومتعین کتاب وہی ہے جسے پہلے بعض الکتاب کہہ کر ذکر کیا جا چکا ہے بعض مضاف ہے اور الکتاب مضاف الیہ مطلب یہ ہوا کہ اما الکتاب میں عہد خارجی کا الف لام خارجی طور پر معہود ومتعین شدہ اسی کتاب کی طرف اشارہ کر رہا ہے جو بعض کا مضاف الیہ ہے، اور بعض کتاب، قرآن کا وہی حصہ ہے جس سے اصولی حضرات شغف رکھتے ہیں، لہذا کوئی حرج نہ رہا کہ ماتن کتاب کی پوری تعریف کریں، اور مراد بعض کتاب لیں بلکہ انھیں ایسا ہی کرنا چاہئے تھا تاکہ تعریف کا حق بھی ادا ہو جائے اور اپنی مراد بھی بر آئے۔

وان کان علمًا الخ سے شارح بتلانا چاہتے ہیں کہ تعریف کی ایک قسم لفظی تعریف کہلاتی

ہے، کوئی شخص کسی چیز یا لفظ کے متعلق آپ سے سوال کرے اور آپ مسئول عنہ چیز یا لفظ کا جواب ایسی چیز سے دیں جو سائل کی نظر میں مسئول عنہ چیز یا لفظ کے مرادف مگر اس سے مشہور ہو تو یہ لفظی تعریف کہلائے گی جیسے کوئی پوچھے ما العقار؟ آپ جواب میں کہیں الخمر عقار کیا ہے، شراب ہے اسی طرح کوئی سوال کرے ما الغیث غیث کیا ہے آپ جواب دیں المطر بارش ہے یا دریافت کیا جائے ما الغضنفر؟ غضنفر کیا ہے آپ جواب دیں الاسد شیر ہے، عقار کا معنی شراب غیث کا بارش، غضنفر کا شیر ہے مگر سائل نہیں جانتا آپ سے اس نے پوچھا جواب میں آپ نے خمر، مطر، اسد استعمال کئے، یہ تینوں عقار، غیث اور غضنفر کے مقابلے میں مشہور اور ظاہر المعنی ہیں لہذا عقار کی تعریف خمر سے غیث کی تعریف مطر سے غضنفر کی تعریف اسد سے لفظی تعریف کہلائے گی، معلوم ہوا کسی چیز کی مشہور ظاہر المعنی یا ایسے لفظ سے تعریف کرنا جو اس چیز کا علم ہو لفظی تعریف کہلاتی ہے اور حقیقی تعریف یہ ہے کہ کسی چیز کی حقیقت اور ماہیت کی خبر دی جائے اور جس چیز کی تعریف کی جائے اس کے تمام ذاتی یعنی حقیقی پہلوؤں کو ذکر کیا جائے اور اس چیز کے عارضی گوشوں کو تعریف میں نہ لایا جائے مثلاً کوئی انسان کی حقیقی تعریف دریافت کرے تو کہا جائے گا انسان ایسے جسم کو کہتے ہیں جو بڑھنے کی شان رکھے، احساس کرنے والا ہو اپنے ارادے سے نقل وحرکت کرتا ہو اور نطق کے وصف سے متصف ہو، اب شارح کو سمجھئے، فرماتے ہیں اگر تسلیم کر لیا جائے کہ لفظ قرآن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل شدہ، جائز التلاوۃ کلام کا علم ہے جیسے توریت کو موسیٰ علیہ السلام پر نازل شدہ کلام کا علم بتلاتے ہیں اور انجیل کو عیسیٰ علیہ السلام پر نازل شدہ کلام کا علم قرار دیتے ہیں، نیز قرآن کا کتاب اللہ کے لئے علم ہونا مشہور بھی ہے، خود اللہ رب العزت فرماتے ہیں اِنَّا اَنْزَلْنَاہُ قُرْاٰنًا ہم نے یہ کتاب قرآن بنا کر اتاری ہے، تو اس صورت میں کتاب کی تعریف ایسے لفظ سے قرار دی جائے گی جو کتاب کی بہ نسبت مشہور بھی ہے اور کتاب اللہ کا علم بھی ہے نیز اپنے معنی کو خوب ظاہر کرتا ہے، کیونکہ یہاں کتاب سے اللہ ہی کی کتاب مراد لی گئی ہے مگر مطلقاً کتاب پورے طور پر اپنے مراد لئے گئے معنی کو اتنا ظاہر نہیں کر پا رہا ہے جتنا قرآن کتاب کے معنی کو ظاہر کرتا ہے، کیا دیکھتے نہیں قرآن علی الاعلان اور ظہور ووضاحت کے ساتھ کتاب کے مرادی معنی یعنی کتاب اللہ کو متعین کر دیتا ہے اور جب کسی چیز کی تعریف ان الفاظ سے کی جائے جو اس چیز کے مقابلے میں مشہور یا ظاہر المراد یا اس کا علم ہوں تو یہ لفظی تعریف کہلائے گی، لہذا قرآن کے ذریعہ کتاب اللہ کی تعریف کرنا لفظی تعریف گردانی جائے گی۔

وابتداء التعریف الحقیقی:۔ یہاں سے شارح کتاب کی حقیقی تعریف کے متعلق وضاحت کر رہے ہیں، کسی چیز کی حقیقت اور واقعی معنی بتلانا اور اس کے عارضی معنی بتلانا اور اس کے عارضی اور وقتی معنی بتانے سے گریز حقیقی تعریف کہلاتا ہے، علامہ جون پوری فرماتے ہیں، ماتن کی عبارت اما الکتاب

فالقرآن المنزل میں کتاب کی تعریف قرآن سے کرنا لفظی تعریف ہے، اس کے بعد جو الفاظ لائے گئے وہ حقیقی تعریف پر دلالت کرتے ہیں، چنانچہ المنزل سے لے کر آخر تک یعنی المنقول عنہ نقلاً متواتراً بلا شبہۃ تک کتاب کی حقیقی تعریف ہے، مطلب یہ ہوا کہ کتاب کی تعریف میں قرآن کے بعد جو الفاظ ذکر کئے گئے وہ حقیقی تعریف کے الفاظ ہیں اس لئے کہ منزل یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر اتارا جانا اور مکتوب یعنی مصحفوں میں لکھا جانا، اور بلا شبہہ متواتر اور مسلسل نقل کے ساتھ منقول ہونا یہ سب کتاب اللہ کے حقیقی اور واقعی معنی ہیں، اس سے معلوم ہوگیا کہ کتاب کی تعریف میں قرآن کے بعد المنزل سے آخر تک جو بات بتلائی گئی وہ کتاب کی ذاتی بات ہے اور جب کسی چیز کی ذاتی اور واقعی بات بتلائی جائے تو وہ حقیقی تعریف کہلاتی ہے لہذا المنزل سے لے کر آخر تک کتاب اللہ کی حقیقی تعریف ہوئی۔

وان کان بمعنی المقروء الخ لفظ قرآن میں دو امکانات ہیں، ایک تو یہ تھا کہ وہ علم ہو، دوسرا یہ ہے کہ قرآن علم نہ ہو بلکہ مصدر ہو، یہاں دوسرا امکان ظاہر کرنا مقصود ہے، دوسرے امکان کی بنا پر ہم قرآن کو مصدر تسلیم کرلیں تو اس کے اندر دو امکان اور پیدا ہوجائیں گے، ایک امکان یہ کہ قرآن کا مادہ قرأۃ قرار دیا جائے، قرأۃ کے مادہ میں ہمزہ ہے ہمزہ لام کلمہ کی جگہ پر ہے اور ایسا کلمہ جس کے لام کی جگہ ہمزہ آئے مہموز اللام کہلاتا ہے، لہذا قرآن مہموز اللام مصدر ہوا، دوسرا امکان یہ ہے کہ قرآن کا مادہ قرنٌ نکالا جائے اس صورت میں یہ صحیح کہلائے گا، صحیح اس کلمہ کو کہتے ہیں جس میں حروف علت ہمزہ اور ایک جنس کے دو حروف نہ ہوں، حاصل کلام یہ کہ قرأۃ مادہ نکالا جائے یا قرنٌ دونوں صورتوں میں قرآن مصدر ہوگا، آپ کو معلوم ہے قرآن کے ذریعہ کتاب کی تعریف کی گئی ہے، لہذا قرآن تعریف کرنے والا ہوا، تعریف کرنے والے گویا وہ چیز جس کے ذریعہ تعریف کی جائے مُعَرِّفٌ بالکسر کہتے ہیں اور کتاب وہ چیز ٹھہری جس کی تعریف کی گئی اور جس کی تعریف کی جائے اس کو مُعَرَّفٌ بالفتح کہتے ہیں، اس لحاظ سے قرآن معرِف بالکسر ہوا اور کتاب معرَف بالفتح ہوئی، منطقیوں نے تصریح کردی کہ معرِف بالکسر کا معرَف بالفتح پر حمل ہوتا ہے لہذا ضروری ہوا کہ مُعرِّف یعنی قرآن کا مُعَرَّفْ یعنی الکتاب پر حمل کیا جائے، قرآن مصدر ہے اور نحویوں نے قاعدہ کی وضاحت کرتے ہوئے بتلایا کہ مصدر کا حمل جائز نہیں ہے یعنی مصدر کو محمول نہیں بنایا جاسکتا، اس ناجائز ارتکاب یعنی مصدر کے حمل سے بچنے کے لئے یہاں تاویل کی جائے گی اور مصدر کو اسم مفعول کے معنی میں لیا جائے گا، نحویوں ہی نے بتلایا کہ مصدر کو اسم مفعول کی تاویل میں لے لیا جائے تو مصدر کا حمل جائز ہوجاتا ہے، لہذا یہاں قرآن مصدر کو اسم مفعول کی تاویل میں لیا جائیگا، اگر قرآن قرأۃ سے یعنی مہموز اللام سے مشتق ہو تو اس کا مفعول مَقْرُوٌّ آئے گا اور اگر قرآن قرنٌ سے یعنی صحیح کے باب سے مشتق ہو تو اس کا مفعول مَقْرُونٌ آئے گا، مقرو اور مقرون دونوں میں سے کسی ایک کا یا دونوں کا مراد لینا اس تناظر میں درست قرار دیا جائے گا کہ مقرو کا معنی ہے پڑھا گیا اور مقرون کا معنی ہے ملایا گیا، آپ جانتے ہی ہیں کہ اللہ کی کتاب پڑھی بھی جاتی ہے اور اس کی آیتیں ایک دوسرے سے ملا کر یعنی متصل کرکے لکھی گئی ہیں، اب اما الکتاب فالقرآن کے

تقدیری یعنی اصل عبارت اما الکتاب فالمقروُ یا فالمقرونُ ہوئی یہاں مفعول کی تاویل اختیار کرنے کے بعد الکتاب پر القرآن کا حمل کرنا جائز ہوگیا، یعنی القرآن کو محمول بنانا اور الکتاب کو محمول علیہ بنانا درست ہوگیا جس پر کسی چیز کو اٹھایا یا استوار کیا جائے اس کو محمول کہتے ہیں، یہ منطقیوں کے اصطلاحی الفاظ ہیں اور نحوی ائمہ کی زبان میں محمول علیہ کو مبتدا اور محمول کو خبر کہتے ہیں۔ غور کرتے چلئے۔ واضح بات یہ ہوئی کہ الکتاب مبتدا ہے اسی کو ہم محمول علیہ کہتے ہیں اور القرآن خبر ہے اس کو ہم محمول کہتے ہیں، خبر کا مبتدا پر حمل کیا جاتا ہے یعنی خبر کو مبتدا پر اٹھایا یا استوار کیا جاتا ہے صاف لفظوں میں یوں سمجھئے کہ مبتدا خبر کے استوار یعنی ثابت ہونے کی اصل اور بنیاد ہوتی ہے جیسے زَیْدٌ قَائِمٌ میں زید مبتدا ہے اور قائم خبر قائم یعنی قیام کے معنی کی استواری یا ثبوت و تحقق زید کے وجود پر منحصر و موقوف ہے اگر زید نہ ہو تو قائم کا تصور ناممکن ہوگا لہذا زید یعنی مبتدا اصل اور محمول علیہ قرار پائیگا اور قائم اس پر استوار اور محمول گردانا جائے گا، چونکہ مصدر کو محمول نہیں بنا سکتے اس لئے قرآن مصدر کی مقروٌ یا مقرون اسم مفعول کی شکل میں تاویل یعنی تفسیر اور وضاحت کی گئی تاکہ مقروٌ یا مقرون کی اسم مفعول کی شکل میں مراد لیا گیا مصدر قرآن محمول یعنی خبر بن جائے۔

فهو جنس له:۔ جنس اس کلی معنی اور بالفاظ دگر اس عام مفہوم کو کہتے ہیں جو کسی چیز کے مراد لئے گئے اجزاء و افراد پر پورے طریقے سے چسپاں ہو جائے اسی طرح ان اجزا اور حصوں پر بھی صادق آئے جو مراد لی گئی چیز سے مختلف ہوں گویا جنس اس عام مفہوم کا نام ٹھہرا جو کسی چیز کے ان اجزاء یا افراد اور حصوں کو اپنے گھیرے میں لئے ہوئے ہو جو باہم مختلف حقیقتیں رکھتے ہیں، اب شارح علام کو دیکھئے فرماتے ہیں۔

فهو جنس له تو وہ یعنی قرآن کتاب کے لئے جنس ہوگا، موصوف کہنا چاہتے ہیں کہ اگر ہم قرآن کو مصدر مانیں چاہے قرأت سے یا قرن سے تو اس صورت میں القرآن الکتاب کے لئے جنس ہوگا، اس کی وضاحت یہ ہے کہ الکتاب سے اللہ کی کتاب مراد لی گئی ہے اور القرآن مقروٌ یا مقرون کے معنی میں ہے جس کا ترجمہ ہے پڑھا گیا یا ملایا گیا، القرآن سے الکتاب کی تعریف کی گئی ہے جس طرح اللہ رب العزت کی کتاب پڑھی جاتی ہے یا اس کتاب کی آیتیں اور جملوں کے اجزاء ایک دوسرے سے ملے ہوئے ہیں ٹھیک اسی طرح اللہ تعالیٰ کے علاوہ دوسروں کی کتابیں بھی پڑھی جاتی ہیں اور غیر اللہ کی کتابوں کے جملے بھی ایک دوسرے سے ملے ہوئے ہوتے ہیں، لہٰذا معلوم ہوا کہ قرآن کا معنی جس طرح اللہ کی کتاب پر صادق آتا ہے اسی طرح اللہ کے علاوہ دوسروں کی کتابوں پر بھی صادق آتا ہے جبکہ سبھی جانتے ہیں اللہ رب العزت کی کتاب اور اللہ رب العالمین کے علاوہ دوسروں کی کتابوں کی حقیقت اور اصلیت ایک نہیں بلکہ مختلف ہیں، اللہ تعالیٰ کی کتاب اور غیر اللہ کی کتابوں میں بڑا فرق اور اختلاف ہے اور قرآن جو مقروٌ یا مقرون کے معنی میں ہے اللہ اور غیر اللہ دو مختلف حقیقت والے افراد کی مختلف حقیقت والی کتابوں پر صادق آتا ہے اور ایسا لفظ جو مختلف حقیقت والے افراد پر صادق

اور موزوں ہو جائے وہ جنس کہلاتا ہے، لہذا قرآن کتاب کے لئے جنس ہو گیا، اب الکتاب میں اللہ تعالیٰ کی اور اللہ جل شانہ کے علاوہ دوسری کتابیں بھی داخل وشامل ہو گئیں۔ یہ بات بتلائی جا چکی ہے کہ الکتاب سے صرف اللہ تعالیٰ کی کتاب کی تعریف کرنی مقصود ہے اور یہاں قرآن اللہ کے علاوہ دوسری کتابوں کو بھی الکتاب میں شامل کئے دیرہا ہے کیونکہ قرآن جنس ہے اس لئے ایسے الفاظ لانے پڑیں گے جو جنس کے کلی اور عام مفہوم کو مرادی معنیٰ تک محدود کر دیں اور ایسا لفظ المنزل اور المنقول ہیں انھوں نے القرآن کے مفہوم کو الکتاب (کتاب اللہ) کے اندر گھیر دیا کیونکہ ایسی کتاب جو پڑھی جانے اور متصل الاجزاء ہونے کے ساتھ نازل کردہ ہو اور یقینی طور پر متواتر نقل کے ساتھ منقول چلی آ رہی ہو وہ اللہ ہی کی کتاب ہے، لہذا المنزل اور المنقول جیسے الفاظ ایسے ثابت ہوئے جنھوں نے جنس یعنی القرآن کے عام مفہوم کو الکتاب کے مرادی معنیٰ یعنی کتاب اللہ کے محدود مفہوم میں مقید کر دیا اور ایسے الفاظ جو جنس کے عام مفہوم کو محدود مرادی مفہوم کے دائرے سے نکلنے سے روک دیں وہ فصل کہلاتے ہیں، فصل کے ذریعہ جنس کے عام مفہوم میں داخل غیر مرادی معنیٰ سے احتراز اور بچاؤ ہو جاتا ہے، فصل کی تعریف ہم نے بیان لغات میں کر دی ہے یہاں المنزل فصل ہے جو جنس یعنی القرآن میں داخل دوسری کتابوں کو خارج کر رہی ہے، چنانچہ منزل نے غیر آسمانی کتابوں کو قرآن کی تعریف میں داخل ہونے سے روک دیا، غیر آسمانی کتابیں وہ ہوتی ہیں جو نازل نہیں کی جاتی ہیں جب کہ قرآن نازل کردہ کتاب کو کہتے ہیں، نازل کی گئی کتاب چار ہیں، قرآن، توریت انجیل اور زبور، منزل کے لفظ میں سب داخل ہو گئیں لہذا لفظ منزل جو قرآن کی طرف منسوب ہونے کے اعتبار سے فصل تھی اب چاروں کتابوں کو شامل ہونے کی وجہ سے جنس ہو گیا اس لئے اس کی الگ فصل لائی گئی اور علی الرسول کہا گیا، علی الرسول نے قرآن کے علاوہ باقی تمام کتابوں کو منزل کے مفہوم میں داخل ہونے سے روک دیا اور منزل کے عام مفہوم کو صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک محدود کر چھوڑا جس سے واضح ہو گیا کہ یہاں المنزل سے وہی نازل شدہ کتاب مراد لینی پڑے گی جو صدر الکائنات محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کی گئی ہے اور ایسی کتاب جو پڑھی جانے اور متصل الاجزاء ہونے کے ساتھ امام الاولین والآخرین خاتم النبیین محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کی گئی ہو بلاشبہ وہی کتاب ہے جسے ہم اور ساری دنیا قرآن کہتی ہے۔

والمنزل یجوز ان یقرأ:- فاضل شارح یہاں سے منزل کی لغوی تحقیق کر رہے ہیں اور ضمناً لغت کا مرادی پہلو سے ہم آہنگ ہونا واضح کر رہے ہیں، بیان لغات کے باب میں ہم جس کی تحقیق سے فارغ ہو چکے تھے اسے شارح کے الفاظ میں تھوڑے سے مزید فائدے کے ساتھ سنتے چلئے ـــــ اگر منزل کو تخفیف یعنی تشدید کے بغیر پڑھیں گے تو یہ انزال سے ہوگا جس کا معنیٰ ہے ایک دم سارا کا سارا اتار دینا، کتاب میں المنزل تشدید کے بغیر یعنی انزال سے پڑھنا اس لئے روا ہوگا کہ قرآن شریف کو لوح محفوظ سے دنیا کی نظروں میں دیکھنے والے آسمان پر یکایک تمام کا تمام

ایک ہی بار اتارا گیا تھا بعد ازاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو جب جب ضرورت پڑتی رہی اور مصلحتیں اور مفادات عامہ کا جوں جوں تقاضا ہوتا رہا اللہ رب العزت ٹھیک اسی معیار سے ضرورت نبوت اور عوامی مفادات کے پیش نظر تئیس سالہ طویل عرصے میں آسمان دنیا سے دنیا کے اندر نبی کی ذات پر قرآن شریف کا تھوڑا تھوڑا سا حصہ اتارتے اور نازل فرماتے رہے تاآنکہ تئیسویں سال میں الیوم اکملت لکم دینکم الخ آیت نازل فرماکر قرآن کریم کی تکمیل کا اعلان فرمادیا۔ المنزل تشدید کے بغیر انزال سے پڑھنے کی اجازت کا ایک اور پہلو ہے وہ یہ کہ قرآن شریف سالانہ ہر رمضان کے مہینہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ایک بار سارا کا سارا پورا اتارا جاتا تھا۔

ویجوز ان یقرأ بالتشدید :- المنزل میں تشدید پڑھنا یعنی باب تفعیل سے تسلیم کرکے مشدد پڑھنا بھی درست ہوجائے گا، بیان لغات کے باب میں ہم لکھ چکے ہیں کہ تنزیل کے معنی ہیں قسط وار یعنی متعدد بار اور کئی کئی دفعوں میں اتارنا، جوبات سامنے کی مشاہدہ ہے جسے لوگ حقیقت کا عنوان دیتے ہیں وہ یہی ہے کہ قرآن قسط وار اور متعدد دفعوں میں اتارا گیا ہے۔

اَلْمَكْتُوْبُ فِي الْمَصَاحِفِ صِفَةٌ ثَانِيَةٌ لِلْقُرْاٰنِ وَمَعْنَى الْمَكْتُوْبِ الْمُثْبَتُ لِاَنَّ الْمَكْتُوْبَ فِي الْحَقِيْقَةِ هُوَ النُّقُوْشُ دُوْنَ اللَّفْظِ وَالْمَعْنَى وَاِنَّمَا هُمَا مُثْبَتَانِ فِي الْمَصَاحِفِ فَاللَّفْظُ مُثْبَتٌ حَقِيْقَةً وَالْمَعْنَى مُثْبَتٌ تَقْدِيْرًا وَاللَّامُ فِي الْمَصَاحِفِ لِلْجِنْسِ وَلَا يَضُرُّ تَعْمِيْمُهُ لِغَيْرِ الْقُرْاٰنِ لِاَنَّ الْقَيْدَ الْاَخِيْرَ يُخْرِجُهُ اَوْ لِلْعَهْدِ وَالْمَعْهُوْدُ هُوَ مَصَاحِفُ الْقُرَّاءِ السَّبْعَةِ وَهُوَ مُتَعَارَفٌ بَيْنَ النَّاسِ لَا يَحْتَاجُ اِلَى اَنْ يُعَرَّفَ فَيُقَالُ هُوَ مَا كُتِبَ فِيْهِ الْقُرْاٰنُ حَتّٰى يَلْزَمَ الدَّوْرُ وَيَحْتَرِزُ بِهٰذَا الْقَيْدِ عَمَّا نُسِخَتْ تِلَاوَتُهُ دُوْنَ حُكْمِهِ كَقَوْلِهِ تَعَالٰى اَلشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ اِذَا زَنَيَا فَارْجُمُوْهُمَا نَكَالًا مِّنَ اللّٰهِ وَاللّٰهُ عَزِيْزٌ حَكِيْمٌ وَعَنْ قِرَاءَةِ اُبَيٍّ وَنَحْوِهِ مِمَّا لَمْ يُكْتَبْ فِي الْمَصَاحِفِ السَّبْعَةِ ۔

ترجمہ المکتوب فی المصاحف الخ مصاحف میں لکھا گیا ہے، یہ قرآن کی دوسری صفت ہے اور مکتوب کے معنی مُثْبَت کے ہیں (یعنی نقش کئے ہوتے اور لکھے ہوئے) اس لئے کہ مکتوب درحقیقت نقوش بلا لفظ اور معنی کا نام ہے بے شک یہ دونوں (یعنی لفظ اور معنی) مصاحف میں مثبت ہیں، پس لفظ حقیقت مثبت ہیں اور معنی تقدیراً مثبت ہیں۔

واللام فی المصاحف الخ اور لام المصاحف میں جنس کے لئے ہے، اور غیر قرآن کو شامل ہونا اس کے لئے

کوئی مفر نہیں ہے، کیونکہ آخری قید (المنقول عنہ) نقلاً متواتراً وہ غیر قرآن کو خارج کر دیتی ہے، یا پھر لام عہد کے لئے ہے اور قرأ سبعہ کے مصاحف اسکے معہود ہیں اور عام لوگوں میں یہی مشہور ہے، ضرورت نہیں کہ اس کی تعریف کی جائے، اور یہ کہا جائے کہ مصحف وہ ہے جس میں قرآن لکھا جاتے یہاں تک کہ اس کا دور لازم آجائے۔

ویحترز بهذا القید؛ اور اس قید کے ذریعہ جن آیات کی تلاوت) منسوخ کی گئی ہے نہ کہ حکم کو خارج کرنا مقصود ہے جیسے آیت الشیخ والشیخة اذا زنیا فارجموهما نکالا من الله والله عزیز حکیم بوڑھا مرد اور بوڑھی عورت نے جب زنا کیا تو ان دونوں کو رجم کرو یعنی پتھر مار کر ہلاک کر دو، یہ اللہ کی طرف سے عذاب ہے، اور اللہ تعالیٰ غالب و حکمت والا ہے۔ اور اسی طرح احتراز کیا ہے اُبی کی قرأت ہے، اور ان کی طرح دوسری قرأتوں سے جو مصاحف سبعہ میں نہیں لکھی گئیں۔

بیان لغات | المکتوب، لکھا ہوا، کتابۃ (ن) سے اَلمَصَاحِفُ اس کا واحد صَحِیفَۃٌ آتا ہے صحیفہ لکھا ہوا ورق، کاغذ، کھال اور آبرو کو بھی صحیفہ کہدیتے ہیں جیسے صحیفۃ الوجہ الضاحکۃ خندہ زن چہرے کی کھال یا ہنستے ہوئے چہرے کی آبرو اس کی جمع صُحُفٌ کے وزن پر بھی آتی ہے، بولتے ہیں ھُمْ یَصْحَفُوْنَ الکتابَ لوگ صحیفوں کو کتاب میں جمع کرتے ہیں، اَلْمُثْبَتُ اثبات سے معنی اچھی طرح ظاہر کرنا، کسی چیز کے اثر کو ظاہری طور پر محفوظ کر دینا، بندھی ہوئی چیز کو اسی لئے مثبت کہتے ہیں کہ وہ محفوظ ہوتی ہے۔ اَلنَّقْشُ: نشان، ظاہری علامت، نقش و نگار، بیل بوٹے والی چیز، نَقَشَ نَقْشًا (ن) سے نشان ڈالنا، علامت چھوڑنا، بیل بوٹے ڈالنا نقش و نگار کرنا جمع نُقُوْشٌ دون ظرف کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے یہ فوق کی ضد ہے، جلال الدین عبدالرحمٰن سیوطی نے اتقان میں بیان کیا ہے کہ دون مشہور رائے میں متصرف نہیں ہے مگر بعض علماء نے ان کو تصرف کا متحمل تبلایا ہے اس کو رفع اور نصب دونوں اعرابوں میں پڑھتے ہیں، اسی لئے آیت کریمہ وَمِنَّا دُوْنَ ذٰلِكَ میں مرفوع اور منصوب دونوں تقدیریں نکالی گئی ہیں یہ تب ہوگا جب ہم دون کو حرف قرار دیں اور جب اسم کی حیثیت سے استعمال کریں تو یہ غَیْرَ کے معنی میں ہوگا، آیت کریمہ اتخذوا من دونہ الٰھۃ میں دونہ اسم ہوکر آیا ہے اسی لئے اس کا معنی غیرہ ہے، کتاب میں دُوْنَ اللَّفْظِ۔ غَیْرَ اللَّفْظِ کی تاویل سے اسی حالت میں آیا ہے، زمخشری نے تبلایا دُوْنَ کا معنی ہے کسی چیز کی قریبی جگہ، یہ گاہے بگاہے گوناگوں حالات و حیثیات میں تمیز و امتیاز کے لئے استعمال کیا جاتا ہے جیسے اَلسُّنَّۃُ دُوْنَ الْکِتَابِ کتاب اللہ اور حدیث کے درجوں اور حیثیتوں میں فرق ہے، بعد والوں نے اس کے استعمال میں وسعت بیکراں کی راہ لی اسی لئے دون کو کسی بھی چیز کے حد سے نکل جانے کے لئے لانے لگے۔ جیسے اولیاء من دون المؤمنین اس کی تقدیری عبارت ہے لا تجاوزوا ولایۃ المومنین الی ولایۃ الکافرین مومنوں کی دوستی کی حد

سے نکل کر کافروں کی دوستی کی سرحدوں میں مت جاپڑ و تقدیر کسی کلمہ کو لفظ میں ذکر نہ کرنا اور نیت میں اس کو مراد لینا یَضُرُّ ضَرًّا اور ضُرًّا (ن) اَحَدًا یا بِاَحَدٍ نقصان پہونچانا، با عیب ٹھیرانا۔ خارج ہونا تعمیم عام کرنا، کسی چیز کا مختلف چیزوں کو شامل ہونا متعارف معلوم، جانا پہچانا تعارف ایک دوسرے کو پہچاننا الدَّورُ حرکت، گردش، آنا جانا، دفعہ، جمع ادوار، پلٹا کھانا۔ دَارَ (ن) دَوْرًا وَدَوَرَانًا گھومنا، چکر کھانا، بولتے ہیں اِنَّ الدَّھْرَ یَدُوْرُ زمانہ پلٹا کھاتا اور بدلتا ہے نسخت (ف) نسخًا ختم کرنا، مٹانا، زائل کرنا، الشیخ بوڑھا، بڑی عمر والا الشیخۃ بوڑھیا، لمبی عمر والی، جمع شُیُوْخٌ، شِیُوْخٌ، اَشْیَاخٌ، شِیْخَۃٌ، شِیْخَانٌ، مَشْیَخَۃٌ، مَشْیَخَۃٌ جمع الجمع مَشَائِخُ، اشایخ، شیخ کی تصغیر شُیَیْخٌ اور شُیَیْخٌ آتی ہے، شیخ کا استعمال ہر بڑے درجے والے کے لئے ہوتا ہے، اسی لئے استاد یا عالم فاضل یا عوام الناس میں سر برآوردہ یا بلند مراتب والوں کو شیخ کہدیا کرتے ہیں، شیخ النار شیطان کو کہتے ہیں اِرْجُمُوْا (ن) رَجْمًا پتھروں سے مارنا، دھتکارنا، ہنکانا، گالی دینا، سنگسار کرنا زنیا زنی۔ زِنَاءً زنا کرنا، ناجائز طریقے سے عورت سے منہ کالا کرنا نکالا۔ عبرتناک سزا۔ نَکَّلَ (ن) کسی کو عبرت ناک سزا دینا عزیز غالب قوی اللہ کے صفاتی ناموں میں سے ہے، عَزَّ (ض) عِزًّا، عِزَّۃً، عَزَازَۃً قوی ہونا۔

تشریح عبارت :۔ شارح فرماتے ہیں المکتوب فی المصاحف مصحفوں میں لکھا ہوا ہونا قرآن کی دوسری صفت ہے، پہلی صفت (المنزل) تھی، ماتن آگے بیان کریں گے کہ قرآن الفاظ اور معانی کو کہتے ہیں، الفاظ وہ ہیں جنھیں بندے اپنی زبانوں سے بولتے ہیں اور معانی لوگوں کے سینوں میں پوشیدہ ان مرادوں کو کہتے ہیں جن پر الفاظ موزوں کردیئے جائیں، معلوم ہوا الفاظ کو لکھا نہیں جاسکتا، اور جب الفاظ کو جن کا تعلق ظاہر سے ہے نہیں لکھ سکتے تو معانی کو کسی صورت میں بھی نہیں لکھا جاسکے گا کیونکہ معنوں کو باطنی احساسات سے تعلق ہے ظاہری سے نہیں، الغرض چاہے لفظ ہو یا معنی انھیں لکھا نہیں جاسکتا، اب ماتن وشارح دونوں کو سمجھتے چلیے، ماتن کہتے ہیں قرآن وہ ہے جسے مصحفوں میں لکھا گیا ہے آپ کو معلوم ہے کہ قرآن لفظ ومعنی کا نام ہے اور لفظ ومعنی کو لکھا نہیں جاتا، لہذا قرآن کو لکھا نہیں جاسکتا، قرآن مکتوب فی المصاحف نہیں ہوسکتا بلکہ مصحفوں میں جو بھی لکھا گیا ہے وہ کچھ نشانات اور علامتیں اور مخصوص ہیئتوں کے نقوش ہیں نہ کہ قرآن، یہیں سے واضح ہوا کہ ماتن کی عبارت المکتوب فی المصاحف بہ ظاہر نظر واہمہ پیدا کرتی ہے، فاضل شارح فرماتے ہیں، ابوالبرکات عبداللہ (ماتن) کی عبارت المکتوب فی المصاحف اپنے ظاہری معنی میں نہیں ہے، اس میں تاویل کی جائے گی چنانچہ المکتوب کا معنی ہم المثبت لیں گے کیونکہ بظاہر لکھنے کے نتیجے میں ہمیں جو کچھ بھی نظر آتا ہے وہ درحقیقت کچھ

علامتیں اور نقوش ہوتے ہیں اور ان علامتوں اور نقشوں کو ہم لفظ و معنی نہیں کہہ سکتے کیونکہ لفظ و معنی کی قبا ان کو راس نہیں آتی، البتہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ لفظ اور معنی مصحفوں میں انھیں علامتوں اور نقوش کے پردے میں اپنے اثرات کے ساتھ خوب قاعدے سے محفوظ کر دیئے گئے ہیں یعنی لفظ اور معنی مصحفوں میں انھیں علامتوں اور نقوش کے پردے میں اپنے اثرات کے ساتھ خوب قاعدے سے محفوظ کر دیئے گئے ہیں یعنی لفظ اور معنی مصحفوں کی انھیں ظاہری علامتوں اور نقوش کے ذریعہ ثابت یعنی محفوظ اور واضح کر دیئے گئے، اس کی صورت یہ ہوئی کہ لفظ گویا ظاہری طور پر محفوظ اور واضح ہیں جن کو آپ کہہ لیجئے ثابت شدہ ہیں، کیونکہ لفظ کو براہ راست ان کا حق دینے والی چیز یہی نقوش ہیں لفظ نے نقوش سے اپنی چیز براہ راست اور بلا واسطہ لی ہے، اسی لئے کہتے ہیں لفظ حقیقی یعنی ظاہری طور پر مثبت اور واضح ہے اور معنی نقش و علامت میں نہ تو محفوظ ہیں نہ ان کی وضاحت ہوتی ہے البتہ تقدیراً یعنی مرادی حیثیت سے معنی بھی محفوظ اور واضح یعنی ثابت کئے گئے ہیں اس کی صورت یہ ہے کہ مصاحف کی ظاہری علامتوں یعنی نقوش نے الفاظ کو ان کی چیز دی، اسی دی گئی چیز کے بل بوتے ہم نقوش کا استعمال بامقصد بول چال میں کرنے لگے، اور الفاظ کے اندر معنی پوشیدہ ہوتے ہیں، معلوم ہوا مصحفوں میں معنی محفوظ و مثبت ہیں مگر بالواسطہ الفاظ کا جس میں توسط نہ ہو تو معانی کی مصحف میں حفاظت و وضاحت ممکن نہ ہو سکے گی، کیونکہ لفظ بولا جاتا ہے اور معنی بولا نہیں جاتا البتہ معنی لفظ کے تابع ہوتا ہے لہذا لفظ کے واسطہ سے مثبت یعنی محفوظ ہوا اسی کو لوگ کہتے ہیں معنی تقدیری حیثیت سے مثبت یعنی واضح و محفوظ ہے۔

المصاحف میں الف لام کے اندر دو امکانات ہیں ایک امکان یہ ہے کہ الف لام جنسی ہو، دوسرا امکان یہ ہے کہ الف لام عہد خارجی کا ہو، اگر الف لام جنسی تسلیم کر لیں تو مصاحف میں عموم و وسعت پیدا ہو جائیگی جنس اسی عام مفہوم کو کہتے ہیں جو مراد لیے گئے افراد کے ساتھ ان افراد کو بھی شامل ہو جو مراد نہیں لئے گئے اس اعتبار سے المصاحف میں ساتوں قاریوں کے وہ مصاحف داخل ہوں گے جنھیں ماتن نے مراد لیا ہے اور وہ مصاحف بھی مراد ہوں گے جنھیں ماتن نے مراد لیا ہی نہیں ہے۔ ایسے مصاحف جو ماتن کی مراد میں شامل نہیں ہیں ساتوں قاریوں کے مشہور مصحفوں کے علاوہ ہیں اور یہ مراد نہ لئے گئے مصاحف ساتوں قاریوں کے مراد لئے گئے مصحفوں کا غیر ہیں جنھیں الف لام جنسی مصاحف کے مفہوم میں داخل و شامل کئے دیتا ہے، اس سے معلوم ہوا ماتن کی تعریف "القرآن المنزل المکتوب فی المصاحف" تعریف میں غیر مرادی افراد کو داخل ہونے پر روک نہیں لگا رہی ہے، لہذا تعریف اپنے اندر دخول غیر سے مانع نہیں کہلائے گی، حالانکہ تعریف کی شرط یہ ہے کہ وہ اپنے اندر غیر مرادی افراد کے داخل ہونے سے مانع ہو یعنی مراد نہ لئے گئے افراد کو اپنے اندر داخل ہونے سے روک دے، علامہ جونپوری لا یضرّ

تعمیمہ سے بتلا رہے ہیں کہ اگر المصاحف میں الف لام جنسی تسلیم کریں تو مشہور سات قاریوں کے مصاحف کو شامل ہونے کے ساتھ جنھیں ہم قرآن کہتے ہیں، دوسرے مصحفوں کو بھی شامل وعام ہے جنھیں ہم غیر قرآن کہتے ہیں تو کوئی حرج نہیں یعنی اس سے مصنف کی تعریف میں مانع نہ ہونے کا عیب پیدا نہیں ہوتا اس کی وجہ یہ ہے کہ ماتن نے اپنی تعریف میں آگے چل کر المنقول عنہ نقلاً متواتراً استعمال کیا ہے کیونکہ متواتر نقل کے ساتھ منقول ہونا ایسا پہلو ہے جو مراد لئے گئے مصاحف سے غیر مرادی مصاحف کو نکال باہر کرتا ہے اس لئے کہ ایسے مصاحف جو تواتر والی نقل کے ذریعہ منقول چلے آرہے ہیں وہ صرف اور صرف وہی مصحف ہیں جو ساتوں قاریوں کے مصحف کہلاتے ہیں انھیں ساتوں قاریوں کے مصحف کو ہم قرآن کہتے ہیں، جب تواتر کی قید نے غیر مرادی مصاحف کو مرادی مصاحف یعنی قرآن میں گھس آنے سے روک دیا تو بلا شبہ قرآن کی تعریف غیر مرادی افراد کو اپنے اندر داخل ہونے سے مانع ٹھہری۔

اگر الف لام عہد خارجی کا لیں تو المصاحف سے خارج میں پائے جانے والے وہی مصاحف مراد ہوں گے جن کا قطعی طور پر مصحف ہونا تسلیم کیا جا چکا ہے، اس شان کے مصحف وہی ہیں جنھیں ساتوں قاریوں کے مصاحف گردانا جاتا ہے، وھو متعارف سے شارح ایسے خلل کی طرف اشارہ کر رہے ہیں جو وہم پر قائم ہے اس کا حقیقت کے دامن سے کوئی واسطہ نہیں، اس کے لئے ایک تمہید سنتے چلئے۔

کسی چیز کی ان الفاظ سے تعریف کرنا جن کا سمجھنا خود اسی چیز پر منحصر ہو دور کہلاتا ہے اور دور غلط جہت میں شمار ہوتا ہے، دور کی تعریف دوسرے لفظوں میں یہ ہے: دو چیزوں کا اس طرح ثبوت پیش کیا جائے کہ ان دونوں چیزوں میں سے ہر ایک کا جاننا اور سمجھنا دوسری پر منحصر ہو جیسے ہم کہیں القضیۃ قول یحتمل الصدق والکذب منطقیوں کا اصطلاحی کلمہ قضیہ اس کو کہتے ہیں جس میں سچ اور جھوٹ دونوں میں سے کسی ایک کے سما جانے کی صلاحیت ہو، اگر کسی سے پوچھا جائے کہ قضیہ کیا ہے؟ جواب ملیگا اس جملے کو قضیہ کہتے ہیں جس کے اندر سچ یا جھوٹ پائے جانے کا امکان یا صلاحیت ہو، اور اگر یہ پوچھا جائے! وہ جملہ جس کے اندر سچ یا جھوٹ پائے جانے کا امکان یا صلاحیت ہو کیا کہلائے گا؟ جواب ملیگا یہاں دو چیزیں ہیں ایک قضیہ دوسری قول یحتمل الصدق والکذب، القضیہ کی تعریف قول یحتمل الصدق والکذب سے کی گئی مگر قضیہ کا سمجھنا قول یحتمل الصدق والکذب کے سمجھنے پر موقوف ہے اور قول یحتمل الصدق والکذب کا سمجھنا القضیہ کے سمجھنے پر موقوف ہے گویا ان دونوں چیزوں میں سے ہر ایک کا سمجھنا دوسرے پر موقوف اور منحصر ہے، اسی کو اصطلاحی الفاظ میں دور کہتے ہیں، اب شارح کو سمجھئے فرماتے ہیں المصاحف میں الف لام عہد خارجی کا تسلیم کر لیا جائے تو مصاحف سے ساتوں قاریوں کے مصاحف مراد ہوں اس بنیاد پر اگر سوال کیا جائے ما القرآن؟ قرآن کیا ہے؟ جواب ملے گا۔ المکتوب فی المصاحف، قرآن وہ ہے جسے مصحفوں میں لکھا گیا ہے اور اگر پلٹ کر یہ سوال کر لیا جائے

اَیُّ شَیْءٍ المصاحف ؟ مصحف کیا ہیں ؟ جواب ملیگا هُوَ مَا کُتِبَ فِیهَا القرآن، مصحف وہ ہیں جن میں قرآن لکھا گیا ہو، معلوم ہوا قرآن کا پہچاننا مصاحف کے پہچاننے پر موقوف ہوا اور مصاحف کا پہچاننا قرآن کے پہچاننے پر منحصر ہوا۔ معلوم ہو چکا ہے کہ دو چیزوں میں سے ہر ایک کا سمجھنا جب دوسری پر منحصر ہو جائے تو اسے دور کہتے ہیں اور دور ناروا بات ہے، ماتن کی تعریف المکتوب فی المصاحف میں دور پایا گیا جو ناروا اور غلط بات ہے لہذا تعریف درست اور صحیح نہیں ہوئی، شارح کہتے ہیں ماتن کی تعریف میں دور نہیں ہے اس لئے کہ مصاحف کا سمجھنا قرآن کے سمجھنے پر موقوف نہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ مصاحف کا لوگوں میں خوب چرچا ہو چکا ہے مصاحف کیا ہیں اسے لوگ اچھی طرح جانتے ہیں مصاحف کو سمجھنے کے لئے ضرورت نہ ہوگی کہ اس کی تعریف کی جائے اور یہ کہا جائے المصاحف ماکتب فیہا القرآن، مصاحف وہ ہیں جن میں قرآن لکھا گیا ہو، جب مصاحف کا سمجھنا قرآن پر موقوف نہ ہوا تو واضح ہو گیا کہ یہاں دور نہیں آسکتا، اب قرآن کا سمجھنا بیشک مصاحف کے سمجھنے پر موقوف رہے گا مگر یہ توقف وانحصار یک طرفہ ہوگا یعنی قرآن کا سمجھنا مصاحف پر منحصر ہونا ٹھیک مگر مصاحف کے مشہور و متعارف ہونے کی وجہ سے ان کا سمجھنا قرآن پر منحصر اور موقوف نہیں لہذا انحصار و توقف دوطرفہ نہیں پایا گیا، دوطرفہ انحصار نہ ہونے پر دور ہرگز رونما نہیں ہوسکتا، دور نہیں تو ناروا بات کا گلہ کیسا ؟ پھر ناروا بات جب سرے سے ثابت ہی نہیں تو تعریف ناروا نہیں رہی بلکہ روا، درست اور صحیح رہی۔

میرے فاضل استاذ گرامی قدر مولانا قاری محمد اسمٰعیل صاحب بہاری مدظلہ نے اپنی گراں قدر داخل درس کتاب "مظہر التجوید" میں مذکور ساتوں قاریوں کے نام حسب ذیل ترتیب سے لکھے ہیں ۱ امام نافع مدنیؒ ۲ امام ابن کثیر مکیؒ ۳ امام ابوعمرو بصریؒ ۴ امام ابن عامر شامیؒ ۵ امام عاصم کوفیؒ ۶ امام حمزہ کوفیؒ ۷ امام کسائی کوفیؒ۔

ویحترز بھذا القید - شارح علام فاضل جون پوری فرماتے ہیں اگر المصاحف میں الف لام عہد خارجی کے لئے قرار دیں تو اس قید یعنی عہد خارجی قرار دینے کے نتیجے میں ان آیتوں اور کلمات کو قرآن شمار کرنے سے بچنا ہوگا جو ساتوں قاریوں کے مصحفوں میں نہیں ہیں، ایسی آیت جو ساتوں مصحفوں میں نہیں ہیں ______ اَلشَّیْخُ وَالشَّیْخَۃُ اِذَا زَنَیَا فَارْجُمُوْھُمَا نَکَالًا مِّنَ اللّٰہِ وَ اللّٰہُ عَزِیْزٌ حَکِیْمٌ ہے، ترجمہ ہے جب بوڑھا مرد اور بوڑھی عورت زنا کر بیٹھیں تو تم لوگ اللہ جل شانہ کی طرف سے عبرتناک سزا دیتے ہوئے انھیں پتھروں سے مار کر ختم کر ڈالو سمجھو اللہ تعالیٰ زبردست غلبے والا، مضبوط ہیں، ساتوں مصحفوں میں یہ آیت نہیں ہے، اس لئے اس کی تلاوت منسوخ کردی گئی۔ یعنی اسے قرآن کے مجموعے میں داخل نہیں کیا جائے گا، البتہ اس کا حکم باقی ہے، جو بھی

بوڑھا بوڑھی زنا کا ارتکاب کریں گے انھیں اسلامی تعزیری دفعات کے تحت سنگسار کیا جائے گا، متعینہ ساتوں مصحفوں کو مراد لینے سے یہ آیت قرآن سے خارج ہوگئی ہے، اسی طرح رمضان کے روزے کی قضا کے بارے میں ساتوں مصحفوں میں فعدۃ من ایام اخر ہے یعنی دوسرے چند ایام میں رمضان کے قضا روزے رکھے جائیں گے، رمضان کی قضا میں پے در پے یعنی لگاتار قضا کرنا ساتوں مصحفوں میں نہیں ہے، البتہ حضرت ابی کی قرات میں فعدۃ من ایام اخر متتابعات آیا ہے اس کا مفہوم ہوا رمضان کے قضا روزوں میں ناغہ اور فصل درست نہیں ہوگا جتنے روزے رکھنے ہیں لگاتار مسلسل رکھیو مگر متتابعات کا لفظ ساتوں مصحفوں میں نہیں ہے اس لئے یہ بھی قرآن میں داخل نہیں کیا جائے گا حضرت ابیؓ ہی کی طرح ابن مسعودؓ سے بھی ایک ایسا ہی کلمہ منقول ہے جو ساتوں مصحفوں میں نہیں ہے، علامہ عبدالحلیم نے قمر میں لکھا کفارۂ قسم سے متعلق علامہ ملا علی قاری کی مختصر المنار کی شرح میں تصریح پائی جاتی ہے فرماتے ہیں ابن ابی شیبہ اور عبدالرزاق نے حضرت ابن مسعود سے فصیام ثلثۃ ایام کے ساتھ متتابعات کا اضافہ نقل کیا ہے قسم کے کفارے میں فصیام ثلثۃ ایام ساتوں مصحفوں میں ہے مگر متتابعات کا لفظ نہیں ہے یہ ابن مسعود کی زیادتی ہے لہذا اسے بھی قرآن ہونے سے باز رکھا جائے گا۔

عبدالعزیز بن احمد بن محمد بخاری حنفی علیہ الرحمہ نے اپنی مشہور کتاب کتاب تحقیق میں مذکور آیت جو منسوخ التلاوۃ ہے اس طرح نقل فرمائی ہے الشیخ والشیخۃ اذا زنیا فارجموھما البتۃ نکالا من اللہ یہاں البتۃ کا اضافہ ہے جب کہ واللہ عزیز حکیم مذکور نہیں ہے، اس کا ترجمہ ہے بوڑھا اور بوڑھی جب زنا کریں تو تم لازماً ضرور اور ضرور اللہ تعالیٰ کی طرف سے دردناک سزا دیتے ہوئے انھیں سنگسار کرکے ہلاک کر ڈالو۔

اَلْمَنْقُوْلُ عَنْهُ نَقْلًا مُتَوَاتِرًا بِلَا شُبْهَةٍ صِفَةٌ ثَالِثَةٌ لِلْقُرْآنِ اَیِ الْمَنْقُوْلُ عَنِ الرَّسُوْلِ عَلَیْهِ السَّلَامُ نَقْلًا مُتَوَاتِرًا بِلَا شُبْهَةٍ فِیْ نَقْلِهٖ وَاحْتَرَزَ بِقَوْلِهٖ مُتَوَاتِرًا عَمَّا نُقِلَ بِطَرِیْقِ الْآحَادِ كَقِرَاءَةِ اُبَیٍّ فِیْ قَضَاءِ رَمَضَانَ فَعِدَّةٌ مِّنْ اَیَّامٍ اُخَرَ مُتَتَابِعَاتٍ وَعَمَّا نُقِلَ بِطَرِیْقِ الشُّهْرَةِ كَقِرَاءَةِ ابْنِ مَسْعُوْدٍ فِیْ حَدِّ السَّرِقَةِ فَاقْطَعُوْا اَیْمَانَهُمَا وَفِیْ كَفَّارَةِ الْیَمِیْنِ فَصِیَامُ ثَلٰثَةِ اَیَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ، وَقَوْلُهٗ بِلَا شُبْهَةٍ تَاكِیْدٌ عَلٰی مَذْهَبِ الْجُمْهُوْرِ لِاَنَّ كُلَّ مَا یَكُوْنُ مُتَوَاتِرًا یَكُوْنُ بِلَا شُبْهَةٍ وَعِنْدَ الْخَصَّافِ هُوَ احْتِرَازٌ عَنِ الْمَشْهُوْرِ لِاَنَّ الْمَشْهُوْرَ عِنْدَهٗ قِسْمٌ مِنَ الْمُتَوَاتِرِ لٰكِنْ مَعَ شُبْهَةٍ وَهٰذَا كُلُّهٗ عَلٰی تَقْدِیْرِ اَنْ تَكُوْنَ اللَّامُ فِی الْمَصَاحِفِ

لِلْجِنْسِ، وَأَمَّا إِذَا كَانَ لِلْعَهْدِ فَتَخْرُجُ الْقِرَاءَةُ الْغَيْرُ الْمُتَوَاتِرَةُ كُلُّهَا بِقَوْلِهِ فِي الْمَصَاحِفِ وَيَكُونُ قَوْلُهُ الْمَنْقُولُ عَنْهُ إِلَى آخِرِهِ بَيَانًا لِلْوَاقِعِ ، وَقِيْلَ قَوْلُهُ بِلَا شُبْهَةٍ إِحْتِرَازٌ عَنِ التَّسْمِيَةِ لِأَنَّ فِيْهَا شُبْهَةً وَلِذَا لَمْ يُكَفَّرْ جَاحِدُهَا وَلَمْ يَجُزِ الْاِكْتِفَاءُ بِهَا فِي الصَّلٰوةِ وَلَمْ تُحْرَمْ تِلَاوَتُهَا لِلْجُنُبِ وَالْحَائِضِ وَالنُّفَسَاءِ ، وَالْأَصَحُّ أَنَّهَا مِنَ الْقُرْآنِ وَإِنَّمَا لَمْ يُكَفَّرْ جَاحِدُهَا لِوُجُودِ الشُّبْهَةِ ، وَإِنَّمَا لَمْ يَجُزِ الْاِكْتِفَاءُ بِهَا فِي الصَّلٰوةِ لِعَدَمِ كَوْنِهَا آيَةً تَامَّةً عِنْدَ الْبَعْضِ وَإِنَّمَا يَجُوزُ التِّلَاوَةُ لِلْجُنُبِ وَأُخْتَيْهِ بِقَصْدِ التَّبَرُّكِ لَا بِقَصْدِ التِّلَاوَةِ ۔

ترجمہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی طرح پر سلسلہ وار نقل کیا گیا ہے، جس میں کسی طرح کا شبہ نہیں ہے، یہ قرآن کی تیسری صفت ہے، یعنی قرآن وہ ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے متواتراً نقل ہوتا چلا آیا ہے اور اس نقل میں کوئی شبہ نہ ہو، مصنف نے اپنے قول متواتراً کی قید لگا کر ان آیات ان سے احتراز کیا ہے جو بطریق احاد کے حضور سے منقول ہیں جیسے رمضان کی قضاء کے مسئلے میں ابی کی قرآت فعدۃ من ایام اُخر متتابعات، پس اس کے لئے دوسرکر متواتر دن ہیں۔

وعا نقل بطریق الشہرۃ :- اور ایسے ہی ان تمام روایتوں سے احتراز کیا ہے جو بطریق شہرت نقل کی گئی ہیں جیسے حضرت ابن مسعود رضی کی قرآت چوری کی حد کے بیان میں فاقطعوا ایدیہما، پس کاٹ دو تم ان دونوں کے داہنے ہاتھوں کو اور کفارۂ یمین کے بارے میں فصیام ثلثۃ ایام متتابعات پس پے درپے تین دن کے روزے ہیں۔ وقولہ بلا شبہۃ :- اور مصنف کا قول بلا شبہۃ جمہور کے مذہب کی بناء پر تاکید ہے اس لئے کہ جو چیز تواتر سے ثابت ہوگی وہ یقیناً بلا شبہ ہوگی اور امام خصاف کے نزدیک یہ قید قرأت مشہورہ سے احتراز ہے اس لئے کہ امام خصاف کے نزدیک مشہور متواتر کی ایک قسم ہے البتہ مع شبہۃ کی قید کے ساتھ۔

وھذا کلہ علی تقدیر ان یکون اللام فی المصاحف للجنس، یہ ساری قیدیں جن میں غیر متواتر قراءتوں کا اخراج وغیرہ اس وقت ہیں جب کہ المصاحف کا لام جنس کے لئے ہو لیکن اگر لام عہد کا ہو تو غیر متواتر تمام قرائتیں المصاحف کی قید سے خارج ہوجائیں گی اور المنقول عنہ سے لے کر آخر تک کی عبارت قرآن کے لئے بیان واقع ہوگا۔

وقیل لہ بلا شبہۃ احتراز عن التسمیۃ :- اور بعض کا قول ہے کہ مصنف کے قول بلا شبہۃ سے بسم اللہ کو خارج کرنا ہے اس لئے کہ اس کے ثبوت میں شبہ ہے، اسی لئے اس کے منکر کو کافر نہیں کہا جاتا اور نماز میں اس پر اکتفاء کرنا بھی جائز نہیں ہے، اس لئے کہ بعض کے نزدیک یہ پوری آیت نہیں ہے، اور جنبی اور حیض والی عورت اور نفاس والی عورت کے لئے اس کی تلاوت حرام نہیں ہے

والاصح انها من القرآن :- شارح رہ فرماتے ہیں کہ صحیح بات یہ ہے کہ بسم اللہ الرحمن الرحیم قرآن میں سے ہے البتہ اس کے منکر کو کافر اس وجہ سے نہیں کہا جاتا کیوں کہ ثبوت میں شبہ موجود ہے، اور نماز میں اکتفا اس لئے جائز نہیں ہے کیوں کہ بعض کے نزدیک یہ پوری آیت نہیں ہے، اور جنبی اور حیض و نفاس والی عورت کے لئے اس کی تلاوت کی اجازت تو اس وقت ہے جب برکت کے لئے پڑھیں، لیکن اگر تلاوت کی نیت سے پڑھیں تو جائز نہیں ہے۔

بیان لغات

المنقول عنه نقل عن احد (ن) نقلاً روایت کرنا۔ متواتر پے درپے یکے بعد دیگرے چلا آنا۔ تواتر۔ کسی چیز کا وقفہ کے ساتھ ایک دوسرے کے پیچھے آنا المشبهة: شک، غیر یقینی امر، جس کے صحیح یا غلط ہونے کی تمیز نہ کی جاسکے، مثل کے معنی میں بھی آتا ہے قضاء :- ادائیگی، شریعت میں واجب حکم کا مثل اس کی ادائے گی کے وقت سے ہٹ کر دوسرے وقت میں عدم سے وجود میں لانا، محقق میرزاہد مرزا محمد نجم الغنی رہ نے اپنی معرکۃ الآراء کتاب مختصر الاصول میں اسی کے قریب قریب قضاء کی تعریف کی ہے۔ رمضان نواں قمری مہینہ۔ رَمِضَ (س) رمضاً، دن کا شدید گرم ہونا، جب روزہ کی طرف نسبت کرتے ہیں تو نیت کرنے کا معنی لیتے ہیں، جیسے رَمَضْتُ الصَّوْمَ میں نے روزے کی نیت کی۔ عِدَّةٌ: عین کا کسرہ دال کا فتحہ، تعداد کے معنی میں یا چند کے معنی میں بولتے ہیں لَهٗ عِدَّةُ سَیَّارَاتٍ، اس کے پاس چند کاریں ہیں، اُخَرُ:- آخر کی جمع معنی دوسرا، متتابعات واحد متتابعة، تتابع الاعمال کاموں کا یکے بعد دیگرے انجام پانا، متتابعات: ایک کے بعد ایک الشُّهْرَةُ اچھی طرح چرچا ہونا، شہرت، شهرة (ف) مشہور کرنا، اس کا مصدر شَهْرٌ آتا ہے جس کے معنی مہینہ، چاند دانا وغیرہ آتے ہیں جمع اَشْهُرٌ، شهور، اچھائی میں شہرت و ناموری نیک نامی کہلاتی ہے اور برائی میں بدنامی و رسوائی آحاد واحد اَحَدٌ ایک، منفرد، اکیلا، محقق میرزا محمد نجم الغنی رہ نے لکھا احاد یا خبر واحد وہ حدیث جس کے ہم سے لے کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم تک متصل ہونے میں کذب کا احتمال ہو اور اس میں شبہ بھی، اس کی مشہور تعریف وہ ہے جسے فخر الاسلام علی بن محمد البزدوی نے اپنے اصول میں یوں بیان کیا، آحاد یا خبر واحد اس حدیث کو کہتے ہیں جس کے روایت کرنے والے ایک یا دو یا اس سے زیادہ ہوں جب یہ متواتر و مشہور سے کم درجہ ٹھہری تو اس میں راوی کی تعداد کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، حق یہ ہے کہ محقق نجم کی تعریف عمدہ ہے، متواتر وہ حدیث ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے صادر ہونے میں درجہ صحت کو پہونچ جائے اور جن واسطوں سے وہ آپ سے ہم تک پہنچ رہی ہے ان کے ثابت ہونے میں کوئی شبہ نہ ہو، اور مشہور وہ حدیث ہے جس کے ثبوت میں کسی قسم کا شبہ و شک نہ ہو۔ حَدٌّ: سزا جمع حدود، اللہ رب العزت کی فرمانبرداری اور دین اسلام کے حکموں کو حدود اللہ سے تعبیر کرتے ہیں۔ السَّرِقَةُ:- چوری، یا چرائی ہوئی چیز سَرَقَ (ض) سَرَقاً سَرِقاً سَرِقَةً سَرْقَةً عن احد شیئاً،

چرانا، چوری کرلینا۔ ایمان واحد یمین، داہنا ہاتھ، داہنی طرف یَمَنَ یَیمَنَ (س، ف) اخذ داہنی جانب سے سیدھی جانب سے آنا مصدر یَمْنٌ یُمْنٌ یا کے ضمہ کے ساتھ برکت اس کی فاعلی صفت یامن برکت خیز اور مفعولی صفت میمون برکت والا۔ کَفَّارَةٌ۔ مؤنث ہے مذکر کفارٌ وہ نیکی جو گناہ کے بدلے میں کی جائے وہ روزہ جو کفارہ میں ادا کیا جائے اَلْیَمِیْنُ قسم ہے جمع اَیْمَنُ و اَیْمَانٌ۔ الصِیَامُ کام سے رکنا، روزہ۔ اَلْجُمْهُورُ۔ جیم کے پیش کے ساتھ، کسی چیز کا زیادہ تر حصہ، لوگوں کی اکثریت والا طبقہ، لوگوں کا گروہ قوم کے شریف لوگوں کو بھی جمہور کہتے ہیں جمع جَمَاهِیْرُ، باب فَعْلَلَة سے بَعْثَرَ کے وزن پر جَمْهَرَ، جَمْهَرَةً شَیْئًا آتا ہے کسی چیز کا اکثر حصہ لینا۔ عِنْدَ ظرف مکان ہوکر حاضر اور قریب ہونے کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، جلال الدین عبدالرحمٰن سیوطی نے لکھا حضور و قرب محسوساتی بھی ہوتے ہیں اور غیر محسوساتی بھی، محسوساتی کی مثال عند سدرة المنتہیٰ، سدرة المنتہیٰ کے پاس، عندہا جنة الماویٰ، مشہور سماوی مقام سدرة المنتہیٰ کے قریب جنت الماویٰ ہے، غیر محسوساتی کی مثال قال الذی عندہ علم من الکتاب سلیمان سے اس نے جس کے پاس کتاب الٰہی کا علم تھا عرض کیا اوانہم عندنا لمن المصطفین اور یہ لوگ یقینا ہمارے ہاں منتخب لوگوں میں ہیں۔ احیاء عند ربہم یہ شہداء اپنے پروردگار کے ہاں زندہ ہیں، ان تمام آیتوں میں اعزاز و اکرام سے قریب ہونا اور اعلیٰ مقامات میں حاضر ہونے کا اشارہ ملتا ہے اس کا دو شکلوں میں استعمال ہوتا ہے اور بس ۱۔ ظرف کی صورت میں ۲۔ مجرور ہوکر۔ اکثر اس پر مِنْ حرف جار داخل ہوتا ہے جیسے فَمِنْ عندک اور ولما جاءہم رسول من عند اللہ، جب اللہ رب العزت کی طرف سے اس کے پاس پیغمبر آئے اور لدی ولدن عند کے ہم پلہ ہیں مثلاً لدی الباب لدیہم دروازے کے پاس ان لوگوں کے پاس، اللہ رب العزت کے پاس۔ اللہ رب العزت کے فرمان اٰتَیْنٰهُ رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنٰهُ مِنْ لَّدُنَّا عِلْمًا میں دونوں جمع کردیئے گئے ہیں ہم نے اپنی رحمت سے اسے نواز دیا اور ہم نے خضر کو اپنے پاس سے علم دیا، ان دونوں آیتوں میں عند اور لدن میں سے جس کو بھی چاہیں آپ ایک دوسرے کی جگہ مراد لیں یا ایک کو دوسرے کی جگہ لائیں، صحیح ہوجائے گا، ہاں یہاں تکرار کے تزاحم سے بچنے کے لئے وہ شکل اپنائی گئی جسے آپ نے ملاحظہ کرلیا یہ تو عند اور لدی ولدن میں ہم جہتی کی بات تھی، رہا ان میں وجہ فرق کا مسئلہ تو یہ طویل باب ہے، وہ وجہیں جن میں عند اور لدی ولدن میں فرق و بعد پایا جاتا ہے چھ ہیں ۱۔ عند اور لدی فضلہ ہوجاتے ہیں اور لدن فضلہ نہیں ہوتا ۲۔ عند اور لدی کسی اختتام کا آغاز بتلاتے یا دوسرے مقامات میں بھی آتے ہیں مگر لدن صرف اختتام کا آغاز بتلائے گا ۳۔ عند من کا مجرور خوب اور خوب ہوتا ہے مگر لدن عند سے بھی زیادہ مِنْ جارہ کا مجرور ہوتا ہے، حالانکہ لدی کو مجرور کرنا ممتنع ہے ۴۔ عند اور لدی معرب ہیں اور لدن اکثر لغات میں مبنی ہوتا ہے، امام راغب نے بیان کیا لدن عند کی بہ نسبت خاص اور بلیغ ہے لیکن عند

لدیٰ کے مقابلے میں دو اعتبار سے فائق ہے ۱ لدی اعیان اور معانی کا ظرف نہیں ہوتا اور عند ان دونوں کا ظرف ہوتا ہے اور عند کو حاضر و غائب دونوں کے لئے استعمال کرتے ہیں، جبکہ لدی صرف حاضر کے لئے استعمال کیا جاتا ہے۔ الواقع ثابت شدہ چیز وقع (ف) وقوعاً ثابت ہونا، بیان مصدر فصیح بات جو مرادی پہلو کو واضح کردے۔ التسمیۃ (تفعیل سے) بسم اللہ الرحمٰن الرحیم پڑھنا سمّی الشارع فی العمل فلاں نے کام کے آغاز میں اللہ کا نام لیا، اصطلاح میں تسمیہ کا بسم اللہ الرحمٰن الرحیم پر اطلاق کرتے ہیں۔ یکفر (ن) کسی کو کافر گردانا۔ جاھد منکر، نہ ماننے والا جحد جھٹلانا کسی چیز کی حقیقت کا انکار کرنا۔ الجُنُبُ ناپاک، واحد، تثنیہ، جمع، مذکر، مؤنث سب میں جنب ہی استعمال ہوتا ہے۔ الحیض عورت کا ماہواری خون حاض (ض) حَیْضاً محیضاً۔ عورت کا ماہواری خون نکلنا، النُّفَسَاءُ و النَّفْسَاءُ و النَّفَسَاءُ وہ عورت جسے زچگی ہوئی ہو۔ نِفَاسٌ مصدر، زچگی یا ولادت کے بعد آنے والا خون، بولتے ہیں نَفِسَتْ (س) نَفَسًا، نَفَاسَةً، نِفَاسًا عورت کا بچہ جننا التَّبَرُّکُ بِشَیءٍ کسی شئی سے برکت حاصل کرنا۔

تشریح عبارات

المنقول عنہ نقلاً متواتراً الخ علامہ جون پوری فرماتے ہیں المنقول الخ القرآن موصوف کی تیسری صفت ہے، اس کا معنی ہوا قرآن وہ ہے جو ایسی متواتر و مسلسل نقل کے سہارے منقول ہے جس کی نقل میں کسی قسم کا شبہ اور شک نہیں ہے،

شارح علام یہاں المنقول عنہ اور بلا شبہۃ پر الگ الگ کلام کر رہے ہیں، آپ پیچھے پڑھتے آئے ہیں کہ المصاحف کے الف لام میں دو امکان تھے ۱ الف لام جنسی ہو ۲ الف لام عہد خارجی ہو، اگر آپ المصاحف میں موجود الف لام کو جنسی معنی میں لیں تو مصاحف میں ساتوں قاریوں کے متواتر قرارت والے مصاحف اور غیر متواتر قرارت والے دوسرے مصاحف دونوں داخل ہوجائیں گے

حالانکہ غیر متواتر قرارت والی آیتوں کو قرآن میں شامل کرنے سے منع کیا گیا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ ماتن کے لئے ضروری ہوا کہ وہ قرآن کی تعریف میں ایسے الفاظ لائیں جو غیر متواتر النقل آیتوں اور کلموں کو قرآن میں داخل و شامل ہونے سے روک دیں، لیجئے ماتن نے اپنے ضروری فریضہ کی طرف توجہ دی، چنانچہ انھوں نے فرمایا المنقول عنہ نقلاً متواتراً بلا شبہۃ۔ قرآن انھیں آیتوں اور کلموں کو کہا جائے گا جو متواتر اور مسلسل طریقے سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس حیثیت سے نقل ہوتے چلے آئے ہوں جن کی نقل میں کوئی شک وشبہ نہ ہو، ایسی نقل والے مصاحف صرف ساتوں قاریوں والے ہیں، لہذا ایسی آیتیں اور کلمات جو متواتر نقل کے ذریعہ منقول نہ ہوں وہ اب قرآن سے باہر ہوجائیں گی، ایسی آیتیں اور کلمے جو متواتر النقل نہیں دو طرح کے ہیں ۱ بطریق آحاد یعنی خبر واحد کی صورت میں منقول چلے آرہے ہوں ۲ بطریق شہرت یعنی خبر مشہور کی صورت میں منقول چلے آرہے ہوں چاہے خبر واحد یا خبر مشہور

کی حیثیت سے منقول ہوں ان دونوں سے ماتن نے متواتراً کہہ کر احتراز کیا ہے، یعنی دونوں کو قرآن ہونے سے نکال دیا، ماتن نے اپنی شرح کشف میں خود بھی اس احتراز داخراج کو تسلیم کیا ہے، وہ آیت جو خبر واحد کی حیثیت سے منقول ہوئی حضرت ابی کی قرأت میں پائی جارہی ہے، رمضان میں قضا ہونے والے روزوں کے لئے اللہ رب العزت نے فرمایا فعدۃ من ایام اخر یعنی جتنے روزے تم رمضان میں شرعی عذر کی وجہ سے نہ رکھ سکو اتنے روزے رمضان کے علاوہ دوسرے دنوں میں قضا کرلو، یہ آیت متواتر النقل ساتوں صحیفوں میں موجود ہے، اللہ رب العلمین نے یہ نہیں فرمایا کہ رمضان کے بعد جب روزوں کی قضا کرو تو رمضان کے روزوں کی طرح پے درپے اور مسلسل قضا کرو، قضا روزوں میں فصل اور ناغہ نہ ہونے دو اس کے بجائے صرف اتنا حکم ملا کہ تم روزوں کی قضا کرلو یہ حکم مطلق ہے تسلسل وتتابع کی اس میں قید نہیں ہے، مگر رمضان کے قضا روزوں کے متعلق حضرت ابیؓ سے جو آیت منقول ہوئی وہ یہ ہے فعدۃٌ من ایام اخر متتابعات رمضان کے جتنے روزے قضا ہوئے ہیں انھیں دوسرے دنوں میں مسلسل رکھو، حضرت ابی سے منقول آیت متواتر النقل نہیں بلکہ خبر واحد ہے، خبر واحد کے معیار پر منقول آیت میں متتابعات کا لفظ آیا ہے اور خبر واحد کے معیار میں منقول آیت قرآن میں شامل نہیں کی جاسکتی اس لئے ابی کی قرأت شامل قرآن نہیں کی جائے گی اسی بنا پر رمضان کے روزوں کی قضا میں مسلسل اور بلاناغہ قضا کا حکم نہیں دیا جائے گا بالفرض خبر واحد کا حکم تسلیم کرکے رمضان کے قضا روزوں میں مسلسل قضا کرنے کو کہا جائے تو خبر واحد سے نص کے حکم پر اضافہ کرنا لازم آئے گا جب کہ خبر واحد کے ذریعہ نص کے حکم پر اضافہ کرنا ناجائز تبلایا جاچکا ہے اور وہ آیت جو خبر مشہور کے انداز پر منقول ہوئی حضرت ابن مسعودؓ کی قرارت میں پائی جارہی ہے ابن مسعود سے مشہور طریقے پر دو آیتیں نقل کی گئی ہیں ایک کا مضمون چوری کی سزا تبلانا ہے دوسری کا مضمون قسم توڑنے والے کا کفارہ کی شکل بیان کرنا ہے، متواتر نقل والی

آیت میں چوری کی سزا یوں بیان کی گئی ہے السارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیھما چور اور چورنی دونوں کے ہاتھ کاٹ ڈالو، یہاں اللہ نے علی الاطلاق تبلایا، جب کوئی چوری کرے چاہے مرد ہو یا عورت تم اس کے ہاتھ کاٹ دو، اس آیت میں یہ نہیں بیان کیا گیا کہ بایاں ہاتھ کاٹنا ہے یا دایاں مگر چوری کی سزا کے متعلق ابن مسعود سے منقول آیت یوں ہے السارق والسارقۃ فاقطعوا ایمانھما چور اور چورنی دونوں کے دائیں ہاتھ کاٹ دو، ایمانھما کی زیادتی کے ساتھ ابن مسعود سے نقل ہونے والی آیت مشہور النقل ہے متواتر النقل نہیں ہے، اور دوسری متواتر النقل آیت میں قسم کے کفارہ کے متعلق یوں حکم بیان ہوا ہے فصیام ثلثۃ ایام اگر تم میں سے کوئی اپنی قسم توڑ دے تو اس کے چھٹکارے کی ایک شکل یہ ہے کہ وہ تین دن روزے رکھے یہاں مطلقاً تین دن روزہ رکھنے کا حکم دیا گیا، تین دن بلاناغہ اور مسلسل رکھے جائیں نہیں کہا گیا مگر قسم ہی کے کفارے کے تئیں حضرت ابن مسعود سے مشہور طریق پر آیت یوں نقل کی گئی ہے فصیام ثلثۃ

ایام متتابعات تم میں سے جو اپنی قسم توڑ بیٹھے وہ کفارہ کے طور پر تین دن مسلسل روزے رکھے، اس میں متتابعات کا اضافہ ہے۔ یہ اضافہ یا ایما ہما کی زیادتی مشہور نقل کے ذریعہ منقول ہوئی ہے، انھیں قرآن میں داخل نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ قرآن میں داخل کرنے کے لئے آیت کا متواتر النقل ہونا لازمی ہے اور یہ مشہور النقل ہیں، احاد النقل یعنی جو آیت خبر واحد کے معیار سے نقل ہوئی ہو اور مشہور النقل یعنی جو آیت شہرت والی خبر کے اعتبار سے نقل ہوئی ہو ان میں فرق یہ ہے کہ خبر واحد کے معیار سے منقول آیت کے ذریعہ متواتر النقل آیت سے ثابت ہونے والے حکم میں اضافہ نہیں کیا جائے گا البتہ مشہور طریقہ سے نقل ہونے والی آیت کے ذریعہ متواتر النقل آیت سے ثابت ہونے والے حکم میں اضافہ کیا جائے گا اس لئے چوری کی سزا میں دایاں ہاتھ کاٹا جائے گا اور قسم کے کفارہ میں مسلسل لگا تار تین دن روزے رکھنے ہوں گے، دایاں ہاتھ کی قید یا مسلسل تین دن روزہ رکھنا مشہور النقل آیت کا حکم ہے یہ حکم متواتر النقل میں ثابت نہیں، متواتر النقل میں صرف ہاتھ کاٹنا یا تین دن روزہ رکھنا ثابت ہے مگر مشہور النقل ہونے کی وجہ سے اس کے ذریعہ ثابت ہونے والے حکم کا متواتر النقل آیت پر اضافہ کریں گے چنانچہ چور چوری کے دائیں ہاتھ کو کاٹا جائے گا اور کفارۂ قسم میں تین دن مسلسل روزے رکھنے ہوں گے۔

بلاشبہۃ الخ بلاشبہ (یقینی اور حتمی نقل سے منقول ہونا) جمہور اور خصاف کے بیانات کی روشنی میں اس کے دو مرادی معنی ہیں ۱۔ جمہور اصولی علماء فرماتے ہیں متواتر وہی کہلائے گی جس آیت میں کوئی شک وشبہ نہ ہو، یوں کہہ لیجئے متواتر وہ ہے جس میں شبہ نہ ہو اس کے بعد بلاشبہۃ الگ سے کہنا متواتر کی تاکید اور پختگی ظاہر کرتی ہے، کیونکہ متواتر میں شبہ نہیں ہوتا، بلاشبہ لاکر شبہ نہ ہونے میں زور و قوت پیدا کر دی گئی

۲۔ خصاف فرماتے ہیں متواتر کی دو قسمیں ہیں، ایک وہ متواتر جس میں کوئی شبہ نہ ہو یعنی جو اصل وفرع دونوں ناویوں سے متواتر النقل ہو، دوسری وہ متواتر جس میں کسی طرح کا شبہ ہو اور ایسی متواتر جس میں کوئی شبہ ہو ان کے یہاں مشہور ہے خصاف کی تشریح کے سامنے بلاشبۃ احترازی قید ہوگی اس کے ذریعہ متواتر میں وہی آیتیں داخل ہوں گی جس میں کوئی شبہ نہ ہو یہ متواتر الاصل والفرع ہوں گی اور وہ آیتیں نکل جائیں گی جن میں کوئی شبہ ہو، اور شبہ مشہور میں بھی ہے کیونکہ یہ احاد الاصل اور متواتر الفرع ہے لہذا بلاشبہۃ سے مشہور النقل آیات قرآن میں داخل نہ ہو سکیں گے، بلاشبہۃ خصاف کے عندیہ میں قید احترازی ہوگی اور جمہور کے حضور واقعہ اور حقیقت کا بیان۔

المصاحف:۔ کے الف لام میں دوسرا امکان الف لام عہد خارجی ہونے کا تھا، عہد خارجی تسلیم کر لینے کی صورت میں مصاحف سے خارج میں متعین مصاحف مراد ہوں گے اور خارجی و ظاہری یعنی تواجد و مشاہدے میں جو متعین مصاحف ہمیں ملیں گے جن کی شان مصاحف ہونے کو مضم

کرسکے گی وہ ساتوں قاریوں کے وہی مصاحف ہوں گے جس میں تواتر و تسلسل والی نقل کے ساتھ نقل کیا جاتا رہا ہے، سبھی جانتے ہیں، ساتوں قاریوں کے صحیفوں میں متواتر قرأت کے علاوہ اور کوئی قرأت نہیں، عہد خارجی کے الف لام نے انھیں سات صحیفوں کو مراد میں داخل کیا، لہٰذا ان کے علاوہ غیر متواتر قرائتیں اور آیتیں خبر واحد کے انداز سے منقول ہوں چاہے مشہور حدیث کے پیمانے سے منقول ہوں۔

وقولہ المنقول عنہ شارح علام فرماتے ہیں ہم نے جب مان لیا المصاحف میں الف لام عہد خارجی ہے تو ساتوں قاریوں کی متواترا النقل صحیفے مراد لئے گئے اور یہ ساتوں صحیفے وہی ہیں جن کی نقل مسلسل ہے اور اسکے تسلسل میں کوئی شبہ نہیں۔ لہٰذا "المنقول عنہ نقلاً متواترا بلا شبہۃ عبارت کالانا بے مزورت رہا، شارح فرماتے ہیں، ساتوں قاریوں کے صحیفوں کی جو حقیقت اور واقعیت ہوسکتی تھی المنقول عنہ الخ اسی واقعہ، حقیقت اور سامنے کی معائنہ شدہ بات کا بیان ہے۔ ساتوں قاریوں کے صحیفے حقیقت اصلیت اور واقعے کے تناظر میں وہی ہیں جن میں تواتر والی نقل اور لاشبہتی پائی جائے ماتن نے المنقول عنہ الخ کا اضافہ کرکے اسی حقیقت، اصلیت اور واقعیت کا اظہار و تفسیر کی ہے۔

وقیل۔ محقق جون پوری "بلا شبہۃ" عبارت میں کلام دراز کر رہے ہیں، فرماتے ہیں لوگوں کی طرف سے کہا گیا "بلا شبہۃ" کہہ کر ماتن نے تسمیہ سے احتراز و گریز کیا یعنی دامن بچایا ہے اس کی وجہ تسمیہ میں شبہ ہونا بتلائی گئی، فرماتے ہیں تسمیہ میں چونکہ شبہ پایا گیا لہٰذا اس کا قرآنی آیت ہونا یقینی نہیں رہا اسلئے اگر کوئی تسمیہ کا انکار کردے "کہتا ہو تسمیہ قرآن سے نہیں"، اس کے انکار پر کفر کا فتویٰ نہیں لگایا جائیگا تسمیہ میں شبہ ہونے کے ناطے نماز پڑھنے میں تسمیہ پر انحصار کرنے سے نماز ادا نہ ہوگی نہ ہی یہ انحصار جائز و درست ہوسکے گا اس کی شکل یہ ہوگی، کوئی شخص نماز پڑھنے لگا اس نے بسم اللہ الرحمٰن الرحیم پڑھ لیا اور کوئی آیت نہیں پڑھی صرف الحمد للہ کے بعد بسم اللہ الرحمٰن الرحیم پڑھتا ہے، اس کا گمان ہے کہ تسمیہ قرآنی آیت ہے کیا ایسے آدمی کی نماز درست ہوگی، حکم ملیگا نہیں درست نہیں ہوگی، جب معلوم کیا جائے نماز کی نادرستی کی وجہ؟ معلوم ہوگا بسم اللہ الرحمٰن الرحیم پر نمازی نے انحصار کیا تھا، حالانکہ تسمیہ میں شبہ ہے اسی وجہ سے صرف تسمیہ پڑھنے سے نماز درست نہیں ہوگی۔ تسمیہ کے اندر شبہ کے ہونے کی وجہ سے اس کا پڑھنا ایسے لوگوں کے لئے حرام نہیں ہوگا جن کے لئے قرآن کریم کا پڑھنا مخصوص حالات میں حرام ہوجاتا ہے مثلاً وہ شخص جو بڑی ناپاکی کا شکار ہے یا کسی عورت کو حیض آرہا ہو یا بچہ جننے کے بعد عورت خون زچگی یعنی نفاس میں مبتلا ہو، ان تینوں کے لئے قرآن پڑھنا حرام کردیا گیا مگر یہی لوگ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم پڑھنے لگیں تو ان کے حق میں اس کا پڑھنا حرام اس لئے نہ ہوگا کہ تسمیہ کے قرآن ہونے میں شبہ و شک ہے شارح کے بقول ماتن نے بلا شبہ لاکر تسمیہ سے احتراز و بچاؤ کیا ہے، یعنی تسمیہ کو قرآن ہونے سے روک دیا ہے۔

والاصح انہا ۔ شارح قیل کہہ کر قائلین بالا کی غلطی کی طرف ضمناً اشارہ کرنے کے بعد والاصح سے ان کی غلطی کو صریحاً بیان کر رہے ہیں ۔ کہتے ہیں بلاشبہ تسمیہ کا قرآن کریم سے نکالنا مقصود نہیں ہو سکتا، وجہ یہ ہوئی کہ صحیح ترین روایت کے بموجب تسمیہ قرآن شریف میں داخل وشامل کیا گیا ہے، رہی بات تسمیہ کے منکر کو کافر کہنے کی تو اس کا باعث علماء کا اختلاف ہے چنانچہ علماء اختلاف کرتے ہیں، آیا تسمیہ قرآن کی آیت ہے یا نہیں، بعض علماء نے فرمایا تسمیہ قرآن کی آیت نہیں اس سے تسمیہ کے اندر شبہ پیدا ہو گیا، اختلاف کا ادنیٰ درجہ جس کا اعتبار کیا جائے گا وہ کسی چیز میں شبہ ڈالدینا قرار پائے گا، اسی اختلاف کے باعث کہ تسمیہ قرآنی آیت ہے یا نہیں ؟ تسمیہ کا انکار کرنے والے کو کافر ٹھیرانے سے احتراز کیا جائے گا، اور تسمیہ کے ذریعہ نماز کا ادا نہ ہونا یعنی نماز کی ادائے گی میں قرارت کا فرض پورا کرنے کیلئے تسمیہ کا کافی نہ ہونا اس بات پر موقوف ہے کہ آیا تسمیہ پوری ایک آیت ہے یا نہیں، کیونکہ پوری ایک آیت کم از کم پڑھی جائے گی تب ہی نماز کی ادائیگی درست قرار پائے گی، تسمیہ کے پوری ایک آیت ہونے میں اختلاف ہے، بعض روایات سے مفہوم ہوتا ہے، تسمیہ پوری آیت نہیں، شافعیؒ کہتے ہیں تسمیہ اپنے مابعد سمیت ایک آیت ہے، اس کی وجہ سے تسمیہ کے پوری آیت ہونے اور پوری آیت نہ ہونے میں شک پیدا ہو گیا اور جس چیز میں شک پیدا ہو جائے اس سے فرض ادا نہیں کیا جا سکتا اس لئے تسمیہ پڑھنے سے فرض ادا نہیں ہو سکے گا ۔ اور بڑی ناپاکی والے نیز حیض اور خون زچگی والی عورت کے لئے تلاوت قرآن کی حیثیت سے تسمیہ کا پڑھنا ممنوع ہے، یعنی اگر قرآن سمجھ کر تسمیہ پڑھا تو حرام ہوگا، البتہ برکت کے حصول یا دوسری ذیلی اغراض کے لئے پڑھنا جائز تبلایا گیا ہے جیسے شکر ادا کرنے کے لئے کوئی پڑھے تو اسے جائز قرار دیا جائے گا۔

وَهُوَ اسْمٌ لِلنَّظْمِ وَالْمَعْنٰى جَمِيْعًا تَمْهِيْدٌ لِتَقْسِيْمِهٖ بَعْدَ بَيَانِ تَعْرِيْفِهٖ يَعْنِيْ اَنَّ الْقُرْاٰنَ اِسْمٌ لِلنَّظْمِ وَالْمَعْنٰى جَمِيْعًا لَا اَنَّهٗ اِسْمٌ لِلنَّظْمِ فَقَطْ كَمَا يُنْبِئُ عَنْهُ تَعْرِيْفُهٗ بِالْاِنْزَالِ وَالْكِتَابَةِ وَالنَّقْلِ وَلَا اَنَّهٗ اِسْمٌ لِلْمَعْنٰى فَقَطْ كَمَا يُتَوَهَّمُ مِنْ تَجْوِيْزِ اَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ الْقِرَاءَةَ الْفَارِسِيَّةَ فِي الصَّلٰوةِ مَعَ الْقُدْرَةِ عَلَى النَّظْمِ الْعَرَبِيِّ وَذٰلِكَ لِاَنَّ الْاَوْصَافَ الْمَذْكُوْرَةَ جَارِيَةٌ فِي الْمَعْنٰى تَقْدِيْرًا وَجَوَازُ الصَّلٰوةِ بِالْفَارِسِيَّةِ اِنَّمَا هُوَ لِعُذْرٍ حُكْمِيٍّ وَهُوَ اَنَّ حَالَةَ الصَّلٰوةِ حَالَةُ الْمُنَاجَاةِ مَعَ اللّٰهِ تَعَالٰى وَالنَّظْمُ الْعَرَبِيُّ مُعْجِزٌ بَلِيْغٌ فَلَعَلَّهٗ لَا يَقْدِرُ عَلَيْهِ اَوْ لِاَنَّهٗ اِنِ اشْتَغَلَ بِالْعَرَبِيِّ يَنْتَقِلُ الذِّهْنُ مِنْهُ اِلٰى حُسْنِ الْبَلَاغَةِ وَالْبَرَاعَةِ وَيَلْتَذُّ بِالْاَسْجَاعِ وَالْفَوَاصِلِ وَلَمْ يَخْلُصِ الْحُضُوْرُ مَعَ اللّٰهِ تَعَالٰى بَلْ يَكُوْنُ هٰذَا النَّظْمُ حِجَابًا بَيْنَهٗ وَبَيْنَ اللّٰهِ تَعَالٰى وَكَانَ اَبُوْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى مُسْتَغْرِقًا فِيْ بَحْرِ التَّوْحِيْدِ وَالْمُشَاهَدَةِ لَا يَلْتَفِتُ اِلَّا اِلَى الذَّاتِ فَلَا طَعْنَ عَلَيْهِ فِيْ اَنَّهٗ كَيْفَ يُجَوِّزُ الْقِرَاءَةَ

بالفارسي مع القدرة على العربي المنزل واما في ماسوى الصلوٰة فهو يراعي جانبهما جميعًا وانما أطلق النظم مكان اللفظ رعاية للأدب لان النظم في اللغة جمع اللؤلؤ في السلك واللفظ هو الرمي وان كان النظم يطلق في العرف على الشعر ايضا وينبغي ان تعلموا ان النظم اشارة الى الكلام اللفظي والمعنى الى الكلام النفسي ولكن المعنى الذي هو ترجمة النظم حادث كالنظم لانه عبارة عن قصة يوسف واخوته وعن فرعون وغرقه مثلا وكل ذلك حادث ثم هو دال على امر الله تعالى ونهيه و حكمه وخبره وهو قديم بلا ريب عندنا، فتنبه له۔

ترجمہ وھو اسم للنظم والمعنی جمیعًا۔ اور قرآن نظم اور معنی کے مجموعہ کا نام ہے، یہ قرآن کی تقسیم کی تمہید ہے اس کی تعریف بیان کرنے کے بعد یعنی بے شک قرآن نظم اور معنی دونوں کے مجموعہ کا نام ہے نہ یہ کہ قرآن صرف نظم کا نام ہے جیسا کہ انزال، کتابت اور نقل کے الفاظ اس کی خبر دیتے ہیں اور نہ فقط معنی ہی کا نام قرآن ہے جیسا کہ وہم کیا جاتا ہے۔

من تجویز ابی حنیفۃ رحمہ اللہ للقراءۃ الفارسیۃ فی الصلوٰۃ:۔ اس بات سے کہ امام ابوحنیفہؒ نے نماز میں فارسی زبان میں قرأت کو جائز کہا ہے باوجودیکہ عربی لفظ کی قرأت پر قدرت ہو، اور قرآن نظم و معنی دونوں ہی کا نام ہے اس وجہ سے کہ مذکورہ اوصاف (منزل، مکتوب، منقول) معنی میں بھی تقدیرًا جاری ہوتے ہیں (صرف اتنا فرق ہے کہ الفاظ یعنی نظم میں یہ اوصاف بلا واسطہ پائے جاتے ہیں اور معنی میں الفاظ کے واسطے سے پائے جاتے ہیں

وجواز الصلوٰۃ بالفارسیۃ الخ اور فارسی زبان میں نماز کے جائز ہونے کا قول تو یہ حکمی عذر کی وجہ سے دیا گیا ہے، عذر حکمی یہ ہے کہ نماز کی حالت اللہ تعالیٰ سے مناجات کی حالت ہے، جس میں اخلاص توجہ انابت الی اللہ کی خاص کیفیت پائی جاتی ہے، اور عربی عبارت فصیح و بلیغ اور حیرت انگیز ہوتی ہے اس لئے ممکن ہے کہ نمازی ایسی بلیغ ترین عبارت زبان پر نہ لا سکے، یا اس وجہ سے جائز کہا ہے کہ اگر نمازی عربی زبان کی بلاغت، فصاحت اور اس کی لطافت و پاکیزگی کی طرف متوجہ ہو جاتے اور عربی کی مقفع و مسجع عبارت سے لذت حاصل کرنے لگے تو ذہن خدا کے حضور میں خالص توجہ نہ کر سکے گا، گویا الفاظ کی بندش اور معانی کی عمدگی بندے کو توجہ الی اللہ اور اخلاص سے فی الجملہ حجاب بن گئی، ادھر امام ابوحنیفہؒ بحر توحید میں مستغرق اور مقام مشاہدہ پر فائز تھے ذات بابرکات کے سوا کسی دوسری طرف وہ التفات نہ فرماتے تھے، لہٰذا ان پر کوئی طعن و ملامت نہ کرنا چاہئے کہ قدرت علی تکلم العربی کے باوجود فارسی زبان میں نماز کو جائز کیوں مانتے ہیں۔

واما فی ماسوی الصلوٰة فهو يراعی جانبهما :۔ اور بہرحال نماز کے علاوہ دیگر حالتوں میں تو امام صاحب قرآن کے دونوں جانب (لفظ و معنی) کی رعایت فرماتے ہیں، اور بیشک مصنف نے لفظ کے بجائے نظم کا اطلاق فرمایا، اس وجہ سے کہ نظم کے معنی لغت میں موتیوں کا لڑی میں جمع کرنا، جو اچھے معنی ہیں اور لفظ کے معنی لغت میں پھینکنے کے ہیں جس میں ایک گونہ بے ادبی ہے، اگرچہ عرف میں نظم کا اطلاق شعر پر بھی آتا ہے (جواز تقسیم الفاظ ہے)

وینبغی ان یعلم الخ اور مناسب ہے کہ جان لیا جائے کہ متن میں نظم سے اشارہ ہے کلام لفظی کی طرف اور المعنی سے اشارہ ہے کلام نفسی کی طرف، لیکن وہ معنی جو عربی لفظ کا ترجمہ ہیں نظم کی طرح حادث ہیں اس لئے کہ نظم میں کہیں مثلاً حضرت سیدنا یوسف علیہ السلام اور ان کے بھائیوں کا قصہ ہے اور کہیں فرعون اور اس کے غرق ہونے کا، اور یہ سب حادثات ہیں

ثم هو دال على امر الله تعالى ونهيه الخ پھر بے شک یہی نظم اللہ تعالیٰ کے امر اور نہی پر دلالت کرتا ہے اور کہیں اس کے حکم اور خبر پر دلالت کرتا ہے اور یہ سب بلا کسی شک و شبہ کے قدیم ہیں بس اے مخاطب اس سے خوب آگاہ رہنا۔

بیان لغات :۔ نَظَمَ (ض) نَظْمًا ونِظَامًا اللُؤلُؤَ، وَنَحْوَهٗ موتی پرونا، آراستہ کرنا موزوں کرنا۔ نَظْمٌ نظم کیا ہوا موزوں کلام یا شعر تَمْهِيْدُ الْاَمْرِ درست اور ہموار کرنا، تَقْسِيْمٌ کسی چیز کو مختلف و متعدد حصوں میں بانٹنا تَوَهَّمَ يَتَوَهَّمُ وہم کرنا، دل میں کسی خطرے کا گذرنا، کسی چیز کو معلوم کرنا تَجْوِيْزُ الْاَمْرِ مباح ٹھہرانا، جائز قرار دینا حِكَمِيٌّ حکمت سے عُذْرٌ حِكَمِيٌّ برا ز حکمت عذر، حکمت کا معنی دوستی بھی آتا ہے اس لئے درست عذر ترجمہ ہو جائے گا۔ مناجاة راز و نیاز کی باتیں کرنا بَلِيْغٌ بلیغ، انتہا کو پہنچنے والی چیز کے لئے استعمال کرتے ہیں بَلُغَ (ک) بَلَاغَةً فصیح و بلیغ ہونا، بلاغت تقاضائے حال کے مطابق فصیح گفتگو۔ برع (ن، س، ك) بَرَاعَةً وَبُرُوعًا علم یا فضیلت یا جمال میں منفرد و ممتاز ہونا، براعت کا معنی فصاحت اور فضل میں اعلیٰ معیاری لیتے ہیں سَجَعَ (ف) سَجْعًا۔ الخطيبُ مقفّٰی کلام کہنا۔ اَسْجَعُ مقفّٰی کلام، جمع اسجاع، نثر عبارت میں دو فقروں کے آخری الفاظ کا ہم وزن ہو، مسجع کلام کہلاتا ہے جیسے کہا جائے اللہ ہی کی مہربانی کی بدولت میری زندگی ہے، اسی کیلئے میری بندگی ہے، زندگی اور بندگی دو فقروں کے دو آخری الفاظ ہیں اور دونوں ہم وزن ہیں اسی کو مسجع گفتگو کا نام دیتے ہیں، اگر یہی ہم وزن لفظ اشعار میں آجائیں تو اسے قافیہ کہتے ہیں علامہ لکھنوی نے قمر میں بالا معانی کے بعد فرمایا، قرآنی آیات کے آخری الفاظ جو قافیہ کے ہم شکل ہوتے ہیں ان کو فاصلہ کہتے ہیں جمع فواصل آتی ہے، طعن (ف، ن) طَعْنًا وطعنا نا فی الرجل او على الرجل کسی شخص میں عیب نکالنا، کسی کے تئیں طعنہ مارنا۔ سَلْكٌ لڑی وہ دھاگا جس میں موتی پروئے جائیں الکلام النفسی۔

اللہ رب العزت کی مرادات الکلام اللفظی ظاہری کلام، عبارات قصۃ:۔ سرگذشت ۔

تشریح عبارات

ماتن نے پہلے قرآن کی تعریف بیان کرنے کے بعد فرمایا" قرآن الفاظ ومعنی کے مجموعہ کو کہتے ہیں"۔ ظاہر نظر میں کسی کے دل میں خیال آسکتا تھا کہ وھو اسم للنظم والمعنی قرآن کی دوسری تعریف ہے یعنی ماتن نے ایک تعریف بیان کرکے قرآن کی دوسری تعریف ذکر کی ہے، شارح علام نے تمہید کہہ کر مذکور خیال کو مردود ٹھیرایا تبلاتے ہیں ماتن کا مقصد یہاں سے قرآن کی تقسیم کا آغاز کرنے کے لئے راستہ ہموار کرنا ہے، قرآن کی تعریف مدنظر نہیں ہے کیونکہ وہ قرآن کی تعریف کے بیان سے فارغ ہوچکے تھے۔

قرآن شریف الفاظ ومعانی کے مجموعہ کا نام ہے یا نہیں؟ اس میں تفصیل ہے۔ تین طرح کے اقاویل اس سلسلے میں نقل کئے جاتے ہیں، منار کے مصنف ابوالبرکات عبداللہ بن احمد نے منار کی اپنی شرح کشف الاسرار میں فرمایا، جمہور فرماتے ہیں قرآن الفاظ ومعانی کے مجموعہ کا نام ہے کیونکہ اعجاز لفظ و معنی کے مجموعہ میں پنہاں ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اعجاز کا بلاغت اور فصاحت سے تعلق ہے۔

شارح علام نے ماتن کی اتباع میں فرمایا: قرآن لفظ ومعنی کے مجموعہ کو کہتے ہیں"، تبلانا چاہتے ہیں قرآن صرف لفظ کا نام ہے نہ صرف معنی کا بلکہ لفظ ومعنی کا مجموعہ قرآن کہلاتا ہے، جمہور کے علاوہ ایک شرذمہ کہتا ہے قرآن صرف لفظ کا نام ہے، شارح نے لا انہ اسم للنظم فقط کہکر پہلے شرذمہ کی تردید کردی، علامہ جونپوری کما ینبئ عنہ تعریفہ سے اس جماعت کی دلیل بیان کررہے ہیں، فرماتے ہیں قرآن کی تعریف میں کہا گیا ہے اما الکتاب فالقران المنزل علی الرسول قرآن وہ ہے جسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کیا گیا المکتوب فی المصاحف اسے مختلف صحیفوں میں لکھا گیا، المنقول عنہ نقلاً متواتراً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل متواتر کے ذریعہ منقول ہوتا رہا۔ قرآن کی تعریف میں انزال، کتابت اور نقل وغیرہ الفاظ استعمال کئے گئے، اور اتارنا، لکھنا اور نقل کیا جانا الفاظ کی شان سے تعلق رکھتا ہے نہ کہ معنی سے، دیکھئے توصیح اللہ رب العزت نے فرمایا اِنَّا اَنْزَلْنَاہُ قُرْاٰنًا عَرَبِیًّا ہم نے اس کتاب قرآن کو عربی زبان میں نازل کیا، عربی زبان کا عربی کہلانا دوسری تمام زبانوں کی طرح مخصوص قسم کے الفاظ پر منحصر ہے، اگر یہ مخصوص ہیئات کے الفاظ ختم کردیئے جائیں تو عربی زبان کا وجود ختم ہوجائے گا، معنی کی بات نہ کی جائے اس لئے کہ معانی تقریباً ہر زبان میں ایک ہی ہوتے ہیں، معنی زبان کا اجارہ نہیں ہیں، معلوم ہوا کہ زبان کا زبان ہونا مخصوص ومتعین الفاظ پر موقوف ہے، لہذا عربی زبان بھی زبان کی حیثیت سے الفاظ پر موقوف ہوگئی اور قرآن کے تئیں واضح کیا گیا کہ یہ عربی زبان میں اتارا گیا تو قرآن لفظ کا نام قرار پایا۔

دوسرا گروہ کہتا ہے کہ قرآن صرف معنی کا نام ہے، شارح نے لَا اَنَّہٗ اِسْمٌ لِلْمَعْنٰی فقط فرماکر دوسرے

گروہ کا قول باطل قرار دیا، محقق جونپوری کما یتوھم من تجویز ابی حنیفۃ رحمہ اللہ سے دوسرے گروہ کے قول کی دلیل بیان کرتے ہیں، ان کا کہنا ہے کہ امام ابو حنیفہ نے ایسے شخص کے لئے نماز کے اندر فارسی زبان میں قرأت کو جائز رکھا جو عربی عبارت کی تلاوت کرسکتا ہے فارسی زبان میں قرآن کا ترجمہ کیا جائے گا اور ترجمۂ قرآن کا معنی ہوگا قرآن کے الفاظ فارسی کی طرح کسی اور زبان میں منتقل نہیں کئے جاسکتے ایک زبان سے دوسری زبان میں معنی منتقل ہوتا ہے، معلوم ہوا قرآن معنی ہی کو کہہ سکیں گے الفاظ کو نہیں، ان کی دوسری دلیل آیت کریمہ ہے اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں وَاِنَّهٗ لَفِیْ زُبُرِ الْاَوَّلِیْنَ واقعہ یہ ہے کہ قرآن کریم سابقہ امتوں میں بھیجے گئے صحیفوں میں موجود ہے، پہلی امتوں کو جن زبانوں میں صحیفے دیئے گئے وہ عربی کے علاوہ تھیں، معلوم ہوا کہ قرآن کا ترجمہ اس کا مفہوم و معنی ان صحیفوں میں مذکور و موجود تھا، اس آیت سے بات پختہ ہوجاتی ہے کہ قرآن صرف معنی کا نام ہے۔

شارح علام نے جمیعًا لاکر اجمالی طور پر ان دونوں گروہوں کی تردید کردی، بعدازاں تفصیل سے ان کے دلائل کا جواب دے رہے ہیں۔

وذلک لان الاوصاف المذکورۃ سے ان لوگوں کو خاموش کرنا ہے جو کہتے ہیں، قرآن میں انزال کتابت اور نقل سے مفہوم ہوتا ہے کہ قرآن صرف لفظ ہی کا نام ہے، شارح فرماتے ہیں انزال کتابت اور نقل ہم مانتے ہیں الفاظ کے اوصاف اور خواص ہیں مگر اسی کے ساتھ سمجھئے کہ معنوی اور نادیدنی طور پر یہی اوصاف معانی میں سرایت کئے ہوئے ہیں، وہ اس طرح کہ الفاظ کے پردے میں معانی پوشیدہ ہیں، الفاظ براہ راست نازل کئے گئے انھیں لکھا گیا وہ منقول ہوتے رہے اور الفاظ کے حسن توسط یعنی الفاظ ہی کے پردے میں معانی بھی اتارے گئے، انھیں لکھا گیا ــــــــ، وہ منقول ہوتے رہے، معانی میں انزال کتابت اور نقل براہ راست نہیں بلکہ تقدیری اور تسلیمی جہت سے پائے جاتے ہیں، کیونکہ الفاظ محض الفاظ کو نازل کرنا، لکھنا، نقل کرنا، فعل عبث ہے اور اللہ تعالیٰ فعل عبث کاری سے پاک ہیں اور محض الفاظ میں مذکورہ تینوں اوصاف کا اعتقاد پرلے درجے کی بے عقلی ہوگی کیونکہ معنی مراد لئے بغیر محض الفاظ کو گردانا دانشمندی سے میل نہیں کھاتا، فلہذا واضح ہوگیا کہ قرآن الفاظ و معانی کے مجموعہ کا نام ہے اور انا انزلناہ قرآنا عربیا میں قرآن کے عربی زبان میں یعنی الفاظ میں نازل کئے جانے کا پیغام دینا ہے ایسے عربی الفاظ جو با معنی ہیں اس سے بھی واضح ہوگیا کہ قرآن الفاظ اور معانی کے مجموعہ کا نام ہے

وجواز الصلوۃ بالفارسیۃ سے ان لوگوں کو خطاوار ٹھہرانا ہے جو کہتے ہیں فارسی زبان میں قرأت کرکے نماز ادا کرنے کی اجازت سے ہمیں شعور ملتا ہے کہ قرآن صرف معانی کو کہہ سکتے ہیں، شارح کہتے ہیں امام ابوحنیفہؒ نے عربی عبارت کی تلاوت پر قدرت ہوتے ہوئے فارسی زبان میں نماز کے اندر قرأت کو ایک راسخ اور صحیح مجبوری کی وجہ سے جائز رکھا ہے، وہ مجبوری یا عذر یہ ہے کہ نماز بندے کی ایسی حالت کا نام ہے جس میں وہ اللہ رب العزت سے راز دارانہ گفت و شنید میں منہمک ہوتا ہے

اور عربی زبان میں سنسنی خیز بلاغت پائی جاتی ہے جس کی سرحدیں اعجاز سے مل جاتی ہیں اندریں صورت اس کا امکان بہر صورت رہتا ہے کہ نمازی عربی زبان کی بلا کی بلاغت اور حیرت انگیز اعجازت کیفیت سے اسے پڑھنے پر قادر نہ ہوسکے لہذا یہ نمازی معذور ہوگا، اب دوسری زبان مثلاً فارسی میں اس کے لئے قرآنی ترجمہ و معنی کی ادائیگی رازدارانہ گفتگو میں اگر ممکن ہو تو عذر کی بنا پر اس کی اجازت ہے اس اجازت سے یہ نہ اخذ کیا جائے کہ قرآن صرف معنی کا نام ہے، شارح علیہ الرحمہ اس کا دوسرا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں بالفرض ہم مانے لیتے ہیں کہ آدمی بہر حال عربی زبان میں قرأت کرے لیکن یہاں دو باتیں ہیں ایک عربیت کا ذاتی حسن، اس کی بلاغت، عربی کا منفرد اسلوب اور موزوں عبارتیں، دوسری بات نماز میں اللہ رب العالمین کے حضور مخلصانہ حاضری جس میں کسی چیز دگری کا واہمہ وشائبہ نہ ہو بندہ قطعی یکسو ہوکر حاضر باش رہے، اگر بندہ حسین ترین زبان اور موزوں ترین تعبیری اسلوب، یعنی عربی میں قرأت کرنے لگے تو اس کا ذہن مذکورشان کی عربی زبان سے اس کی راستی قافلہ بندی موزونیت کی طرف منتقل ہوجائے اور اللہ رب العالمین کے سامنے وہ حاضری میں یکسو نہ رہ سکے گا وہ آیات قرآنی کے سجع و فاصلے سے لطف اندوز ہونے لگے گا۔ اندریں صورت یہی عربی عبارتیں عربی کے الفاظ بندے اور اللہ تعالیٰ کے درمیان مطلوب یکسوئی میں حجاب اور دیوار بن جائیں گے، لہذا مقصد نماز پورا ہونے کے بجائے فوت ہوجائے گا، اس لئے امام صاحب نے فارسی میں قرأت کی اجازت دے دی، امام اعظم ابوحنیفہ علیہ الرحمہ صاف باطن شخص تھے، اللہ رب العزت نے انھیں ولایت خاصہ کے شرف سے نوازا تھا، آپ اکثر و بیشتر اللہ رب العزت کی وحدانیت میں محو ملتے اور مشاہدۂ الٰہی کے سمندر میں آپ کو ڈوبا ہوا پایا جاتا تھا، اس لئے راز و نیاز کے وقت نمازی کی عربیت سے عاجزی کے ادراک یا اس کے خلوص میں بٹہ لگ جانے کی آگہی سے انصاف امام صاحب کے لئے قطعی روشن ہے، پھر آپ اکثر اللہ تعالیٰ کی ذات میں غور و فکر کرتے، نظر التفات رب کائنات ہی کی طرف اٹھتی تھی، اس لئے کوئی یہ اعتراض نہ کرے کہ امام ابوحنیفہؒ نے عربی زبان میں قرأت قرآن کی قدرت رکھتے ہوئے عربی زبان کے علاوہ دوسری زبان مثلاً فارسی میں انھوں نے قرأت کو کیونکر جائز قرار دیدیا، حالانکہ عربی زبان نازل شدہ الفاظ ہیں اور فارسی میں یہ بات نہیں پائی جاتی، نہ ہی کسی کو اجازت ہوگی کہ وہ امام کی اس رخصت سے یہ عقیدہ رکھے کہ قرآن معنی کو کہتے ہیں، پھر یہ اجازت اور رخصت صرف نماز میں ہے کہ قرآن کا ترجمہ فارسی میں ادا کرسکتا ہے ورنہ نماز کے ماسوی دوسرے مقامات میں امام صاحب نے الفاظ اور معانی دونوں کے مجموعے کی رعایت کی ہے گو نماز میں الفاظ کی رعایت سے ان کا صرف نظر کرنا منقول ہے، دوسرے مقامات میں قرآن کے الفاظ و معانی دونوں کے مجموعے کی رعایت کی ہے،

دوسرے مقامات میں قرآن کے الفاظ و معانی کی رعایت کی مثال پڑھتے چلئے، علامہ لکھنوی نے اپنے حاشیہ قمر میں بیان فرمایا ناپاک شخص اور حیض والی عورت کے لئے قرآن پڑھنا منع کردیا گیا نہ ہی یہ لوگ

قرآن چھونے کے مجاز ہو سکتے ہیں، لیکن یہی لوگ فارسی زبان میں یا کسی اور زبان میں قرآن کا ترجمہ پڑھنا چاہیں یا ان زبانوں میں لکھے صحیفے کو چھونا چاہیں تو ان کو اجازت دیدی جائے گی، کیونکہ دوسری زبان میں ترجمہ یا صحیفہ کی کتابت قرآنی الفاظ سے ہٹ کر وجود پذیر ہوتے ہیں، عربی الفاظ جن کی رعایت کی گئی وہ دوسری زبان سے مفقود ہے، اس لئے یہاں قرأت یا مس مصحف جائز رکھا گیا مگر عربی الفاظ میں قرآن پڑھنا یا عربی میں مکتوب قرآن چھونا اسی لئے منع کر دیا گیا کہ معنی کی طرح الفاظ کی رعایت کی گئی، معلوم ہوا امام صاحب نماز کے علاوہ دیگر مواضع میں الفاظ کی رعایت فرماتے ہیں۔

وانما اطلق النظم مکان اللفظ رعایة الخ ماتن نے فرمایا تھا وھو اسم للنظم والمعنی قرآن لفظ اور معنی کے مجموعے کا نام ہے، ماتن نے اسم للفظ والمعنی کے بجائے للنظم فرمایا انھوں نے لفظ سے گریز کر کے نظم کیوں استعمال کیا؟ شارح انما سے توجیہ کر رہے ہیں کہتے ہیں لفظ کی جگہ نظم لانے کی اس کے سوا اور کوئی وجہ نہیں ہو سکتی کہ نظم کا کلمہ لانے میں قرآن کے ساتھ ادب کی روش ملحوظ رکھی گئی، کیونکہ لغوی وضع کے اعتبار سے نظم کا معنی لڑی میں موتی پرونا ہیں اور لفظ کا لغوی معنی ہے " منھ سے پھینکنا " موتی پرونا ایک مہذب اور قابل ذکر معنی ہیں، جبکہ لفظ کے اندر یہ کیفیت نہیں پائی جاتی، چنانچہ ماتن نے لفظ لانے سے صرف نظر کر لیا اور ایسا کلمہ لائے جس میں نیرنگ دلالت اور حسن قبول پایا جاتا ہے اور وہ نظم ہے۔

وان کان النظم یطلق :- یہاں سے شارح اپنی توجیہ پر پڑنے والے اشکال کا دفعیہ کرنا چاہتے ہیں، اشکال یہ ہے کہ آپ کی وضاحت سے معلوم ہوتا ہے کہ نظم ایک پسندیدہ کلمہ ہے اور اس کے لانے میں حسن انتخاب کی خوبی کا انکار نہیں کیا جا سکتا حالانکہ لوگ شعر کے لئے نظم کا استعمال کرتے ہیں حالانکہ شعر گوئی کسی طرح بھی پسندیدہ اور مناسب و مہذب طرز عمل نہیں خود قرآن کی ہدایت ہمارے سامنے ہے اللہ رب العزت فرماتے ہیں وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنبَغِي لَه ہم نے اپنے نبی کو شعر کی تعلیم سے روک دیا اور شعری روش آپ کے لئے مناسب نہیں تھی، پھر شعراء اپنی تخیلی بلندی کی بے تعبیر دعوؤں کی وجہ سے اچھی نظروں سے نہیں دیکھے گئے، ان کی سرگشتگی و آشفتہ حالی سے کوئی ژرف نگاہ چشم پوشی نہیں کر سکتا، یہ شعراء ایسے باریک خیالات کا مظاہرہ کرتے ہیں جن کی توجیہ ان کی نسلوں کے بس کی بھی نہیں، لازمی بات ہے کہ خارجی زندگی میں بے ربط تصورات و خیالات کی مذکور مشق کو شعار زندگی بنا لینا مذمت و قباحت سے خالی قرار نہیں دیا جا سکتا ہے ان شعراء کے متوسلین اور نقش پا پر چلنے والے بھی انھیں کے زمرے و معاشرے کے حصے ہوتے ہیں، خود قرآن کریم نے مذکورہ بالا عبث کاریوں کے نتیجہ میں اعلان فرما دیا والشعراء یتبعھم الغاؤن بالعموم شاعروں کی راہ چلنے والے صحیح راستے سے بھٹکے ہوئے ہوتے ہیں، خیالات کی بے توجیہ صحرا نوردی انھیں عملی و تعمیری لائن سے کشاں کشاں دور لے جاتی ہے، اگر کچھ لوگ اس سے مستثنیٰ ہوں تو وہ زیر بحث نہیں، معلوم ہوا کہ شعراء کا طرز عمل اور

کے ماننے والے افراد اور ان کی شاعری ناپسندیدہ چیز ہے اور اسی ناپسندیدہ شئی یعنی شعر کے لئے نظم کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے، اگرچہ نظم ایک بہترین لفظ تھا مگر یہاں مذموم شئی پر اس کا اطلاق ہو رہا ہے، لہذا مناسب تھا کہ لفظ کی طرح نظم سے بھی احتراز کیا جاتا کیونکہ لفظ کی طرح نظم میں بھی سطحیت آگئی ہے۔

اس کا جواب علامہ عبدالحکیم سیالکوٹی نے توضیح پر لکھے گئے اپنے حاشیہ تصریح میں ذکر کیا ہے اور توضیح میں اس پر کلام کیا گیا، فرماتے ہیں ایک حقیقی معنی ہوتا ہے ایک مجازی نظم کا حقیقی معنی ہے۔ لڑی میں موتی پرونا" اور لفظ کا حقیقی معنی ہے "پھینکنا" یہاں پر نظم بولیں یا لفظ لائیں دونوں صورتوں میں حقیقت چھوڑ کر مجاز کی طرف رجوع کرنا پڑے گا، اور مجازی معنی میں علامہ کے مطابق حقیقی معنی کی طرف نشاندہی موجود رہے گی، چنانچہ لفظ اگرچہ ملفوظ کے معنی میں مراد لیا گیا جس کا مطلب ہے تکلم کرنا تاہم لفظ بولنے میں حقیقی معنی کی طرف اشعار اور نشاندہی پائی جاتی رہی، اور یہ حقیقی معنی پھینکنا ہے اسلئے ادب کو ملحوظ رکھتے ہوئے قرآن کے لئے لفظ استعمال نہیں کیا گیا، رہا لفظ نظم تو اس کا حقیقی معنی لڑی میں موتی پرونا ہے مگر یہ مراد نہیں ہے بلکہ کلمۂ نظم سے الفاظ اور کلمات کو موتی سے تشبیہ دینا مقصود ہے اور نظم میں مذکور تشبیہ کی طرف اشارہ ونشاندہی پائی جاتی ہے، اور قرآنی الفاظ وکلمات بلاشبہ موتی ہی کی طرح قیمتی ہیں اور شعر کے لئے نظم کا استعمال عرفی حقیقت کے طور پر ہے اور ہماری اس معنی اور حقیقت سے کوئی بحث نہیں اس لئے لفظ ایک وضع یا استعمال کے ذریعہ کسی معنی کے لئے لایا جائے خواہ وہ معنی حقیقی ہو یا مجازی مگر اس معنی میں ایسے حقیقی یا مجازی معنی کی طرف اشارہ ونشاندہی موجود نہ ہو جو دوسری وضع یا استعمال کے ذریعہ استعمال کیا جانے لگا ہو تو ایک وضع کے لحاظ سے استعمال کرنے میں دوسری وضع میں استعمال ہونے سے اعتراض کی اجازت نہیں دی جائے گی، اور نہ ہی اس طرح کے لفظ کو کسی ایک وضع یا استعمال کے مطابق لانے کے نتیجے میں دوسری وضع یا استعمال میں پائے جانے کی وجہ سے اس دوسری وضع سے احتراز کی ضرورت رہے گی اور نظم میں کچھ ایسی ہی بات پائی جاتی ہے اور نفس لفظ کے اندر اس کی ذات میں احتمال کا ہونا کسی طرح سے دو وضعوں میں سے کسی بھی وضع میں استعمال کرنے کے لئے دوسری سودمند ہو سکتی ہے نہ نفع بخش لہذا "نظم" قرآن کے لئے قرآنی الفاظ کو موتیوں سے تشبیہ دینے کے لئے لایا گیا یہ ایک استعمال تھا اور شعر پر اس کا اطلاق عرفی حقیقت کے زیر اثر تھا جس سے تشبیہ کی غرض کو نہ تو فائدہ پہنچ سکتا ہے نہ ہی نقصان۔

وَيَنۡبَغِیۡ اَنۡ یُّعۡلَمَ الخ قرآن کریم دو چیزوں کے مجموعہ کا نام ہے ایک جزء قرآنی نظم ہے دوسرا جزء قرآنی معنی، وہ الفاظ اور عبارات جنھیں جبرئیل امین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لائے، اور آپ کو سنایا، آپ نے یاد کیا اور صحابہ کو پڑھ سنایا انھیں لفظی کلام کہا جاتا ہے جس کا دوسرا نام ظاہری عبارت رکھ لیجئے، جبرئیل کے لائے ہوئے الفاظ جو احکامات کے موجب بنے جو اللہ تعالیٰ کی مراد

کہلاتے ہیں انھی موجب احکامات اور مرادات الٰہیہ کو نفسی کلام کہتے ہیں، لفظی کلام حادث ہے کیونکہ نفسی کلام قدیم یعنی غیر حادث ہے کیونکہ نفسی کلام جو حکم کا موجب ہے قدیم صفت ہے جو اللہ رب العزت کے ساتھ قائم ہے یہ حادث نہیں ہے مگر اسی نفسی قدیم کلام کے ذریعہ حکم کو ظاہر کرنے کا تعلق قائم ہو جائے تو ظہور حکم کا یہ تعلق حادث کہلائے گا کیونکہ حکم کا ظہور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے ذریعہ ہوا اور یہ بعثت حادث ہے، لہذا حکم کا ظہور جو لفظی کلام یا ظاہری عبارت سے ہو رہا ہے وہ بھی حادث ہوگا مگر اس حکم کا موجب جس طرح بعثت نبوی کے بعد رہا اسی طرح بعثت سے پہلے بھی موجود تھا اس لئے یہ غیر حادث ہوگا اسی غیر حادث کو نفسی قدیم کلام کہا جاتا ہے، شارح علام فرماتے ہیں ماتن نے نظم لاکر لفظی کلام کی طرف اشارہ کیا ہے اور معنی لاکر نفسی کلام کی طرف اشارہ کیا ہے۔

لکن المعنی الخ یہاں سے اس وہم کا دفاع مقصود ہے جو پچھلی عبارت سے تولد پذیر ہو رہا ہے پہلے شارح بتلا چکے ہیں کہ معنی سے نفسی کلام کی طرف اشارہ ہے جو قدیم ہے، اس سے وہم پیدا ہوا کہ قرآنی نظم کا ترجمہ بھی قدیم ہونا چاہئے، کیونکہ یہ بھی تو معنی ہے شارح علامہ جونپوری فرماتے ہیں جس طرح قرآنی نظم یعنی قرآن کی ظاہری عبارت ظاہر ہے، ٹھیک اسی طرح وہ معنی بھی حادث ہے جو قرآنی نظم یعنی قرآنی عبارت کا ترجمہ ہے (لانہ عبارۃ عن سے اس کی وجہ تبلاتے ہیں) وجہ یہ ہوئی کہ قرآنی نظم یعنی اس کی عبارت کا ترجمہ جسے آپ معنی کہہ رہے ہیں یوسفؑ اور برادران یوسف اور فرعون اور اسکے ڈوبنے کی سرگذشت کے ظہور سے متعلق ہے، ان سرگذشتوں کا ظہور پہلے نہیں تھا، پھر ہوا اور بعد ازاں ظہور معدوم ہو گیا تو یہ تو حادث ہوئے کیونکہ ترجمہ کا تعلق مخاطبین سے ہے یا محکومین سے ہے اور ہم واضح کر چکے کہ یہ تعلق حادث ہے لہذا نظم قرآنی کا ترجمہ جسے وہم نے معنی باور کرانے کی کوشش کی وہ حادث ٹھہرا۔

ثم ہو کالخ الخ یہ نظم قرآنی جس چیز پر دلالت کرتا ہے وہ اللہ رب العلمین کے اوامر اور نواہی اس کے مصالح اور اخبار ہیں بلاشبہ یہ ہمارے یہاں قدیم ہیں کیونکہ اللہ رب العزت کی صفات ہیں جو اسی کی ذات اقدس کے ساتھ قائم ہیں لہذا ذات کی طرح یہ بھی غیر حادث یعنی قدیم ہی رہیں گی۔

فتنبہ لہ، تم اس پر پوری توجہ دو، شاید شارح علام ان لوگوں کے خلاف ذہن سازی کرنا چاہتے ہوں جو اللہ تعالیٰ کی صفات کو حادث مانتے ہیں، شارح کا منشاء یہ ہو سکتا ہے کہ تم بیدار مغزی کے ساتھ کام لو اور ان لوگوں کی باتوں میں مت آؤ جو اللہ کی صفات کے سلسلے میں حدوث کا عقیدہ رکھتے ہیں۔

وَاِنَّمَا تُعْرَفُ اَحْكَامُ الشَّرْعِ بِمَعْرِفَةِ اَقْسَامِهِمَا شُرُوْعٌ فِيْ تَقْسِيْمَاتِهٖ اَيْ اِنَّمَا تُعْرَفُ اَحْكَامُ الشَّرْعِ مِنَ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ بِمَعْرِفَةِ تَقْسِيْمَاتِ النَّظْمِ وَالْمَعْنٰى فَالْاَقْسَامُ بِمَعْنَى التَّقْسِيْمَاتِ مُتَعَدِّدَةٌ وَتَحْتَ كُلِّ تَقْسِيْمٍ اَقْسَامٌ لَا اَنَّ الْكُلَّ اَقْسَامٌ مُتَبَايِنَةٌ بِنَفْسِهَا

وَتَجْتَمِعُ اَقْسَامُ تَقْسِيْمٍ مَعَ اَقْسَامِ تَقْسِيْمٍ آخَرَ، وَاِنَّمَا قَالَ اَقْسَامَهُمَا وَلَمْ يَقُلْ اَقْسَامَهُ تَنْبِيْهًا عَلٰى اَنَّ مَنْشَاءَ التَّقْسِيْمِ هُوَ النَّظْمُ وَالْمَعْنٰى جَمِيْعًا فَبَعْضُهُمْ عَلٰى اَنَّ التَّقْسِيْمَاتِ الثَّلٰثَةَ الْاُوْلٰى لِلنَّظْمِ وَالرَّابِعَ لِلْمَعْنٰى وَبَعْضُهُمْ عَلٰى اَنَّ الدَّلَالَةَ وَالْاِقْتِضَاءَ لِلْمَعْنٰى وَالْبَوَاقِيْ لِلنَّظْمِ، وَالْاَصَحُّ اَنَّهٗ فِيْ كُلِّ قِسْمٍ يُرَاعَى النَّظْمُ مَعَ دَلَالَتِهٖ عَلَى الْمَعْنٰى.

ترجمہ وانما تعرف احکام الشرع بمعرفة اقسامها:۔ اور بے شک شرع کے احکام پہچانے جاتے ہیں ان کی اقسام کی معرفت کے بعد (یعنی احکام کی معرفت موقوف ہے نظم و معنی کے اقسام کی معرفت پر) یہاں سے اس کی تقسیم شروع کی جا رہی ہے، مصنف ؒ فرماتے ہیں کہ شرع کے احکام کی معرفت جیسے حلال و حرام کا پہچاننا نظم و معنی کی تقسیم پر موقوف ہے، لہٰذا اقسام یہاں تقسیم کے معنی میں ہے، کیونکہ یہاں تقسیمات متعدد ہیں، پھر ہر تقسیم کے تحت کئی قسمیں ہیں، ایسا نہیں ہے کہ ہر قسم دوسری قسم کے فی نفسہ مباین ہے، (جیسا کہ قاعدہ ہے کہ ایک قسم دوسری قسم کے مباین ہوتی ہے بلکہ یہاں ایسا بھی ہے کہ ایک قسم کی چند قسمیں دوسری تقسیم کی اقسام کے ساتھ جمع ہو جاتی ہے۔

وانما قال اقسامهما ولم يقل اقسامه:۔ اور مصنفؒ اقسامہما تثنیہ کی ضمیر لائے، اقسامہ (واحد کی ضمیر) نہیں کہا درحقیقت اس بات پر آگاہ کرنا مقصود ہے کہ تقسیم کا منشاء نظم اور معنی دونوں ہی ہیں، لیکن بعض نے فرق کیا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں بعض علماء اس بات پر ہیں کہ پہلی تینوں تقسیمیں نظم کی ہیں اور رابع تقسیم معنی کی ہے

وبعضهم على ان الدلالة ؒ اور بعض کی رائے یہ ہے کہ دلالۃ النص واقتضاء النص معنی کی قسمیں ہیں اور باقی نظم کی ہیں ـــ والاصح انه ۔ لیکن صحیح بات یہ ہے کہ ہر قسم میں نظم کی اس طرح رعایت ہے کہ اس میں معنی بھی ملحوظ ہیں۔

بیان لغات هٰهُنَا یہ اسم ہے جس سے قریبی جگہ کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے جیسے اِنَّا هٰهُنَا قَاعِدُوْنَ موسیٰ کے امتیوں نے کہا آپ جاکر لڑیئے اور آپ کا پروردگار بھی ہم تو یہیں بیٹھے رہیں گے۔ جب اس پر الف لام اور کاف آتا ہے اور ہائے اول ساقط کر دی جاتی ہے تو اس سے دور مقام کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے هُنَالِكَ ابْتُلِيَ الْمُؤْمِنُوْنَ تو وہیں ایمان والوں کو مبتلائے امتحان کر دیا گیا اور اچھی طرح جھنجھوڑے گئے اور گاہے وسعت دیتے ہوئے اس کو زمانے کے لئے بھی لاتے ہیں، جیسے هُنَالِكَ تَبْلُوْا كُلُّ نَفْسٍ بِمَا اَسْلَفَتْ اس وقت ہر جاندار کو اسکے کئے ہوئے کے بدلے مبتلا کیا جائے گا اور جیسے هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهٗ اس وقت زکریا نے اپنے رب کو پکارا۔ مَنْشَاءٌ۔ پیدا ہونے کی جگہ۔

تشریح عبارات

شروع فی تقسیمات، الخ شارح علیہ الرحمہ فرماتے ہیں ماتن کتاب اللہ کی جن قسموں کو بیان کرنا چاہتے ہیں وہ شریعت کے احکام سے متعلق ہیں، یعنی ماتن شریعت کے ان حکموں کی قسمیں بیان فرمائیں گے جن کا سرچشمہ حلال اور حرام ہیں اور قرآنی نظم و معنی کی تقسیم کے ذریعہ انھی حرام و حلال احکام کی قسموں کو بیان کرنا ہے ورنہ قرآنی نظم و معنی کی اور بہت ساری قسمیں بھی ہیں جیسے معرفہ اور نکرہ کے اقسام مذکر اور مؤنث کی قسمیں، اسی طرح کلی، جزئی، مشتق اور جامد کی قسمیں ہیں مگر انھیں ماتن ذکر نہیں کریں گے کیونکہ یہ ان کے موضوع بحث سے خارج ہیں، اور علامہ لکھنوی کے بقول یہاں احکام شرع سے مراد وہی حلال اور حرام احکام ہیں جو قرآن سے ثابت ہیں، علی الاطلاق احکام مراد نہیں لئے گئے، اس لئے کہ بعض اعتقادی احکام مثلاً جیسے صانع عالم کے وجود کی معرفت قرآنی نظم و معنی کی معرفت پر موقوف نہیں ہے، صاحب تحقیق نے واضح کیا کہ وہ قرآنی نظم و معنی جن سے احکام کی معرفت حاصل نہیں ہوتی جیسے مختلف لوگوں کی سرگزشتوں کی تفصیلیں اور حکمتیں وغیرہ سے یہاں احتراز کیا جائے گا، کیونکہ قرآن کے حقائق و معارف، علوم و نکات کی کوئی انتہا نہیں ہے۔

فَالْاَقْسَامُ بِمَعْنَى التَّقْسِيمَاتِ. فاضل شارح، فرماتے ہیں ماتن یہاں سے متعدد تقسیمیں بیان فرمارہے ہیں اور ہر تقسیم سے کئی کئی قسمیں نکلتی ہیں لہذا ماتن کے فرمان اَقْسَامُهُمَا میں اقسام سے تقسیمات مراد لی جائیں گی کیونکہ تقسیم ہی کے ذریعہ قسمیں حاصل ہوئی ہیں، گویا تقسیمات اقسام کے حاصل ہونے کا سبب ہیں اور اقسام مسبّب ہیں یہاں مسبّب یعنی اقسام بولا گیا اور سبب یعنی تقسیمات مراد لی گئیں اور ایسا ہوتا ہے مسبب بول کر سبب مراد لیتے ہیں، چنانچہ یہاں ایسا ہی کیا گیا۔

لَا اَنَّ الْكُلَّ اَقْسَامٌ مُتَبَايِنَةٌ بِنَفْسِهَا الخ ماتن کی عبارت میں موجود "اقسام" کلمہ پر اعتراض پڑتا ہے، یہاں سے اسی کا جواب دیا گیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ اقسام کی حقیقت میں تباین اور اختلاف پایا جاتا ہے یعنی قسمیں آپس میں ایک دوسری کی مخالف اور ضد ہوا کرتی ہیں جیسے خاص ایک قسم ہے اور عام دوسری قسم ہے دونوں باہم ایک دوسری کی ضد اور مخالف ہیں جو قسم خاص کہلائے گی اسے عام نہیں کہہ سکتے، اور جس قسم کو عام کہا جائے گا وہ خاص نہیں کہلا سکتی، لہذا ضروری ہوا کہ اصول فقہ میں قرآنی نظم و معنی سے برآمدہ قسموں میں بھی تضاد و تباین پایا جائے حالانکہ اصول فقہ کی ان معروف قسموں میں تضاد و تباین نہیں پایا جاتا، اس کو مثال سے سمجھئے۔ قرآنی لفظ کی تقسیم کی چار قسمیں ہیں ۱۔ خاص ۲۔ عام ۳۔ مشترک ۴۔ ماوّل اور اگر قرآنی عبارت کی تقسیم اس لحاظ سے کی جائے کہ وہ اپنے وضعی معنی میں مستعمل ہے یا غیر وضعی معنی میں اس کا استعمال ہوا ہے، اور یہ معنی صریحی طور پر سمجھے جارہے ہیں یا کنایہ کے پیرایہ میں انھیں سمجھایا جاتا ہے، مذکورشان کی تقسیم کی بھی چار قسمیں ہیں ۱۔ حقیقت ۲۔ مجاز ۳۔ صریح ۴۔ کنایہ۔ خاص ایک قسم ہے، حقیقت دوسری قسم، اس لئے جو خاص سے

متعلق ہو اسے حقیقت میں نہیں آنا چاہئے، اور جس کا واسطہ حقیقت سے ہو اس کا ربط خاص سے نہیں ہونا چاہئے، خاص اس لفظ کو کہتے ہیں جو ایک معنی کے لئے وضع کیا گیا ہو۔ حقیقت اس کلمہ کو کہتے ہیں جو اسی معنی میں استعمال کیا جائے جس کے لئے وہ متعین اور وضع کیا گیا ہے، خاص حقیقت کے ساتھ متحد ہو جاتا ہے مثلاً ایک لفظ خاص ہے جس کا تعین ایک معنی کے لئے ہے، اگر وہ اسی متعین وموضوع معنی میں استعمال کیا جاتا ہے تو حقیقت کی تعریف میں داخل ہو جاتا ہے، معلوم ہوا جو قسم خاص تھی حقیقت کے ساتھ متحد ہو گئی یہاں خاص اور حقیقت دو الگ الگ قسمیں ہیں ان میں اقسام ہونے کے لحاظ سے تضاد وتباین پایا جانا چاہئے، جب کہ ان میں اتحاد پایا جاتا ہے، شارح بَلْ تَجْتَمِعُ الخ سے جواب دے رہے ہیں، فرمایا، آپ تمام اقسام کو باہم متضاد نہ گردانیے اس لئے کہ یہاں پہلے تقسیم ہے پھر اقسام ہیں تقسیمیں چار ہیں اور قسمیں بیس ہیں ہر ہر تقسیم کی چار چار قسمیں ہیں، ایک ہی تقسیم کی ساری قسمیں آپس میں ایک دوسری کی ضد ہوتی ہیں جیسے لفظ کے اعتبار سے ہونے والی تقسیم کی خاص۔ عام، مشترک، ماول چار قسمیں ہیں یہ چاروں قسمیں آپس میں مخالف ہیں کبھی ایک دوسری پر موزوں نہیں ہو سکتی مگر یہی قسمیں ان قسموں کے ساتھ متحد ہو جائیں گی جو کسی اور تقسیم کی قسمیں ہیں مثلاً وضع اور غیر وضع، صراحت اور کنایت کے ذریعہ وجود میں آنے والی تقسیم، حقیقت، مجاز، صریح، کنایہ کی چار قسمیں ہیں اس تقسیم کی مذکورہ قسموں کے ساتھ اوپر ذکر کی گئی تقسیم کی مذکورہ قسمیں متحد ہو سکتی ہیں اور اس میں کوئی عیب بھی نہیں، مگر ایک ہی تقسیم کی متعدد قسمیں آپس میں متحد نہیں ہو سکتیں، لازماً ان میں آپسی ضد وخلاف پایا جائے گا اسے اچھی طرح سمجھ لیجئے، میں علامہ عبدالحلیم کی عبارت سے ظاہری مثال لکھتا چلوں۔

اسم کی ایک تقسیم کیجئے، وہ معرب ہوگا یا مبنی ہوگا یہ دو قسمیں ہوئیں۔ اسم کی دوسری تقسیم کیجئے وہ معرفہ ہوگا یا نکرہ ہوگا، یہ دو قسمیں ہوئیں۔ اسم کی تیسری تقسیم کیجئے وہ مذکر ہوگا یا مؤنث ہوگا یہ دو قسمیں ہوئیں۔ ایک تقسیم کی دوسری قسمیں آپس میں بہر حال ایک دوسری کی ضد ہوں گی چنانچہ معرب مبنی نہیں ہو سکتا اور مبنی معرب نہیں ہو سکتا۔ یہی حال معرفہ ونکرہ اور مذکر ومؤنث کا ہے، مگر ایک تقسیم کی قسمیں دوسری تقسیم کی قسموں کے ساتھ باہم متضاد ومتباین نہ رہ کر متحد ہو جائیں گی جیسے ایک اسم معرب، معرفہ اور مؤنث ہو سکتا ہے۔ المرأة دیکھئے یہ معرب ہے، معرفہ ہے، مؤنث ہے۔

وَإِنَّمَا قَالَ أَقْسَامُهُمَا الخ شارح بتلاتے ہیں اقسامہما میں ہما ضمیر تثنیہ مذکر غائب مجرد متصل لانے کی وجہ کیا ہے؟ فرماتے ہیں ضمیر تثنیہ دو کے لئے آتی ہے اسے لاکر ماتن نے بتلایا کہ یہاں جن تقسیموں کا بیان کیا جائے گا ان کا مخرج یعنی سرچشمہ دو چیزیں ہیں ایک قرآن کے الفاظ دوسرے قرآن کے معانی

ہما ضمیر تثنیہ سے ان دونوں کے مجموعہ کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

فَبَعْضُهُمْ عَلَى أَنَّ التَّقْسِيمَاتِ الثَّلَاثَةَ الخ پہلے ایک تمہید سمجھتے چلئے، اصولی حضرات حلال

اور حرام ہونے کے اعتبار سے شرعی حکموں کی تفصیل کرتے ہیں، حلال اور حرام ہونے کے اعتبار سے شرعی حکموں کو اسی وقت سمجھا جا سکتا ہے جب قرآن کی عبارت یعنی لفظ اور معنی کی تقسیم معلوم ہو جائے، یہ تقسیم چار طریقوں سے کی جاتی ہے اور یہ تقسیمیں چار ہی رہتی ہیں ۱ تقسیم۔ قرآنی عبارت یعنی الفاظ کی لغوی وضع کے لحاظ سے تقسیم کی جائے تو یہ پہلی تقسیم ہے جس کی چار قسمیں نکلتی ہیں ۱ خاص ۲ عام ۳ مشترک ۴ ماؤل۔ قرآن کی عبارتیں یعنی الفاظ اس طرح تقسیم کئے جائیں جس سے معلوم ہو جائے کہ قرآن کی لغتیں اپنے متعین وموضوع معنی میں استعمال ہوئی ہیں یا متعین معنی کے خلاف یعنی غیر موضوع معنی میں استعمال کی گئی ہیں اور یہ معنی صراحت کے ساتھ سمجھ میں آرہے ہیں یا کنایہ کے طور پر مفہوم ہوتے ہیں تو یہ دوسری تقسیم ہے اس کی بھی چار قسمیں وجود میں آتی ہیں ۱ حقیقت ۲ مجاز ۳ صریح ۴ کنایہ، قرآن کی عبارتوں یعنی الفاظ کو اس طرح تقسیم کیا جائے کہ اس کے الفاظ کے معنی پوشیدہ ہیں یا ظاہر ہیں تو یہ تیسری تقسیم ہے اس کی بھی چار قسمیں ہیں ۱ ظاہر ۲ نص، ۳ مفسر ۴ محکم۔ چار قسمیں ایسی ہیں جو ان کی مقابل کہلاتی ہیں وہ حسب ذیل ہیں ۱ خفی (ظاہر کا مقابل) ۲ مشکل (نص کا مقابل) ۳ مجمل (مفسر کا مقابل) ۴ متشابہ (محکم کا مقابل) قرآن کی یعنی لفظ کی تقسیم میں یہ واضح کیا جائے کہ قرآنی لفظ کی معنی پر دلالت کرنے کی کیا کیفیت ہے، قرآن سے احکام سمجھنے کا یہ طریقہ ہے، اگر مجتہد اس طریقہ سے واقف ہے اور اسی کے مطابق قرآنی عبارت یعنی لفظ کا معنی سمجھ کر ان سے مرادی بات نکالتا ہے یعنی شرعی احکام پر استدلال کرتا ہے تو یہ چوتھی تقسیم ہے اس کی بھی چار قسمیں ہیں ۱ عبارۃ النص ۲ اشارۃ النص ۳ دلالۃ النص ۴ اقتضاء النص، اب شارح کو سمجھتے چلئے فرماتے ہیں بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ اوپر والی تین تقسیمیں نظم یعنی قرآنی عبارت و لفظ سے متعلق ہیں اور چوتھی یعنی بعد والی قرآنی عبارت کے معنی کی تقسیم ہے، یہ لوگ ایسا اس لئے کہتے ہیں کہ پہلی تین تقسیموں کے بارے میں ماتن نے نظم یعنی قرآنی عبارت و لفظ استعمال کیا ہے اور چوتھی تقسیم کے سلسلے میں فرمایا الرابع فی وجوہ الوقوف علی المراد چوتھی تقسیم قرآنی عبارت کی مراد تک رسائی کے طریقوں سے واقفیت ہونا ہے یہاں نظم یعنی لفظ نہیں لایا گیا جس سے قائلین بالا نے سمجھا کہ پہلی تین تقسیمیں نظم یعنی قرآن کے لفظ کی تقسیمیں ہیں اور بعد والی آخری یعنی چوتھی تقسیم قرآن کے معنی کی تقسیم ہے، حالانکہ ان کا یہ سمجھنا راستی نہیں بلکہ غلطی ہے۔

وبعضھم علی ان الدلالۃ والاقتضاء الخ شارح فرماتے ہیں بعض لوگ گمان رکھتے ہیں صرف دلالۃ النص اور اقتضاء النص قرآن کے معنی سے متعلق ہیں اور باقی تمام تقسیمیں اور قسمیں لفظ سے متعلق ہیں، اوپر کے قائلین نے پہلی تین تقسیموں کو جس طرح محض لفظ سے متعلق سمجھا تھا یہ قائلین بھی ٹھیک اسی طرح تینوں تقسیموں کو صرف لفظ سے متعلق سمجھتے ہیں فرق یہ ہے کہ پہلے قائلین نے چوتھی تقسیم کی چاروں قسموں ۱ عبارۃ النص، اشارۃ النص، اقتضاء النص دلالۃ النص کو معنی سے متعلق گردانا

تھا اور یہ بعد والے قائلین چوتھی تقسیم کی صرف دو قسموں دلالۃ النص اور اقتضاء النص کو معنی سے متعلق
خیال کرتے ہیں اور باقی دو قسمیں یعنی عبارۃ النص اور اشارۃ النص کو بھی لفظ ہی سے متعلق سمجھتے ہیں یہ
کہتے ہیں عبارۃ النص اسے کہتے ہیں استدلال کرنے والا لفظ سے استدلال کر رہا ہو جو معنی اس لفظ
سے ثابت ہو اس پر اس کی نظر ہو، کلام کا سیاق اسی معنی کے لئے ہو اس کلام یعنی لفظ سے
اسی معنی کا قصد کیا گیا ہو اور اشارۃ النص اس حکم کو کہتے ہیں جو کلام کے الفاظ سے زیادتی کے بغیر
ثابت ہو اور کلام کا سیاق اس کے لئے نہ ہو اسی وجہ سے اسے اشارۃ النص کہتے ہیں کیونکہ اس میں
کلام کا سیاق اس مراد کے لئے نہیں ہوتا یعنی کلام اس مراد کے لئے نہیں چلایا جاتا۔ یہ معلوم ہے کہ جس
چیز کے لئے کلام قطعی نہ چلایا جائے وہ بالکل ظاہر نہیں ہوتی بلکہ اس میں یک گونہ پوشیدگی اور ایک طرح
کا خفاء ہوتا ہے البتہ اس مراد کی طرف عبارت سے اشارہ پایا جاتا ہے تو اشارہ عبارت یعنی لفظ کو
لازم پکڑنے والا ثابت ہوا، یہاں عبارۃ النص اور اشارۃ النص کا نظم یعنی لفظ سے متعلق ہونا پایا
گیا اس لئے یہ بھی لفظ ہی کی قسمیں ہوئیں حالانکہ ان قائلین کا یہ گمان گمان ہی رہے گا اور ان کی یہ رائے
غلط ہی رہے گی، بعض لوگوں نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ عبارۃ النص اور اشارۃ النص میں اگرچہ لفظ
سے تعلق موجود ہے لیکن استدلال کرنے والے کی نگاہیں لفظ سے ہٹ کر معنی پر مبذول ہوتی ہیں اس لئے یہ لفظ
کی نہیں بلکہ معنی کی قسمیں ہیں، میں کہتا ہوں یہ جواب بے محل اور ناموزوں ہے، اگلی سطروں میں مذکور دونوں
طرح کے قائلین کی غلطی واضح ہو جائے گی، جب ہم شارح کی آخری عبارت پر کلام کریں گے۔

وَالْاَصَحُّ اَنَّہٗ فِیْ کُلِّ قِسْمٍ :۔ شارح علامہ جونپوری علیہ الرحمہ فرماتے ہیں، کسی تقسیم
کو لفظ سے اور کسی کو معنی سے متعلق بتلانا راست نہیں ہو سکتا درست ترین بات یہی ہے کہ ہر قسم
یعنی تقسیم میں لفظ اور معنی دونوں کو ملحوظ رکھا گیا ہے، لفظ چونکہ معنی کی نشاندہی کرتے ہیں، چنانچہ
معنی کی نشاندہی کرنے کی صفت کے ساتھ ہر ایک میں لفظ کی رعایت کی گئی ہے، یہیں سے مذکور دونوں
قسم کے قائلین کی غلط خیالی واضح ہو گئی اور یہ بات عیاں ہو چلی کہ ہر تقسیم میں لفظ و معنی ملحوظ ہیں کسی
تقسیم میں انفراد و اختصاص راست نہیں ہو سکے گا، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

وَذٰلِكَ اَرْبَعَةٌ اَيِ الْمَذْكُوْرُ فِيْمَا قَبْلُ وَهُوَ التَّقْسِيْمَاتُ اَرْبَعَةُ تَقْسِيْمَاتٍ وَتَحْتَ كُلِّ تَقْسِيْمٍ
مِنْهَا اَقْسَامٌ عَدِيْدَةٌ كَمَا سَيَاْتِيْ وَذٰلِكَ لِاَنَّ الْبَحْثَ فِيْهِ اِمَّا اَنْ يَّكُوْنَ عَنِ الْمَعْنٰى وَهُوَ
التَّقْسِيْمُ الرَّابِعُ اَوْ عَنِ اللَّفْظِ فَاِمَّا بِحَسَبِ اِسْتِعْمَالِهٖ وَهُوَ التَّقْسِيْمُ الثَّالِثُ اَوْ بِحَسَبِ
دَلَالَتِهٖ فَاِنْ اُعْتُبِرَ فِيْهَا الظُّهُوْرُ وَالْخَفَاءُ فَهُوَ الثَّانِيْ وَاِلَّا فَهُوَ الْاَوَّلُ۔

ترجمہ اور یہ تقسیمات چار ہیں، یعنی ماقبل میں جو مذکور ہوئیں یعنی تقسیمات وہ چار تقسیمات ہیں
اور ان کی ہر تقسیم کے تحت متعدد اقسام ہیں جیسا کہ عنقریب آئے گا

وذالك لان البحث :۔ اس وجہ سے کہ بحث کتاب میں صرف معنی سے ہوگی، یہ چوتھی تقسیم ہے یا صرف لفظ سے ہوگی یعنی نظم سے یا تو اس نظم کے استعمال کے لحاظ سے تقسیم ہوگی، تو یہ تیسری تقسیم ہے یا اس اعتبار سے ہوگی کہ نظم اپنے معنی پر دلالت کرتا ہے، پس اگر دلالت میں ظہور و خفا کا اعتبار کیا گیا تو وہ تقسیم ثانی ہے ورنہ تو وہ تقسیم اول ہے۔

بیانِ لغات :۔ عن اللفظ :۔ عن کے کئی معنی ہیں، اس کا مشہور ترین معنی ہے مجاوزت، دوسرا معنی بدل، تیسرا تعلیل، چوتھا معنی علی کا معنی بتلانے کے لئے آنا پانچواں معنی لفظ بعد کے معنی کا فائدہ دینے کے لئے آنا، چھٹا معنا مِنْ حرف جار کے معنی میں آنا جیسے آیت کریمہ میں اللہ رب العزت نے ارشاد فرمایا یقبل التوبۃ عَنْ عِبَادِهِمْ اس کی تقدیری عبارت ہے یقبل التوبۃ مِنْ عِبَادِهِمْ اللہ رب العزت اپنے بندوں سے ان کی توبہ قبول فرما لیتے ہیں، یہاں عن اللفظ میں عَنْ اسی آخری معنی یعنی مِنْ کے معنی میں ہوگا

تشریح عبارات :۔ ماتن نے فرمایا و ذلک اربعۃ یہ تقسیمیں چار ہیں، اربعۃ اسم عدد مؤنث ہے یہی مشار الیہ ہے، ضابطہ ہے کہ جب مشار الیہ مؤنث ہو تو اس کے لئے جو اسم اشارہ لایا جائے گا وہ بھی مؤنث ہی ہوگا مگر ماتن کی عبارت میں مذ بالا ضابطے کی رعایت نہیں کی گئی ای المذکور فیما قبل۔ تقدیری عبارت نکال کر شارح علام نے فرمایا کہ ماتن کی عبارت میں تاویل کی جائے گی، ماتن ذلک سے پہلے ذکر کی گئی تقسیموں کی طرف اشارہ کر رہے ہیں اور المذکور مذکر ہے، ذٰلک اسم اشارہ بھی مذکر ہے ذالک سے المذکور کی طرف اشارہ کیا گیا لہذا یہاں مذکور ضابطے کی رعایت پائی گئی، اب بات واضح ہوگئی کہ ذلک کا مشار الیہ اربعۃ نہیں بلکہ مذکور ہے، کلام میں تاویل و تقدیر ایک عادی بات ہے

وھو التقسیمات الخ یہ تقسیمیں کل چار ہیں ھُوَ ضمیر مرفوع منفصل واحد مذکر غائب کا مرجع مذکور ہے یہ اسی طرف لوٹ رہی ہے، معلوم ہو چکا ہے پہلے جن تفسیر کے ذکر و بیان کی طرف رہنمائی ہوئی ہو۔ وہ کل چار تقسیمیں ہیں، ان تقسیموں سے نکلنے والی قسمیں البتہ چند در چند ہیں جنکی تفصیل ماتن اگلی سطروں میں ذکر فرمائیں گے

وذلك لان البحث فيه الخ یہاں سے شارح علام مذکور چار ہی تقسیموں میں انحصار کی وجہ بتلا رہے ہیں فرماتے ہیں چار ہی تقسیمیں اس لئے ہیں کہ کتاب اللہ میں بحث یعنی غور اور فکر اس کے ذریعہ مسائل کا استنباط اور استدلال میں لفظ ملحوظ ہوگا یا معنی ملحوظ ہوگا اگر مجتہد کی نظر لفظ پر جمی ہوئی ہو تو اس کی تین قسمیں ہیں، معنی پر مذکور ہو تو اس کی ایک قسم ہے، اگر کتاب اللہ میں معنی کا لحاظ کرتے ہوئے غور و فکر اور بحث و استدلال کیا جائے تو یہ چوتھی تقسیم ہے اور کتاب اللہ کے لفظ سے بحث کی گئی تو اس کی دو صورتیں ہیں یا تو اس انداز سے بحث کی جائے گی کہ یہ لفظ اپنے وضع اور تعین کردہ معنی میں استعمال کیا گیا

ہے یا وضع کئے گئے اور متعینہ معنی میں استعمال نہیں کیا گیا، اور یہ وضع کیا گیا معنی کھلم کھلا یعنی صراحتاً سمجھ میں آرہا ہے یا کنایہ کے پیرائے میں مفہوم ہورہا ہے، اس طرح کی تقسیم تیسری تقسیم کہلاتی ہے یا کتاب اللہ کے لفظ سے اس طرح بحث کی جائے کہ کون سے معنی پر دلالت کررہا ہے اس کا معنی ظاہر ہے یا خفی ہے اگر قرآنی لفظ کی دلالت ذہن نشین میں معنی کے ظاہر یا پوشیدہ ہونے کا اعتبار کیا گیا ہے تو یہ دوسری قسم کہی جائے گی ورنہ یعنی قرآنی لفظ کے بتلائے ہوئے اور ذہن نشین کردہ معنی میں ظہور اور پوشیدگی کا اعتبار نہیں ہے بلکہ قرآنی لفظ کی صیغہ اور لغت یعنی وضع معنی کے لحاظ سے تقسیم کی جائے تو اسے پہلی تقسیم کہا جاتا ہے۔

میں پچھلے اوراق میں چاروں تقسیمات کی ان کی اقسام سمیت تفصیل لکھ چکا ہوں اسلئے یہاں صرف شارح کی عبارت کی تشریح پر قناعت کرتا ہوں، جسے تفصیل دیکھنی ہو وہ پچھلے اوراق کی طرف متوجہ ہو یا اگلے اوراق کا انتظار کرے، ولا بأس بہ۔

اَلْاَوَّلُ فِیْ وُجُوْہِ النَّظْمِ صِیْغَۃً وَّلُغَۃً یَعْنِیْ اَنَّ التَّقْسِیْمَ الْاَوَّلَ فِیْ طُرُقِ النَّظْمِ مِنْ حَیْثُ الصِّیْغَۃِ وَاللُّغَۃِ وَالطُّرُقُ ھِیَ الْاَنْوَاعُ وَالْاَصْنَافُ وَالصِّیْغَۃُ ھِیَ الْھَیْأَۃُ وَاللُّغَۃُ وَاِنْ کَانَ یَشْمَلُ الْمَادَّۃَ وَالْھَیْأَۃَ کِلَیْھِمَا لٰکِنْ اُرِیْدَ بِھَا ھٰھُنَا الْمَادَّۃُ لِلْمُقَابَلَۃِ فَھُمَا مِنْ حَیْثُ الْمَجْمُوْعِ کِنَایَۃٌ عَنِ الْوَضْعِ فَکَاَنَّہٗ قَالَ الْاَوَّلُ فِیْ اَنْوَاعِ النَّظْمِ مِنْ حَیْثُ الْوَضْعِ اَیْ مِنْ حَیْثُ اَنَّہٗ وُضِعَ لِمَعْنًی وَّاحِدٍ اَوْ اَکْثَرَ مَعَ قَطْعِ النَّظْرِ عَنْ اِسْتِعْمَالِہٖ وَظُھُوْرِہٖ وَاِنَّمَا قَدَّمَ الصِّیْغَۃَ عَلَی اللُّغَۃِ لِاَنَّ لِلْعُمُوْمِ وَالْخُصُوْصِ زِیَادَۃُ تَعَلُّقٍ بِالصِّیْغَۃِ فِی الْاَغْلَبِ۔

ترجمہ الاول فی وجوہ النظم صیغۃً ولغۃً:۔ پہلی تقسیم صیغہ اور لغت کے لحاظ سے نظم کی قسموں میں یعنی صیغہ اور لغت کے اعتبار سے نظم کی قسمیں اول تقسیم میں بیان ہوں گی یعنی اول تقسیم نظم کے طریقوں (اقسام) میں صیغہ اور لغت کے اعتبار سے طرق کے معنی انواع و اقسام کے ہیں، اور صیغہ لفظ ہیئت اور شکل و صورت کا نام ہے اور لغت کا لفظ اگرچہ مادہ اور ہیئت دونوں کو شامل ہے لیکن دونوں سے یہاں مادہ مراد ہے کیونکہ مقابلہ میں مذکور ہے پس دونوں یعنی صیغہ اور لغت بول کر مصنف نے وضع کا کنایہ کیا ہے فکانہ قال الخ پس گویا مصنفؒ نے فرمایا اول تقسیم وضع کے اعتبار سے نظم کی قسموں کے بیان میں یعنی اس حیثیت سے کہ لفظ ایک معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے یا کثیر معنی کے لئے قطع نظر اس کے معنی کے استعمال یا ظہور کے، اور لغت پر صیغہ کو مقدم کیا اس لئے کہ غالباً عموم و خصوص کا زیادہ تعلق صیغہ ہی کے ساتھ ہے

بیان لغات صِیْغَۃٌ، اصل، نوع جمع صِیَغٌ، اس کا معنی شکل، بناوٹ اور ہیئاۃ بھی آتا ہے بولتے ہیں سِھَامٌ صِیْغَۃٌ ایک ہی بناوٹ اور ہیئت کے تیر یہاں صیغہ سے ہیئات مراد

لیجئے اور اس کا معنی بناوٹ کیجئے۔ لُغَۃٌ قوموں کا اصطلاحی کلام، اس کی جمع لُغًی، لُغَاتٌ اور لُغُونَ آتی ہے، مفرد کس طریقہ پر بنایا گیا اسے پہچاننا عِلْمُ اللُّغَۃِ کہلاتا ہے یعنی مفردات کے مادے کیا ہیں، یہاں لغت سے مادہ ہی مراد ہے، ماہر لغت کو اہل اللغۃ یا لغوی کہتے ہیں۔ حَیْثُ ظرف مکان ہے اخفش کہتے ہیں یہ غایات سے تشبیہ دینے کے لئے ضمہ پر مبنی ہوکر ظرف زمان کے لئے آتا ہے اس کی اضافت اور مبنی اور معرب ہونے میں اختلاف کیا گیا ہے تفصیل دراز کلامی کو چاہتی ہے یہاں یہ مقام ومکان کے لئے ہے اور گنجائش دیتے ہوئے اعتبار ولحاظ کا معنی کر لیتے ہیں کنایۃ عن کذا ایک لفظ بول کر دوسرا مفہوم مراد لینا جیسے کتاب میں صیغہ بمعنی ہیئاۃ اور لغۃ بمعنی مادہ بولا گیا مگر ایک دوسرا مفہوم مراد لیا گیا اور یہ وضع ہے یعنی لغوی وضع کے لحاظ سے قرآن کے نظم سے استدلال والی تقسیم کے اقسام بیان کرنا۔

تشریح عبارات یعنی ان التقسیم الاول یہاں سے پہلی تقسیم کے بیان کا آغاز کیا گیا ہے، بتلا رہے ہیں کہ یہ تقسیم نظم یعنی لفظ سے تعلق رکھتی ہے، یہاں اس پر روشنی ڈالی جائے گی کہ صیغہ اور لغت کے لحاظ سے لفظ کی کون کون سی قسمیں ہیں، صیغہ سے ہیئاۃ مراد لیتے ہیں علامہ لکھنوی کی صراحت میں موجود ہے کہ ھیئاۃ کے دو مفہوم ہو سکتے ہیں ایک یہ کہ ھیئاۃ سے لفظ کی وہ صورت مراد لی جائے جو اس میں تصرف جاری کرنے سے حاصل ہو رہی ہو، دوسرا یہ کہ لفظ کے حروف اس کی حرکتوں اور سکون کو ترتیب دینے کے بعد جو صورت سامنے آئے اسے مراد لیں، لغت کا معنی ہے قوموں اور ملتوں نے اپنی گفتگو کے لئے جو وضع کر لیا ہے وہ ان کی اصطلاح سمجھا جائیگا جو بھی وہ اپنے کلام کے لئے وضع کریں گے، یعنی اپنائیں گے اس کا مادہ بھی ہوگا اور لازمی بات ہے کہ اس کی کوئی نہ کوئی ہیئت ہوگی، اس لئے لغت بنیادی اور ذاتی طور پر مادہ اور ہیئت دو چیزوں کو شامل ٹھری، مگر صیغہ سے ھیئاۃ مراد لی جا چکی ہے اس لئے لغت سے ایک چیز یعنی ھیئاۃ کو حذف کر کے صرف مادہ مراد لیا جائے گا، ایسا کرنے کی وجہ یہ ہوئی کہ صیغہ لغت کا مقابل ہے اور صیغہ سے ہیئاۃ مراد ہے تو اس کے مقابل یعنی لغت سے مادہ مراد ہونا چاہئے تاکہ متوازی کیفیت باقی رہ سکے عبارت اسی کا تقاضا کرتی ہے مگر اسکے باوجود کہ صیغہ سے ہیئاۃ اور لغت سے مادہ مراد لیا جا چکا۔ لیکن یہاں قرآنی نظم یعنی قرآن کے الفاظ کی ہیئتیں اور مادے مراد نہیں ہیں بلکہ صیغہ بمعنی ہیئاۃ اور لغت بمعنی مادہ بول کر صیغہ اور لغت دونوں کے مجموعے سے مذکور معنوں کے علاوہ دوسرے معنی مراد لیا گیا اور وہ دوسرا معنی "وضع ہے" کوئی لفظ بول کر اس کے معنی سے صرف نظر کر کے دوسرا مفہوم مراد لینا کنایہ کہلاتا ہے، لہذا یہاں صیغہ اور لغت کے مجموعہ سے کنایہ کا پہلو اختیار کرتے ہوئے وضع مراد لیا گیا ہے، اس تشریح کے بعد متن کی عبارت الاول فی وجوہ النظم صیغۃ ولغۃ کا مطلب ہوا الاول فی انواع النظم من

حیث الوضع پہلی تقسیم وضع کے لحاظ سے نظم یعنی قرآن کے لفظ کی قسموں کے بیان سے تعلق رکھتی ہے، ای من حیث پہلی تقسیم کا وضع کے لحاظ سے قرآن کے لفظ کی قسموں کے بیان سے متعلق ہونے کا مطلب یہ ہوا کہ قرآن کا یہ لفظ کتنے معنوں کا فائدہ دینے کے لئے وضع کیا گیا ہے کیا قرآنی نظم یعنی لفظ ایک معنی کا فائدہ دینے کے لیے وضع و اختیار کیا گیا ہے، قرآن کا یہ لفظ ایک سے زیادہ معنوں کو بتلانے کے لئے وضع کیا گیا ہے، اس تقسیم کی کلیدی جہت یہ ہے کہ اس میں صرف اور صرف اس بات سے بحث کی جائے گی کہ یہ لفظ کتنے معنوں کے لئے موضوع ہے اس کے علاوہ کسی اور گوشے سے تعرض نہیں کیا جائے گا، مثلاً اس سے بحث نہیں کی جائے گی کہ ایک یا ایک سے زائد معنوں کے لئے وضع کیا گیا لفظ اپنے وضع شدہ معنوں میں استعمال نہیں ہوا ہے نہ ہی یہ کلام ہوگا کہ ایک یا زیادہ معنوں کے لئے وضع کیا جانے والا لفظ اپنے معنی میں ظہور کی کیفیت لئے ہوئے ہے، یا اس کے معنی میں پوشیدگی پائی جاتی ہے۔

وانما قدم علامہ جون پوری کے زعم میں ماتن کی عبارت پر اعتراض پڑتا ہے کہ ماتن نے صیغہ کو لغت پر کیوں مقدم کیا، یہ اعتراض اس لئے اٹھا کہ صیغہ سے ہیئت مراد لی گئی اور لغت سے مادہ، جب کہ مادہ ہر حال میں ہیئت سے مقدم ہوتا ہے اور اس پر طبعی سبقت رکھتا ہے مثلاً ق، و، ل مادہ ہے اور قول یا قال وغیرہ ہیئت یعنی بناوٹ اور شکل ہیں جب تک مادہ نہیں ہوگا ہیئات کا تصور ممکن نہیں ہو پائے گا، لہذا ماتن کے لئے زیبا تھا وہ لغت بمعنی مادہ کو صیغہ بمعنی ہیئت پر مقدم کر دیتے، حالانکہ انھوں نے ایسا نہیں کیا شارح لان للعموم الخ سے جواب دیرہے ہیں فرماتے ہیں ماتن کا مقصد خاص اور عام کو بیان کرنا ہے اور کتاب میں ہر تقسیم کی قسم سے پہلے انھیں ذکر کرنا ہے اور لفظ کے خصوصی مفہوم یعنی لفظ کے خاص معنی اور عمومی مفہوم یعنی لفظ کے عام معنی کا اکثر و بیشتر زیادہ سے زیادہ تعلق صیغہ بمعنی ہیئات ہی سے ہوتا ہے زیادہ تعلق لغت بمعنی مادہ سے نہیں ہوتا مثلاً ایک صیغہ بمعنی ہیئات قائل ہے یہ خاص ہے ایک معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے اور دوسرا صیغہ بمعنی ہیئات قائلون ہے یہ عام ہے ایک سے زیادہ معنوں کے لئے وضع کیا گیا ہے ان دونوں کا مادہ ق، و، ل ہے، اس مادے میں نہ خاص معنی موجود ہے نہ ہی عام معنی معلوم ہوا، مادے میں خصوص اور عموم کی شکل ناپید کے قریب ہوتی ہے، غالبی بات یہی ہے کہ خصوص اور عموم کا معنی و مفہوم صیغہ بمعنی ہیئات سے زیادہ تعلق رکھتا ہے خصوص اور عموم سے ہی بحث اور ان کا بیان مدنظر تھا اس لئے صیغہ کو لغت پر مقدم کر دیا۔

وَهِيَ اَرْبَعَةٌ اَلْخَاصُّ وَالْعَامُّ وَالْمُشْتَرَكُ وَالْمُؤَوَّلُ لِاَنَّ اللَّفْظَ اِمَّا اَنْ يَّدُلَّ عَلٰى مَعْنًى وَاحِدٍ اَوْ اَكْثَرَ فَاِنْ كَانَ الْاَوَّلُ فَاِمَّا اَنْ يَّدُلَّ عَلَى الْاِنْفِرَادِ عَنِ الْاَفْرَادِ

فَهُوَ الْخَاصُّ أَوْ أَنْ يَدُلَّ مَعَ الْاِشْتِرَاكِ بَيْنَ الْأَفْرَادِ فَهُوَ الْعَامُّ وَإِنْ كَانَ الثَّانِي فَإِمَّا أَنْ يَتَرَجَّحَ أَحَدُ مَعَانِيْهِ بِالتَّاوِيْلِ فَهُوَ الْمُؤَوَّلُ وَإِلَّا فَهُوَ الْمُشْتَرَكُ فَالْمُؤَوَّلُ فِي الْحَقِيْقَةِ إِنَّمَا هُوَ مِنْ أَقْسَامِ الْمُشْتَرَكِ الَّذِيْ دَلَّ صِيْغَةً وَلُغَةً وَإِنْ كَانَ مَفْعُوْلُ فِعْلِ التَّاوِيْلِ الَّذِيْ مِنْ شَانِ الْمُجْتَهِدِ۔

ترجمہ وهی اربعة الخاص والعام والمشترك والمؤول الخ اور اقسام نظم کے چار ہیں، خاص، عام مشترک، اور مؤول، اس لئے کہ لفظ ایک معنی پر دلالت کرے گا یا ایک سے زیادہ پس اگر اول ہے پس یا منفرد معنی پر بلا شرکت غیرے دلالت کرے گا تو وہ خاص ہے یا غیر کی شرکت کے ساتھ دلالت کرے گا تو وہ عام ہے۔

وان کان الثانی الخ یعنی لفظ ایک معنی سے زائد معنی پر دلالت کرتا ہے تو اگر کوئی ایک معنی تاویل سے راجح ہو جائیں تو مؤول ہے ورنہ پس مشترک ہے۔

فالمؤول فی الحقیقة الخ پس مؤول درحقیقت مشترک کی ایک قسم ہے جس پر لفظ صیغہ و لغت کی حیثیت سے دلالت کرتا ہے، اگرچہ مؤول تاویل کے فعل کا اثر اور مفعول ہے جو مجتہد کی شان ہے یعنی مجتہد کے اجتہاد کا اثر ہے جس کا بظاہر لفظ سے واسطہ نہیں ہے۔

بیان لغات اَلْاِنْفِرَادُ اکیلا ہونا، بولتے ہیں اِنْفَرَدْتُ بِالْاَمْرِ میں نے تنہا کام کیا۔ اَلْخَاصُ عام کی ضد، یکتا، تنہا، اسی طرح خَاصَّةٌ عَامَّةٌ کی ضد ہے۔ اَلْعَامُّ سب کو شامل ہونے والا، خاص کا حریف شأن، قصد۔ ارادہ۔

تشریح عبارات ماتن نے لغوی وضع کے لحاظ سے ہونیوالی تقسیم کی چار قسمیں، خاص، عام مشترک اور مأول بیان کی ہیں، یہاں سوال ہوتا ہے کہ مذکورہ بالا تقسیم کی کل چار اقسام ہیں نہ اس سے زیادہ ہیں نہ کم، ایسا کیوں ہے، شارح علام لان اللفظ سے دلیل حصر کے پردے میں جواب دے رہے ہیں، چنانچہ رقم طراز ہیں، اس تقسیم کی چار ہی قسمیں ہیں اس لئے کہ لغوی وضع کے اعتبار سے لفظ ایک معنی کو بتلائیگا یا ایک سے زیادہ معنی بتلائے گا، اگر ایک معنی اس شان سے بتلاتا ہے کہ وہ معنی تنہا ایک فرد کے لئے ہے افراد میں سے کوئی اس معنی میں شریک نہیں ہے تو یہ خاص ہے اور اگر ایک معنی اس شان کا بتلا رہا ہے کہ اس معنی میں ایک سے زیادہ افراد شریک ہیں تو وہ عام ہے۔ اور اگر لغوی وضع کے لحاظ سے یہ لفظ ایک سے زیادہ معانی پر دلالت کرتا ہے تو اس میں دو شکلیں جاری ہو سکتی ہیں کہ ان معنوں میں سے ——————

-ادا) کا سہارا لینے کے بعد کوئی ایک معنی غالب یا راجح ہوجاتا ہے تو وہ ماؤل ہے اور ان کثیر معنوں میں کوئی معنی غالب اور راجح نہیں ہوپاتا تو وہ مشترک ہے۔

فالمؤول الخ آپ پڑھ آئے ہیں کہ لفظ کی لغوی وضع کے لحاظ سے جو تقسیم ہوئی ہے اس کی ایک قسم مؤول ہے، جیسا کہ معلوم ہے مؤول اس وقت مؤول کہلائے گا جب زیادہ معنوں میں تاویل کرکے کسی کو راجح اور غالب ثابت کیا جائے۔ یہیں سے سوال پیدا ہوا کہ پھر تو مؤول لفظ کی لغوی وضع کے لحاظ سے ہونے والی تقسیم کی قسم نہیں ہوسکتا کیونکہ یہ تاویل کرنے کے بعد مؤول (بالفتح ہونا قرار پایا ہے) لازمی بات ہے کہ اس کا کوئی مؤول (بالکسر) ہوگا جس نے اس کی تاویل کی ہے، لہٰذا یہ تاویل کرنے والے کے قصد وعمل کے اعتبار کے بعد ماؤل بنا ہے، اس لئے اسے پہلی تقسیم کے اقسام میں شامل تصور کرنا غلط تصور ہے اسلئے کہ پہلی تقسیم کا ماحصل یہ ہے کہ یہ کسی طرح کا اعتبار کئے بغیر حکم واضع کرے، اور ماؤل مجتہد کی تاویل کا اعتبار کرنے کے بعد ماؤل کہلاتا ہے، شارح علام انما ہو الخ سے اس سوال کا جواب دے رہے ہیں، فرماتے ہیں مؤول حقیقت میں مشترک ہی کی ایک قسم ہے اور مؤول اور مشترک میں فرق اعتباری ہے کیونکہ لفظ جب ایسے کثیر معنوں کی نشاندہی کررہا تھا جن میں سے کوئی دوسرے کے مقابلے میں راجح اور غالب نہیں تھا تو یہ مشترک کہلاتا تھا اور جب ان کثیر معنوں میں سے تاویل کرکے کسی کو راجح ایک معنی کو دوسرے معانی کے مقابلے میں راجح اور غالب کردیا گیا تو یہی ماؤل کہلانے لگا، معلوم ہوا ماؤل مشترک ہی سے زائیدہ یعنی پیدا ہوا ہے اور یہ مشترک ہی کی ایک قسم ہے، سب کو معلوم ہے کہ مشترک لفظ کی لغوی وضع کے لحاظ سے ہونے والی تقسیم کی ایک قسم ہے، یہاں سے واضح ہوگیا کہ ماؤل مشترک کی قسم ہے اور مشترک لفظ کی لغوی وضع کے لحاظ سے ہونے والی تقسیم کی ایک قسم ہے اور یہی پہلی تقسیم ہے، فلہذا ماؤل کو پہلی تقسیم کی ایک قسم تصور کرنا غلط نہیں بلکہ راست تصور ہے، ہمیں اس سے بحث نہیں کہ مجتہد کے شان وقصد کے نتیجہ میں ماؤل ماؤل کہلاتا ہے۔

وَالثَّانِيْ فِيْ وُجُوْهِ الْبَيَانِ بِذٰلِكَ النَّظْمِ اَيِ التَّقْسِيْمُ الثَّانِيْ فِيْ طُرُقِ ظُهُوْرِ الْمَعْنٰى وَخِفَائِهٖ بِذٰلِكَ النَّظْمِ الْمَذْكُوْرِ فِي التَّقْسِيْمِ الْاَوَّلِ مِنَ الْخَاصِّ وَالْعَامِّ اِيْ كَيْفَ يَظْهَرُ الْمَعْنٰى مِنَ النَّظْمِ مَسُوْقًا اَوْ غَيْرَ مَسُوْقٍ مُحْتَمِلًا لِلتَّاْوِيْلِ اَوْ لَا وَكَيْفَ يَخْفَى الْمَعْنٰى مِنَ اللَّفْظِ خِفَاءً سَهْلًا اَوْ كَامِلًا وَهِيَ اَرْبَعَةٌ اَيِ الظَّاهِرُ وَالنَّصُّ وَالْمُفَسَّرُ وَالْمُحْكَمُ لِاَنَّهٗ اِنْ ظَهَرَ مَعْنَاهُ فَاِمَّا اَنْ يَحْتَمِلَ التَّاْوِيْلَ اَوْ لَا فَاِنِ احْتَمَلَهٗ فَاِنْ كَانَ ظُهُوْرُ مَعْنَاهُ بِمُجَرَّدِ الصِّيْغَةِ فَهُوَ الظَّاهِرُ وَاِلَّا فَهُوَ النَّصُّ وَاِنْ لَمْ يَحْتَمِلْهُ فَاِنْ قَبِلَ النَّسْخَ فَهُوَ الْمُفَسَّرُ وَاِلَّا فَهُوَ الْمُحْكَمُ فَهٰذِهِ الْاَقْسَامُ كُلُّهَا بَعْضُهَا اَوْلٰى مِنْ بَعْضٍ فَيُوْجَدُ الْاَدْنٰى فِي الْاَعْلٰى وَلَا تَبَايُنَ بَيْنَهَا وَاِنَّمَا التَّبَايُنُ بِحَسَبِ

الاعتبار بخلاف الخاص مع العام والمشترك فانها متقابلة بنفسها فلهذا لم یذکر المقابل فی التقسیم الاول وذکر فی الثانی فقط فقال ولهذه الاربعة اربعة تقابلها ای لهذه الاقسام الاربعة للظهور واقسام اربعة اخر تقابلها فی الخفاء فکما ان فی الاول بعضها اولی من بعض فی الظهور کذلک فی المقابل بعضها اولی من بعض فی الخفاء فیوجد الادنی فی الاعلی وهی الخفی والمشکل والمجمل والمتشابه لانه ان خفی معناه فاما ان یکون خفاءه لعارض غیر الصیغة فهو الخفی او لنفس الصیغة فان امکن ادراکه بالتامل فهو المشکل وان لم یکن فان کان البیان مرجوا من جانب المتکلم فهو المجمل والا فهو المتشابه وهذا التقسیم وکذلک التقسیم الرابع یتعلق بالکلام کما ان التقسیم الاول والثالث یتعلق بالکلمة کما هو ظاهر۔

ترجمہ والثانی فی وجوہ البیان بذالک النظم الخ دوسری تقسیم مذکورہ نظم کے ذریعہ بیان کے اقسام یعنی دوسری تقسیم پہلی تقسیم کے مذکورہ بالا اقسام یعنی خاص وعام کے ذریعہ معانی کے ظاہر وخفی کی قسموں کے بیان میں۔

ای کیف یظهر المعنی من النظم الخ یعنی یہ کہ نظم سے معانی کس طرح ظاہر ہوتے ہیں حالت سیاق میں یا غیر سیاق میں، تاویل کا احتمال رکھتے ہوئے اور لفظ سے معنی خفی کیسے ہوتے ہیں خفاء سہل ہے یا کامل۔

وهی اربعة ایضا الظاهر والنص والمفسر والمحکم الخ اور بیان کے اقسام بھی چار ہیں، ظاہر، نص، مفسر محکم، وجہ حصر یہ ہے کہ اگر لفظ کے معنی ظاہر ہوں پس وہ تاویل کا احتمال رکھتے ہیں یا نہیں، پس اگر اس کا احتمال رکھتے ہیں پس اگر معنی کا ظہور صرف صیغہ ہی سے ہوجاتا ہے تو وہ ظاہر ہے ورنہ پس وہ نص ہے

وان لم یحتمله الخ اور اگر اس کا (تاویل کا) احتمال نہ رکھتا ہو تو اگر نسخ کو قبول کرتا ہے تو وہ مفسر ہے ورنہ پس وہ محکم ہے اور یہ چار قسمیں بعض قسمیں بعض دوسرے کے مقابلے میں اولیٰ ہیں، لہذا اعلیٰ قسم میں ادنیٰ پائی جائے گی اور ان میں آپس میں کوئی منافاۃ اور تباین بھی نہیں ہے، اور اگر تھوڑا بہت تباین اور فرق ہے بھی تو وہ اعتباری ہے، بخلاف خاص وعام اور مشترک اور مؤول کے کہ یہ چاروں بذاتہ ایک دوسرے کے مقابل ہیں مصنف نے پہلی تقسیم میں اقسام کے متقابلات کو بیان کیا ہے، لہذا فرمایا۔

ولهذه الاربعة اربعة تقابلها الخ ان چاروں قسموں کے لیے دوسری چار قسمیں ہیں جو ان کے مقابل ہیں یعنی ظہور کی ان اقسام اربعہ کے لیے دوسری چار قسمیں ہیں، جو خفاء میں ان کے مقابل ہیں اور جس طرح اول میں بعض قسم بعض دوسری قسم سے ظہور میں اولیٰ اور بہتر تھی اسی طرح چاروں قسمیں بھی خفاء میں ایک دوسرے سے اولیٰ ہیں، پس ادنیٰ قسم اعلیٰ میں پائی جاتی ہے۔

وھی الخفی والمشکل والمجمل والمتشابہ الخ اور وہ چار قسمیں یہ ہیں خفی مشکل مجمل متشابہ وجہ حصر اس طرح پر ہے، اگر لفظ (نظم) کے معنی خفی ہوں (اور یہ خفاء کسی امر عارض کی وجہ سے ہے جو صیغہ کے علاوہ ہے تو اس کا نام خفی ہے

اوبنفس الصیغۃ الخ یا اخفاء صیغہ ہی میں موجود ہے تو اگر اس کا معلوم کرلینا تامل وغور وفکر سے ممکن ہو تو وہ قسم مشکل کہلاتی ہے، اور اگر خفاء کا معلوم کرلینا ممکن نہ ہو پس اگر متکلم کی جانب سے بیان کی امید پائی جاتی ہو تو وہ قسم مجمل ہے، اور اگر بیان کی امید نہ ہو تو وہ متشابہ ہے۔

وھذا التقسیم وکذا التقسیم الخ یہ تقسیم اور اسی طرح چوتھی تقسیم دونوں کلام کی ہیں، جس طرح پر تقسیم اول اور ثالث کلمہ سے تعلق رکھتی ہیں جیسا کہ ذرا سا خیال کریں گے تو آپ کو ظاہر ہو جائے گا۔

بیان لغات مَسُوْقٌ چلایا گیا۔ سَاقَ یَسُوْقُ سَوْقًا وَسِیَاقًا چلانا، ہانکنا، سَھْلٌ بمعنی نرم کبھی اضافت اور صفت کے انداز میں استعمال کرتے ہیں تو اس کا معنی "کم اور کمی" کا لیتے ہیں، اضافت کی مثال سَھْلُ الْوَجْہِ وہ شخص جس کے گالوں پر کم گوشت ہو، صفت کی مثال خِفَاءٌ اسَھْلًا ایسی پوشیدگی جو کمی کے ساتھ پائی جائے، یعنی ہلکی سی پوشیدگی، مَرْجُوٌّ رجاء سے متوقع، ایسی چیز جس کی امید کی جائے۔

تشریح عبارات ای التَّقْسِیْمُ الثَّانِیْ الخ ہم پیچھے لکھتے آئے ہیں کہ لغوی وضع کے لحاظ سے نظم یعنی قرآنی لفظ کی تقسیم کی چار قسمیں ہیں اس تقسیم کی اقسام میں لفظ سے وضع کے لحاظ سے بحث کیجاتی ہے، یعنی یہ بتلایا جاتا ہے کہ یہ نظم یعنی لفظ ایک معنی کیلئے وضع کیا گیا ہے یا ایک سے زیادہ معنوں کیلئے وضع کیا گیا ہے اور دوسری تقسیم کی قسموں میں یہ بتلایا جاتا ہے کہ پہلی تقسیم کی قسموں میں آنیوالے الفاظ جن کے ایک سے زیادہ معنی تھے یہ معنی ظاہر ہیں یا پوشیدہ، پہلی تقسیم کی قسمیں مثلاً خاص اور عام وغیرہا تھیں لفظ اگر تنہا ایک معنی کیلئے وضع ہوا تھا تو اسے خاص کہا گیا تھا اور ایک سے زیادہ کیلئے اشتراکی حالت میں وضع شدہ تھا تو اسے عام کہا گیا تھا، اب دوسری تقسیم میں یہ بتایا جائیگا کہ لفظ کا یہ موضوع معنی چاہے لفظ کا ایک معنی ہو یا ایک سے زیادہ معانی ہوں، یہ معنی ظاہر ہیں واضح ہیں کھلے ہوئے ہیں یا ظاہر نہیں ہیں واضح نہیں ہیں بلکہ پوشیدہ ہیں، سمجھئے! دوسری تقسیم میں معنی کے ظہور اور خفاء کی قسمیں بیان کیجائیں گی، واضح کیا جائیگا لفظ کا معنی کیسے ظاہر ہوتا ہے، آیا لفظ کا معنی اس طرح ظاہر ہو رہا ہے کہ یہ لفظ اسی ظاہر ہونیوالے معنی کیلئے چلایا گیا تھا، یا لفظ کا معنی ظاہر تو ہو رہا ہے مگر اس طرح کہ لفظ کو اس ظاہر ہونے والے معنی کے لئے چلایا نہیں گیا تھا نیز یہ لفظ جو اس ظاہر معنی کیلئے چلایا گیا تھا وہ تاویل اور تخصیص کو قبول کرلیتا ہے یا قبول کرنیکی صلاحیت نہیں رکھتا، یہ تفصیل معنی کے ظاہر اور واضح ہونے سے متعلق تھی، اور معنی کے پوشیدہ ہونیکی جہت یہ ہے کہ اس لفظ کا پوشیدہ معنی اپنے اندر کیسی پوشیدگی رکھتا ہے یعنی اس لفظ کے معنی کی پوشیدگی کس درجہ

کی ہے، کیا لفظ کے معنی میں بالکل خفیف اور معمولی سی پوشیدگی ہے یا لفظ کے معنی کی پوشیدگی بھرپور اور غیر معمولی ہے، حاصل کلام یہ ہے کہ معنی کے ظہور کے نتیجے میں پیدا ہونیوالی تقسیم کی چار قسمیں ہیں اور معنی کی پوشیدگی کے نتیجے میں نکلنے والی قسمیں بھی چار ہیں۔ ظہور خفار کا مقابل وضد ہے، اسی لئے معنی کے خفاء یعنی پوشیدگی کے اعتبار سے پیدا ہونیوالی قسموں کو معنی کے ظاہر ہونے کی جہت سے نکلنے والی قسموں کا مقابل اور ضد بتلایا جاتا ہے، معنی کے ظاہر ہونے کے لحاظ سے جو قسمیں نکلتی ہیں چار ہیں ۱ ظاہر ۲ نص ۳ مفسر ۴ محکم، معنی کے ظاہر ہونے کی جہت سے پیدا ہونیوالی قسموں کے چار کے عدد میں منحصر ہونیکی وجہ اور اسکی تفصیل ملاحظہ کیجئے شارح علام فرماتے ہیں۔

لِاَنَّہٗ اِنْ ظَہَرَ مَعْنَاہُ فَاِمَّا اَنْ یَحْتَمِلَ الخ وجہ یہ ہیکہ قرآنی لفظ وعبارت کا معنی جب ظاہر، واضح اور منکشف اور کھلا ہوا ہوگا تب اسمیں دو شکلیں رونما ہوں گی پہلی شکل۔ یہ ظاہر ہونیوالا معنی دلیل کی رہنمائی میں تاویل اور تخصیص کو قبول کرنیوالا ہو، دوسری شکل۔ یہ ظاہر ہونیوالا معنی قرآنی ارشادات کی روشنی میں تاویل اور تخصیص کو قبول کرنیوالا نہ ہو، ان دونوں شکلوں کی دو دو شکلیں اور نکلتی ہیں، چنانچہ ظاہر ہونیوالے معنی کی جو تاویل اور تخصیص کو قبول کرنیوالا ہو دو شکلیں سامنے آتیں گی پہلی شکل۔ یہ معنی جو ظاہر ہے، اور تاویل وتخصیص قبول کرلیتا ہے متکلم کیطرف سے صیغہ سنتے ہی اسکا معنی ظاہر اور منکشف ہو جائے اسکو ظاہر کہتے ہیں، دوسری شکل۔ یہ معنی جو ظاہر ہے اور تاویل وتخصیص کو قبول کرلیتا ہے جس لفظ سے ظاہر ہو رہا ہے وہ لفظ ظاہر ہونیوالے اسی معنی کو واضح کرنے کیلئے لایا گیا ہو اسکو نص کہتے ہیں۔ جو معنی ظاہر اور واضح ہو اور قرآنی ارشادات کی روشنی میں تاویل وتخصیص قبول نہ کرتا ہو اسکی بھی دو شکلیں ہیں، پہلی شکل۔ اس شان کا لفظ اگر نسخ قبول کرلے تو اسے مفسر کہتے ہیں، اور نسخ قبول نہ کرتا ہو تو اسے محکم کہا جائیگا، مفسر کا معنی ظاہر ہونیکے ساتھ تاویل وتخصیص قبول نہیں کرتا مگر نسخ قبول کرلیتا ہے اور محکم کا معنی ظاہر تو ہوتا ہی ہے ساتھ ہی تاویل اور تخصیص کو قبول نہ کرتے ہوئے نسخ کو بھی قبول نہیں کرتا۔ —— فَھٰذِہِ الاقسام کُلُّھَا الخ بالا وضاحت سے بات صاف ہو چلی کہ ظاہر ہو یا نص مفسر ہو یا محکم، معنی کا ظہور، وضوح اور انکشاف سب میں پایا جائیگا یعنی ان تمام قسموں میں معنی کا ظاہر اور واضح ہونا موجود ہوگا البتہ ذرا سا فرق کیساتھ، شارح علام فھٰذہ الاقسام کلھا سے یہی بتلانا چاہتے ہیں فرق یہ ہیکہ ان قسموں میں اضافی طور پر بعض میں معنی کا ظہور ضعف وکمی لئے ہوئے ہوگا اور بعض میں معنی کا ظہور قوت وزیادتی کا حامل ہوگا۔ چنانچہ نص کے مقابلے میں ظاہر کے اندر معنی کا ظہور ضعف اور کمی کیساتھ پایا جائیگا اور نص میں معنی کا وہی ظہور ظاہر کی نسبت سے قوت اور زیادتی کیساتھ رونما ہوگا، اور مفسر کے مقابلے میں نص کے اندر معنی کا ظہور ضعف وکمی کے انداز میں سامنے آئیگا اور مفسر میں معنی کا وہی ظہور نص کی اضافت وانتساب سے قوت اور زیادتی کے پیمانے سے ملیگا اور محکم کے مقابلے میں مفسر کے اندر معنی کا

ظہور ضعف اور کمی لئے ہوئے ہوگا اور مفسر کی طرف نظر کرتے ہوئے معنی کا وہی ظہور محکم میں اپنی آخری قوت اور انتہائی زیادتی کیساتھ رونما ہوگا فلہذا معنی کے ظہور اور انکشاف کو دیکھتے ہوئے پہلی قسم ظاہر سب سے ضعیف اور کمزور ثابت ہوگی اور دوسری قسم "نص" ظاہر سے کم درجے کی ضعیف اور کمزور ملیگی اور تیسری قسم "مفسر" نص سے درجے میں کم ضعیف اور کمزور ملیگی اور چوتھی قسم "محکم" میں تینوں، ظاہر، نص، اور مفسر کے مقابلے میں کوئی ضعف اور کمزوری نہیں مل سکیگی، اس اعتبار سے ظاہر اپنے درجہ مقام میں سب سے ادنیٰ اور پست ہوجائیگا اور محکم اپنی حیثیت میں سب سے اعلیٰ اور بلند نظر آئیگا شارح علام کی عبارت بعضها ادلی من بعض (ظہور معنی کے لحاظ سے ہونیوالی تقسیم کی بعض قسمیں بعض سے بڑھی ہوئی اور فائق ہیں) کا یہی مطلب ہے۔

ہم نے بالا سطروں میں لکھا کہ معنی کے ظاہر ہونیکے اعتبار سے دوسری تقسیم کی بعض قسمیں، بعض دوسری کے مقابلے میں ادنیٰ اور پست ہوں گی، آپ نے جب اسے محفوظ کرلیا تب یہ بھی گرفت میں رکھئے کہ جو قسم ادنیٰ اور پست ہوگی وہ اپنی مقابل والی اس قسم میں پائی جائیگی جو اس سے اعلیٰ اور برتر ہوگی، یہی شارح تبلانا چاہتے ہیں کہ ادنیٰ قسم اعلیٰ قسم میں پائی جائیگی، آپنے پڑھ لیا۔ کہ ظاہر سب سے ادنیٰ ہے پھر نص ادنیٰ ہے بعد ازاں مفسر ادنیٰ ہے اور محکم سب سے اعلیٰ ہے لہذا ظاہر نص میں پایا جائیگا اور نص مفسر میں پائی جائیگی اور مفسر محکم میں پایا جائیگا۔

وَلَا تَبَايُنَ بَيْنَهُمَا الخ جب ایک قسم دوسری قسم میں پائی گئی تو اس سے ایک کا دوسری کیساتھ اتحاد ثابت ہوگیا، اور اتحاد تباین اور تضاد کا مخالف ہے جب اقسام متحد ہوگئیں تو ان میں باہم تباین، ضد اور مخالفت نہ رہی شارح علام نے اسی بات کو واضح کرنے کیلئے فرمایا ان قسموں میں تباین نہیں پایا جاتا یعنی یہ قسمیں ایک دوسری کی ضد نہیں ہیں۔ اِنَّمَا التَّبَايُنُ بِحَسْبِ الْاِعْتِبَارِ الخ اس عبارت سے شارح اپنی عبارت ولا تباین بینهما پر پڑنے والے اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں، اعتراض یہ ہیکہ آپ کے بقول ان قسموں یعنی ظاہر، نص، مفسر، اور محکم میں تباین نہیں پایا جاتا حالانکہ یہ ساری ظہور معنی کے لحاظ سے ہونیوالی لفظ کی ایک ہی تقسیم کی قسمیں ہیں حالانکہ آپ پہلے واضح کرچکے کہ ایک تقسیم کی قسموں میں تباین اور باہمی مخالفت پائی جاتی ہے فلہذا اس تقسیم کی قسموں میں تباین اور باہمی مخالفت کیوں نہیں پائی جاتی انکا آپس میں اتحاد کیوں ہورہا ہے؟ شارح علیہ الرحمہ فرماتے ہیں ایک تقسیم کی قسموں کا ایک دوسری کی ضد ہونا مفہوم پر موقوف ہے اگر ایک قسم کا مفہوم دوسری قسم کے مفہوم کی ضد اور اس کے خلاف ہوگا تو ان دونوں قسموں میں لازمی بات ہیکہ تباین و تضاد، خلاف و معارضہ بھی پایا جائیگا اور جب مفہوم کی مخالفت اور اسکے تباین کی طرف نظر نہ کیجائے تب قسموں میں باہم۔ مخالفت اور تباین ہرگز رونما نہیں ہوسکے گا اس وضاحت کے نتیجے میں تسلیم کرلیا جائے کہ دوسری تقسیم کی تمام قسموں میں معنی کا ظاہر ہونا پایا جاتا ہے تو ان میں تباین و مخالفت نمودار نہیں ہو پائیگی اسلئے

کہ معنی کا ظاہر ہونا ایک مفہوم ہے اور یہ مفہوم ہر ایک میں پایا جارہا ہے، صرف معنی کے ظاہر ہونیکا مفہوم ایسا مفہوم ہے جس کے سلسلے میں نہیں کہا جاسکتا کہ ظاہر میں صرف معنی کے ظاہر ہونیکا مفہوم نص میں صرف معنی کے ظاہر ہونے کے مفہوم کی ضد اور اس کے خلاف ہے یا نص میں صرف معنی کے ظاہر ہونیکا مفہوم مفسر میں صرف معنی کے ظاہر ہونیکے مفہوم سے معارض و برگشتہ ہے یا مفسر میں صرف معنی کے ظاہر ہونیکا مفہوم محکم میں صرف معنی کے ظاہر ہونے کے مفہوم سے مطابقت نہیں رکھتا، مفہوم کے اتحاد کے نتیجے میں قسموں کے متحد اور یکجا ہونے میں کوئی قباحت نہیں آتی، البتہ اگر قسموں کے مفہوم میں اتحاد نہ ہو تو اندریں صورت قسموں کا متحد ہونا نقص و حرج سے پاک نہیں ہوگا، مثال سے سمجھئے ظاہر میں متکلم کیطرف سے فقط صیغہ سنتے ہی معنی ظاہر ہو جاتا ہے اور نص میں یہ قید ہیکہ جس لفظ سے معنی ظاہر ہو رہا ہو اس لفظ کو اسی ظاہر ہونیوالے معنی کی وضاحت اور تعین کیلئے لایا گیا ہو، ظاہر ہونیوالے معنی میں یہ قید نہیں کہ وہ لفظ جس سے معنی ظاہر ہو اسی ظاہر ہونیوالے معنی کیلئے لایا گیا ہو اس تشریح کے مطابق ظاہر اور نص کے مفہوم میں تغیر و تبدیلی پیدا ہوگئی دونوں کے مفہوم بدل گئے ظاہر کا مفہوم نص کے مفہوم کے مخالف ٹھیرا اور نص کا مفہوم ظاہر کے مفہوم کی ضد ثابت ہوا، جب دو مفہوم باہم مخالف ثابت ہوئے تو ان دو مخالف مفہوموں کی حامل قسمیں بھی آپس میں ایک دوسری کی مخالف اور ضد ہونگی معلوم ہوا مفہوم کے تباین سے اقسام میں تباین آئیگا اور مفہوم کی یکجہتی سے قسموں میں مطابقت اور اتحاد پایا جائیگا، جب جہت بدل جائے تو حکم بدلنے میں کلام کرنیکی اجازت نہیں رہ جاسکتی ایک جہت سے یہ قسمیں متحد ہیں اور دوسری جہت سے باہم معارض، اتحاد و تعارض دو مختلف حکموں کا پایا جانا دو مختلف جہتوں کے ثابت ہونے سے پیدا ہوا اس لئے تباین نہ ہونے پر اعتراض نہیں کرنا چاہئے۔ مفسر اور محکم کا یہی حال ہے۔ مفسر ظہور معنی اور تاویل و تخصیص قبول نہ کرنے کے ساتھ نسخ کو قبول کر لیتا ہے اور محکم ظہور معنی اور تاویل و تخصیص قبول نہ کرتے ہوئے نسخ برداشت نہیں کرتا، نسخ قبول کر لینا اور نسخ قبول نہ کرنا دو مخالف مفہوم ہیں اس لئے ان کی اقسام مفسر اور محکم میں ایک دوسری کی مخالفت کا ثبوت ناممکن نہیں، اچھی طرح سمجھ لیجئے مذکورہ اقسام، ظاہر، نص مفسر، اور محکم میں ویسے تو تباین نہیں ہے مگر مفہوم کا تباین تسلیم کیجئے تو اقسام کا تباین لازماً تسلیم کرنا پڑیگا۔

بخلاف الخاص مع العام والمشترک الخ علامہ جونپوری ایک ممکنہ سرسری اعتراض کا دفاع فرمارہے ہیں کہنے والے کہہ سکتے تھے دوسری تقسیم کی اقسام کی طرح پہلی تقسیم کی اقسام خاص اور عام اور مشترک میں تباین ختم کیوں نہیں ہوتا اعتراض اس لئے ہوا کہ جس طرح دوسری تقسیم نظم یعنی لفظ سے وجود میں آئی ہے ٹھیک اسی طرح پہلی تقسیم نظم یعنی لفظ ہی کے صدقے میں ظاہر ہوئی ہے، علامہ فرماتے ہیں پہلی تقسیم بھلے ہی نظم یعنی الفاظ و عبارات قرآنیہ کے طفیل ظاہر ہو رہی ہے تاہم ان کی اقسام میں واقعی تباین اور ضدیت پائی جائیگی وجہ یہ ہوئی کہ ان میں نفسی اور ذاتی تقابل پایا جاتا ہے ذاتی تقابل ہے تو تباین بھی ذاتی ہی رہیگا یہ اس لئے ختم نہیں ہو سکتا کہ کسی چیز کے ذاتی معنی کا ختم ہونا محال ہے اس لئے ان میں حتماً ہر حال

میں تباین رونما رہیگا مثلاً خاص عام کا مقابل رہیگا اور موؤل مشترک کا ہم پہلی تقسیم میں خاص وعام وغیرہما کی ایسی عمدہ وضاحت کر آئے ہیں جس سے ان کے لازمی تقابل کا ادراک ازبس آسان ہوگیا ہے۔ فلراجع

فَلِهٰذَا لَمْ يُذْكَرِ الْمُقَابِلَ الخ شارح فرماتے ہیں چونکہ پہلی تقسیم کی قسمیں خود ذاتی حیثیت سے ایک دوسری کی مقابل ومعارض ہیں، ضرورت نہیں تھی کہ ان قسموں کے الگ سے مقابل ومخالف اقسام ذکر کئے جاتے اس لئے ماتن نے وہاں مقابل قسمیں ذکر نہیں کیا، لیکن دوسری تقسیم کی قسمیں ذاتی اعتبار میں ایک دوسری کی مقابل ومعارض نہیں تھیں بلکہ مفہوم کے تعارض سے ایک اضافی تعارض وتباین ان میں پایا گیا اور اضافی چیز مستقل نہیں ہوتی اس لئے ضرورت تھی کہ دوسری تقسیم کی قسموں کی ایسی مقابل قسمیں ذکر کیجائیں جنھیں مستقل مقابل سمجھا جاسکے،

اس لئے ماتن نے فقط دوسری تقسیم میں مقابل قسموں کو بیان کیا۔

فقط۔ فقط سے شارح نے اشارہ فرمایا کہ مذکور تقسیم میں مقابل قسموں کے لانے سے نہ سمجھا جائے کہ تیسری اور چوتھی تقسیموں میں مقابل قسمیں پائی جائیں گی بلکہ مقابل قسم کا ظہور صرف اور صرف دوسری تقسیم کی قسم کی مقابل قسموں تک محدود سمجھا جائے اس سے تجاوز راست نہیں ہوگا۔

وَلِهٰذِهِ الْاَرْبَعَةِ اَرْبَعَةٌ تُقَابِلُهَا الخ ماتن فرماتے ہیں پہلی تقسیم کی مذکورہ چار قسموں کی مقابل ومباین چار قسمیں پائی جاتی ہیں۔

اَيْ لِهٰذِهِ الْاَقْسَامِ الْاَرْبَعَةِ الخ شارح فرماتے ہیں لفظ کا معنی ظاہر ہونے کی جہت سے بتلائی گئی دوسری تقسیم کی جن چار قسموں کا بیان ہوا ان کے مقابلے میں چار قسمیں پائی جاتی ہیں ان چار قسموں میں لفظ کا معنی مخفی اور پوشیدہ رہتا ہے یعنی ظاہر نہیں ہوتا ہے مقابل کی چار قسموں ظاہر، نص، مفسر، اور محکم میں جن گوشوں کو واضح کیا گیا ہے وہی ان چار قسموں خفی، مشکل، مجمل، اور متشابہ میں بھی پائے جائینگے

كَمَا اَنَّ فِي الْاَوَّلِ الخ اس سے پہلی قسموں میں بتلایا گیا تھا کہ معنی کے ظاہر ہونے میں بعض قسمیں بعض دوسری قسموں کی نسبت سے فوقیت اور برتری رکھتی ہیں اور بعض کے انتساب سے پستی اور سطحیت کی حامل ہیں، ٹھیک اسی طرح اس کی مقابل ومعارض ان چاروں قسموں میں بعض قسمیں بعض دوسری قسموں کے اعتبار سے فائق اور مقدم ہیں اور بعض بعض کے لحاظ سے ادنیٰ اور پچھڑی ہوئی ہیں، اس سلسلے میں ضابطہ بتلایا گیا تھا کہ ادنیٰ قسم اعلیٰ قسم میں پائی جائیگی یعنی ادنیٰ اعلیٰ کیساتھ متحد دیکھا ہو جائیگی۔ معلوم ہیکہ یہ قسمیں معنی کے مخفی اور پوشیدہ ہونے پر موقوف ہیں لہذا معنی کی پوشیدگی اور عدم ظہور میں بعض قسمیں ادنی پہلو لئے ہوئے ہونگی اور بعض دوسری قسمیں اعلیٰ رخ پر ثابت ملیں گی، اس لئے وہ قسم جو معنی کی پوشیدگی میں ادنیٰ رخ کی حامل ہوگی اس قسم میں پائی جائیگی جو معنی کی پوشیدگی میں اعلیٰ رخ پر ثابت ملیگی نہیں سے سمجھتے چلئے کہ ظہور معنی کی قسموں کی طرح معنی کے پوشیدہ رہنے کی یہ قسمیں بھی انتہائی ضعف وکمزوری اور آخری قوت وزیادتی کے اوصاف سے متصف ہونگی، ان کی وسطانی قسمیں درمیانی ضعف

وکمزوری یا درمیانی قوت وزیادتی پر موقوف ملیں گی، انشاء اللہ ہم افادات کے عنوان میں معنی کی پوشیدگی والی
قسموں میں باہمی سطحیت اور فوقیت اور ادنیٰ کے اعلیٰ میں پائے جانے کو ٹھیک اسی نہج پر واضح کریں گے
جب کہ ہمنے معنی کے ظاہر ہونے کے لحاظ سے پائی جانیوالی قسموں میں ان امور سے متعلق ضروری تفصیل آپ
کے سامنے رکھا تھا۔

وَهِيَ الْخَفِيُّ وَالْمُشْكِلُ الخ جن چار قسموں کا خفا چار قسموں کے ظہور کا مقابل ہے یہ ہیں ۱۔
خفی ۲۔ مشکل ۳۔ مجمل ۴۔ متشابہ،

لِأَنَّهُ إِنْ خَفِيَ مَعْنَاهُ الخ فاضل شارح بتلارہے ہیں کہ معنی کی پوشیدگی والی قسموں کے چار
میں انحصار کی علت کیا ہے، فرماتے ہیں! وجہ یہ ہیکہ لفظ کا معنی جب پوشیدہ ملا تو اسکی دو شکلیں ہوں گی
ایک شکل یہ ھیکہ معنی کا خفاء اور اسکی پوشیدگی کلام کے صیغے کیوجہ سے نہیں ہوگی یعنی کلام کا صیغہ اپنی لغوی
وضع کے لحاظ سے اپنی مراد میں ظاہر ہوگا لیکن ایسا عارض یعنی چیز دوسرے معنوں میں کوئی ایسا مانع پیش آجائے
جو صیغہ کے علاوہ ہو اور اسی عارض کے پیش آجانیکی وجہ سے اس معنی میں پوشیدگی آگئی ہو دوسری شکل
یہ ہیکہ معنی میں پوشیدگی ہو اور یہ پوشیدگی کلام کے صیغے کیوجہ سے ہو کسی خارجی مانع یا عارض کیوجہ سے نہ
ہو یعنی اس صیغہ کے لغوی مفہوم میں پوشیدگی رونما ہوگئی ہو، جب پہلی شکل ہوگی یعنی معنی کی پوشیدگی
صیغہ کے علاوہ کسی عارضی چیز سے رونما ہو تب اسے خفی کہیں گے اور اگر معنی کی پوشیدگی کسی عارض کیوجہ سے
نہ ہو بلکہ معنی اور مراد کی پوشیدگی لغوی مفہوم اور صیغہ ہی سے رونما ہورہی ہو تو اسکی دو صورتیں ہیں پہلی
صورت یہ ہیکہ وہ لفظ جس کا معنی صیغہ کیوجہ سے پوشیدہ ہے اس کے دوسرے معانی تلاش کئے جائیں
اور جتنے محتمل معانی اور مرادیں ہوسکتی ہیں سبکو مستحضر کیا جائے پھر کلام کا سیاق اور کلام کے قرینوں کو نظر
میں رکھ کر اس پوشیدہ معنی اور مراد والے لفظ میں غور وفکر کیا جائے، اس طرح غور وفکر کے نتیجہ میں
پوشیدہ معنی کا شعور اور اسکی آگہی کا حاصل ہونا ممکن ہو جائے دوسری صورت یہ ہیکہ پوشیدہ معنی کی
واقفیت اور اسکے شعور تک رسائی ہونا ناممکن ہو، غور وفکر کے ذریعہ پوشیدہ معنی کے ادراک کا
امکان ہے تو اسے مشکل کہیں گے اور اگر اس کے پوشیدہ معنی کا درک وشعور ناممکن ہو تو اسکی دو شکلیں
ہیں ایک شکل تو یہ ہیکہ جس پوشیدہ معنی کا شعور اور مراد تک رسائی ناممکن ہوچکی ہے اس پوشیدہ معنی کو
کلام میں استعمال کرنیوالے متکلم کی طرف سے یہ توقع کیجائیگی کہ وہ اس پوشیدہ معنی اور مراد کو بیان کردے
یا متکلم کی جانب سے پوشیدہ معنی اور مراد کے بیان اور وضاحت کی دنیا میں عقلاً اور نقلاً کسی طرح بھی ہرگز
ہرگز امید نہ کیجاسکے متکلم کی طرف سے معنی ومراد کے بیان اور وضاحت کی امید ہو تو اسے مجمل کہتے ہیں اور
جب پوشیدہ معنی کے بیان اور وضاحت کی متکلم کی طرف سے کوئی امید ہی نہ ہو تب اسے متشابہ کہیں گے،
معنی کے خفاء اور پوشیدگی کی اس طرح چار قسمیں ہوئیں۔ ۱۔ خفی ۲۔ مشکل ۳۔ مجمل ۴۔ متشابہ۔

وَهٰذَا التَّقْسِيْمُ وَكَذَا التَّقْسِيْمُ الرَّابِعُ الخ هذا التقسيم سے دوسری

تقسیم مراد ہے یہ تقسیم معنی یعنی مراد کے ظاہر ہونیکی قسموں کی وضاحت سے تعلق رکھتی ہے اور چوتھی تقسیم لفظ کی مراد کی واقفیت کی قسموں کو پہچاننے سے مربوط ہے، شارح فرماتے ہیں دوسری اور چوتھی تقسیم کا تعلق ٹھیک اسی نہج پر کلام سے ہے جس نہج پر پہلی اور تیسری تقسیم کا تعلق کلمہ سے ہے پہلے ایک مقدمہ پڑھتے چلئے اصطلاح میں مفرد کو کلمہ اور مرکب تام کو کلام کہتے ہیں اور اسی کو جملہ بھی کہتے ہیں کلام اور جملہ کے مابین اخص اور مساوی ہونیکے اختلاف سے ہم قطعی تعرض نہیں کریں گے کلام کے دوسرے دو نام محفوظ کر لیجئے تاکہ بات سمجھنے میں آسانی در آسانی حاصل ہوسکے، کلام کو مرکب اسنادی اور مرکب مفید بھی کہتے ہیں، کلام کی اصطلاحی تعریف یہ ہے، کلام وہ ہے جو مقصود بالذات اسناد ونسبت کیساتھ کم از کم دو کلموں کو مشتمل ہو، یعنی دو کلموں سے کم میں کلام کا تصور نا ممکن ہوگا گو بعض مرتبہ بظاہر ایک ہی کلمہ نظر آتا ہے اور اسی کو کلام کہہ دیتے ہیں مگر دوسرا کلمہ مقدر ہوتا ہے دو کلموں میں سے ایک کلمہ کی دوسرے کلمے کیطرف نسبت وانتساب کو اسناد کہتے ہیں، جب معلوم ہو چکا کہ کلمہ مفرد سے تعلق رکھتا ہے اور کلام مرکب مفید کو کہتے ہیں تب شارح کو سمجھتے چلئے۔ دوسری اور چوتھی تقسیم کے کلام سے متعلق ہونیکا مطلب یہ ہیکہ کلام کے اندر جو بات پائی جاتی ہے وہی ان دونوں تقسیموں میں پائی جاتی ہے جیسا کہ میں نے بالا سطروں میں لکھا دوسری تقسیم معنی یعنی مراد کے ظاہر ہونے سے تعلق رکھتی ہے اور چوتھی تقسیم مراد کی واقفیت کی قسموں کی معرفت سے دوسری اور چوتھی دونوں قسموں کی گردش مراد پر ہو رہی ہے اور مراد دو کلموں کے درمیان نسبت وانتساب کو کہتے ہیں اور کلام بھی دو کلموں کے درمیان نسبت وانتساب کا نام ہے معلوم ہوا دو کلموں کے باہمی انتساب کے بغیر مراد کا تصور نا ممکن ہے اور یہی بات کلام میں پائی جاتی ہے اس لئے وہ دونوں قسمیں یعنی دوسری اور چوتھی جن کی گردش مراد پر ہو رہی کلام ہی سے متعلق ہوں گی، اور پہلی اور تیسری تقسیمیں کلمہ سے اس لئے متعلق ہیں کہ پہلی تقسیم لغوی وضع کے لحاظ سے ہونیوالی قسموں سے مربوط ہے اور تیسری تقسیم لفظ کے استعمال کی قسموں سے منسلک ہے وضع کا معنی ہے لفظ کو معنی کیلئے متعین ومقرر کرنا تعیین وتقرر ایسا معنی ہے جسے مفرد کہتے ہیں اور استعمال بھی ایسا معنی ہے جسکو مفرد کہا جاتا ہے اور کلمہ جیسا کہ معلوم ہوا مفرد ہی سے متعلق ہے جب دونوں تقسیمیں یعنی پہلی اور تیسری مرکزی اعتبار سے مفرد سے منسلک ہوگئیں تب لامحالہ انکا تعلق کلمہ ہی سے ہوگا جو مفرد ہی سے سمجھا جاتا ہے اسلئے یہ دونوں کلمہ سے متعلق ہیں۔

كَمَا هُوَ الظَّاهِرُ یعنی ہلکی سی ژرف نظری اور معمولی سا متین وسنجیدہ تفکر وتدبر شعور ودرک کیلئے کافی تھا کہ دوسری چوتھی تقسیمیں کلام اور پہلی، تیسری تقسیمیں کلمہ سے متعلق ہیں اس لئے شارح نے فرمایا یہ تو ظاہر سی بات ہے، اتنا کہہ کر قلم روک دیا۔

وَالثَّالِثُ فِیْ وُجُوْهِ اِسْتِعْمَالِ ذٰلِكَ النَّظْمِ اَیِ التَّقْسِیْمُ الثَّالِثُ فِیْ طُرُقِ اِسْتِعْمَالِ ذٰلِكَ النَّظْمِ الْمَذْكُوْرِ سَابِقًا مِنْ اَنَّهٗ اِسْتُعْمِلَ فِیْ مَعْنَاهُ الْمَوْضُوْعِ لَهٗ اَوْ غَیْرِهٖ

اَوِ اسْتُعْمِلَ مَعَ انْكِشَافِ مَعْنَاهُ اَوِ اسْتِتَارِهٖ وَهِيَ اَرْبَعَةٌ اَيْضًا اَلْحَقِيْقَةُ وَالْمَجَازُ وَ الصَّرِيْحُ وَالْكِنَايَةُ لِاَنَّهٗ اِنِ اسْتُعْمِلَ فِيْ مَعْنَاهُ الْمَوْضُوْعِ لَهٗ فَهُوَ حَقِيْقَةٌ اَوْ فِيْ غَيْرِ الْمَوْضُوْعِ لَهٗ فَمَجَازٌ ثُمَّ كُلٌّ مِّنْهُمَا اِنِ اسْتُعْمِلَ بِانْكِشَافِ مَعْنَاهُ فَهُوَ الصَّرِيْحُ وَ اِلَّا فَهُوَ الْكِنَايَةُ، فَالصَّرِيْحُ وَالْكِنَايَةُ يَجْتَمِعَانِ مَعَ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ وَلِذَا قَالَ فَخْرُ الْاِسْلَامِ وَالْقِسْمُ الثَّالِثُ فِيْ وُجُوْهِ اسْتِعْمَالِ ذٰلِكَ النَّظْمِ وَجَرَيَانِهٖ فِيْ بَابِ الْبَيَانِ فَجَعَلَ الْحَقِيْقَةَ وَالْمَجَازَ رَاجِعًا اِلَى الْاِسْتِعْمَالِ وَالصَّرِيْحَ وَالْكِنَايَةَ رَاجِعًا اِلَى الْجَرَيَانِ وَجَعَلَ صَاحِبُ التَّوْضِيْحِ كُلًّا مِّنَ الصَّرِيْحِ وَالْكِنَايَةِ قِسْمًا مِّنَ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ

ترجمہ والثالث فی وجوہ استعمال ذالک النظم الخ اور تیسری تقسیم مذکورہ نظم کے استعمال کے اقسام یعنی یہ تیسری تقسیم اس نظم کے استعمال کے طریقوں کے بیان میں ہے جو سابق میں مذکور ہوئی ہیں کہ آیا لفظ اپنے معنی موضوع لہ میں استعمال کیا گیا ہے یا غیر میں یا وہ استعمال کیا گیا ہے اس طور پر کہ معنی اس کے منکشف ہیں یا مستتر اور پوشیدہ ہیں۔

ھی اربعۃ ایضا الحقیقۃ والمجاز والصریح والکنایۃ الخ اور یہ اقسام بھی چار ہیں، حقیقت، مجاز، صریح اور کنایہ وجہ حصر یہ ہے کہ اگر لفظ اپنے موضوع لہ میں استعمال کیا گیا ہے تو وہ حقیقت ہے، یا غیر موضوع لہ میں استعمال کیا گیا ہے تو وہ مجاز ہے، پھر ان دونوں میں سے ہر ایک اگر اس طرح استعمال کیا گیا ہے کہ معنی اسکے واضح اور منکشف ہیں تو وہ صریح ہے ورنہ پس وہ کنایہ ہے۔

فالصریح والکنایۃ یجتمعان الخ لہذا صریح اور کنایہ دونوں حقیقت اور مجاز کے ساتھ جمع ہو سکتے ہیں اسی واسطے امام فخر الاسلام نے فرمایا ہے کہ "والقسم الثالث دجوہ استعمال ذالک النظم وجریانہ فی باب البیان" یعنی تیسری قسم اس نظم کے استعمال کی قسموں اور اس کے بیان کے باب میں جاری ہونے کے بیان میں، گویا امام فخر الاسلام نے حقیقت اور مجاز کو استعمال کے تابع بنایا ہے اور صریح اور کنایہ کو جریان کے تابع کیا ہے حالانکہ صاحب توضیح تلویح نے صریح و کنایہ کو حقیقت و مجاز کی قسم قرار دیا ہے۔

بیان لغات مَعْنَاهُ الْمَوْضُوْعُ لَهٗ، لفظ کا وہ معنی جو اس لفظ کے لئے موضوع یعنی متعین کر دیا گیا ہو، اس سے بحث نہیں کہ وہ وضع کیسی ہو، لغوی، شرعی یا عرفی۔ اِنْكِشَافٌ ظاہر ہونا اِسْتِتَارٌ ڈھکنا، چھپنا، بولتے ہیں هُوَ لَا يَسْتَتِرُ مِنَ اللّٰهِ بِسِتْرٍ اللہ تعالیٰ سے چھپتا نہیں، یعنی ڈرتا نہیں، صَرِيْحٌ صَرُحَ سے فعیل کے وزن پر فاعل کے معنی میں صریح وہ لفظ جس کا معنی بے انتہا ظاہر ہو، کثیر الاستعمال ہونے کی وجہ سے لفظ بولتے ہیں

معنی کھل جائے، صریح کے معنی میں اتنا بھرپور ظہور اور غیر معمولی انکشاف پایا جاتا ہے کہ لفظ ہی معنی کی جگہ لے لیتا ہے مثال سے سمجھئے کوئی سبحان اللہ کہنے کا ارادہ کرتا ہے اس کی زبان سے جاری ہوجاتا ہے "تجھے طلاق" تو طلاق پڑ جائے گی بھلے ہی طلاق کی نیت نہ ہو کیونکہ طلاق کا لفظ صریح ہے اس میں اتنی صراحت پائی جاتی ہے کہ اسے بولنے کے بعد اسی کے معنی اور مراد کے نتیجے سے انحراف ناممکن ہے۔ کِنَایَةٌ، کَنَوت یا کَنَیْتُ کا مصدر ہے۔ جَرَیَانٌ مصدر، بہنا۔

تشریح عبارات

وَالثَّالِثُ قرآن جو لفظ و معنی کا نام ہے ماتن رحمہ اللہ اس کی تیسری تقسیم بیان فرمارہے ہیں۔

ای التَّقْسِیمُ الثَّالِثُ الخ علامۃ الشارح علیہ الرحمہ فرماتے ہیں چار تقسیموں کی تیسری تقسیم قرآن شریف کے اسی نظم یعنی لفظ کے استعمال کی قسموں کو بیان کرنے سے متعلق ہے جس نظم کا پہلے ذکر ہوچکا ہے یعنی جس طرح پچھلی دو تقسیمیں نظم یعنی لفظ سے تعلق رکھتی تھیں اسی طرح تیسری تقسیم بھی لفظ سے متعلق ہے اس تقسیم میں یہ بتلایا جائے گا کہ لفظ اپنے اسی معنی میں استعمال کیا گیا ہے جو اس کا وضع کیا ہوا اور متعینہ معنی تھا یا لفظ اپنے وضع کردہ اور متعینہ معنی کے علاوہ دوسرے معنی میں استعمال ہورہا ہے موضوع اور متعین یا غیر موضوع اور غیر متعین معنی میں کس حیثیت سے استعمال کیا جائے گا، کیا یہ مذکورہ بالا معنی میں اس حیثیت سے استعمال کیا جائیگا کہ لفظ کا وہ معنی ظاہر اور منکشف ہے یا اس حیثیت سے استعمال کیا جائیگا کہ لفظ کا وہ معنی ظاہر اور منکشف نہیں بلکہ مستتر اور ڈھکا چھپا ہے۔

وھی اَرْبَعَۃٌ الخ لفظ کو معنی میں استعمال کرنے کی جہت سے متعین تقسیم کی چار قسمیں ہیں ۱۔ حقیقت ۲۔ مجاز ۳۔ صریح ۴۔ کنایہ

لِاَنَّہٗ الخ شارح جونپوری تیسری تقسیم کے چار قسموں میں منحصر ہونے کی توجیہ فرمارہے ہیں، موصوف رقم طراز ہیں کہ لفظ اگر اسی معنی میں استعمال کیا گیا ہے جو واضع کی طرف سے لفظ کے لئے متعین و مقرر کردیئے گئے تو اسے حقیقت کہیں گے، اور جب لفظ اپنے متعین و موضوع معنی میں استعمال نہ کیا جائے یعنی لفظ اپنے اس معنی میں جو واضع کی طرف سے اسکے لئے طے شدہ تھا استعمال نہیں ہورہا ہے بلکہ متعین اور غیر متعین معنی میں کسی تعلق اور ربط کے پائے جانے کی وجہ سے غیر متعین معنی میں استعمال کیا جارہا ہے تو اس کو مجاز کہتے ہیں۔ بعد ازاں لفظ کے حقیقی اور مجازی معنوں کے استعمال کی دو جہتیں ہیں، پہلی جہت یہ ہے کہ لفظ کا حقیقی یا مجازی کہلانے والا معنی اس طرز سے استعمال کیا جارہا ہے کہ وہ بھرپور ظہور اور بدرجۂ اتم انکشاف اور وضاحت لئے ہوئے ہے، اگر ایسا ہے تو اسے صریح کہتے ہیں، دوسری جہت یہ ہے کہ لفظ کا حقیقی یا مجازی معنی اس انداز میں استعمال ہورہا ہے کہ اس میں ایسا استتار وابہام یعنی عدم وضاحت پائی جارہی ہے جس کی وجہ

سے لفظ کا یہ معنی کلام سے باہر پائی جانے والی رہنمائی یا کلام سے باہر پائے جانے والے قرینے کا سہارا لئے بغیر سننے والے پر کھلتا ہی نہیں ہے، جب ایسی صورت ہوگی تو اسے کنایہ کہیں گے۔

فالصریح والکنایۃ الخ صریح اور کنایہ حقیقت اور مجاز کے ساتھ متحد اور یکجا ہو جاتے ہیں یعنی صریح حقیقت اور مجاز دونوں کے ساتھ جمع ہو جاتا ہے، ٹھیک اسی طرح کنایہ حقیقت اور مجاز کے ساتھ جمع ہو جاتا ہے، اسی طرح عکس بھی ہوگا، یعنی حقیقت کبھی صریح کے ساتھ متحد ہوگی اور کبھی کنایہ کے ہمراہ ملے گی، یوں ہی مجاز کبھی صریح کے ساتھ متحد ہوگا اور کبھی کنایہ کے ساتھ، واضح مطلب یہ ہوا کہ ایک لفظ اپنے معنی میں پورا پورا ظہور پائے جانے کی وجہ سے صریح کہلاتا ہے اور اپنے موضوع لہ معنی میں استعمال کئے جانے کی وجہ سے حقیقت، اسی طرح ایک لفظ اپنے معنی میں ظہور نہ پائے جانے کی وجہ سے کنایہ کہلاتا ہے اور اپنے موضوع لہ معنی میں استعمال کئے جانے کے باعث حقیقت کہلاتا ہے، یہاں صریح حقیقت کے ساتھ متحد ہے اور کنایہ بھی حقیقت کے ساتھ متحد ہے، یہی کچھ عکس میں ہوتا ہے، یعنی ایک لفظ اپنے موضوع لہ معنی میں مستعمل ہونے کی وجہ سے حقیقت کہلاتا ہے، اگر وہی موضوع لہ معنی پورے طور سے ظاہر ہو تو صریح بن جاتا ہے، اور ایک لفظ اپنے موضوع لہ معنی کے علاوہ دوسرے معنی میں استعمال ہونے کی وجہ سے مجاز کے نام سے پکارا جاتا ہے، اگر موضوع لہ معنی کے علاوہ دوسرے معنی ظاہر نہ ہو تو کنایہ بن جاتا ہے، اس جگہ حقیقت صریح کے ساتھ متحد ہے اور مجاز کنایہ کے ساتھ، پھر حقیقت میں پورا ظہور ہو تو صریح ہے اور ظہور نہ ہو تو کنایہ اور مجاز کا معنی مکمل ظاہر ہو تو صریح اور ظاہر نہ ہو تو کنایہ ہے، معلوم ہوا حقیقت صریح اور کنایہ کے ساتھ متحد ہو جاتی ہے، اسی طرح مجاز صریح اور کنایہ کے ساتھ یکجا ہو جاتا ہے۔

ولہذا قال الخ مذکورا تحاد کی وجہ سے فخر الاسلام علی بن محمد البزدوی علیہ الرحمہ نے اپنی مایۂ ناز تصنیف اصول بزدوی میں تیسری تقسیم کی تعریف یوں فرمائی ہے۔ والثالث فی وجوہ استعمال ذلک النظم وجریانہ فی باب البیان اور تیسری تقسیم اسی لفظ کے استعمال کی قسموں اور باب بیان میں اس لفظ کے جاری اور واقع ہونے سے متعلق ہے، فخر الاسلام علی بن محمد بزدوی کے سامنے کیا مجبوری تھی جس کی وجہ سے انھوں نے عام اصولی علماء سے اختلاف کرتے ہوئے مذکورۃ الصدر طرز پر تعریف فرمائی؟ جبکہ تیسری تقسیم کی جہت یہ ہے کہ لفظ کس اعتبار سے استعمال کیا گیا یا وہ اپنے موضوع معنی میں استعمال کیا گیا ہے یا غیر موضوع لہ معنی میں استعمال کیا گیا ہے، یا اس اعتبار سے استعمال کیا گیا ہے کہ اس لفظ کا معنی ظاہر اور کھلا ہوا ہے یا اس اعتبار سے استعمال کیا گیا ہے کہ اس کا معنی ظاہر اور کھلا ہوا نہیں ہے، استعمالی اعتبار کی طرف نظر کرتے ہوئے ضرورت نہیں تھی کہ فخر الاسلام وجریانہ فی باب البیان کا اضافہ فرماتے، مگر بعض حضرات کو وہم ہو گیا تھا کہ تیسری تقسیم میں صرف حقیقت اور مجاز دو قسمیں پائی جاتی ہیں اور صریح وکنایہ

اسی مجاز وحقیقت کی قسمیں ہیں، حقیقت اور مجاز صریح اور کنایہ کا مقسم ہیں یعنی حقیقت اور مجاز صریح اور کنایہ کی قسمیں نہیں ہیں بلکہ مقسم ہیں اور مقسم کے ساتھ قسموں کا اجتماع اور اتحاد ہونا جائز ہے، اس لئے صریح اور کنایہ حقیقت اور مجاز کے ہمراہ متحد ہوجاتے ہیں، بالفرض تیسری تقسیم کی چار قسمیں، حقیقت، مجاز، صریح اور کنایہ باور کرلی جائیں تو علماء کی صراحت کے مطابق صریح وکنایہ کا حقیقت ومجاز کے ہمراہ متحد ویکجا ہونا درست نہیں ٹھہرے گا اس لئے کہ علماء نے فرمایا ایک تقسیم کی قسموں کے اندر تباین وتضاد پایا جانا ضروری ہے، یعنی ایک تقسیم کی قسموں کو جب بھی سامنے رکھا جائے گا تب ضروری ہوجائے گا کہ یہ قسمیں ایک دوسری کی مخالف اور ضد نہ ہوں جیسے خاص عام کی ضد ہے اور عام خاص کی ضد ہے، جب ہم تسلیم کریں کہ تیسری تقسیم کی چار قسمیں ہیں، حقیقت مجاز، صریح اور کنایہ تو قسموں میں ضدیت اور تباین پائے جانے کے ضابطہ کی روشنی میں اعتراف کرنا پڑے گا کہ ان میں آپس میں اتحاد واجتماع نہ ہوسکے بلکہ تباین اور ضدیت پائی جائے، حالانکہ تباین صریح اور کنایہ تیسری تقسیم کی قسمیں ہونے کے باوجود حقیقت اور مجاز کے ہمراہ متحد ویکجا ہوجاتی ہیں، جب اتحاد آگیا تو تباین نہیں رہا، حالانکہ قسموں کے اندر قسم ہونے کی حیثیت سے تباین وتضاد کا پایا جانا لازمی تھا چونکہ تیسری تقسیم کی چار قسمیں حقیقت ومجاز، صریح وکنایہ تسلیم کرنے سے قسموں میں مطلوبہ تباین وتضاد فوت ہورہا تھا جبکہ قسموں کے مطالبے کی طرف نظر رکھتے ہوئے ان میں تباین وتضاد کا باقی رہنا لازمی کردیا گیا تھا، اس لئے فخر الاسلام علی بن محمد نے تیسری تقسیم کرتے ہوئے ایسا طرز تحریر اختیار فرمایا جس سے قسموں کا تباین فوت نہ ہوکر باقی وموجود رہے، اسی لئے انھوں نے فرمایا تیسری تقسیم اس نظم یعنی لفظ کے استعمال اور معنی کے بیان کے سلسلے میں اسی لفظ کے جاری ہونے سے متعلق ہے موصوف بزدوی نے لفظ کے بارے میں استعمال اور جریان یعنی جاری ہونا یا واقع ہونا، دو لفظ استعمال کئے ہیں، استعمال کے ذریعہ سے حقیقت ومجاز کی طرف اشارہ کیا ہے اور جریان لاکر صریح وکنایہ مراد لئے ہیں، ذرا وضاحت سے سمجھنے چلئے کہنا چاہتے ہیں کہ لفظ اپنے متعینہ معنی میں متکلم استعمال کرے گا یا متعینہ معنی چھوڑ کر دوسرے یعنی غیر متعینہ معنی میں استعمال کرے گا متکلم لفظ جب متعینہ معنی میں استعمال کرے تب اسے حقیقت کہیے اور جب متکلم لفظ متعینہ معنی میں استعمال نہ کرے تب اسے مجاز کا نام دیجئے اسے ایک تقسیم سمجھئے، جس کی دو قسمیں حقیقت اور مجاز نمودار ہوئیں، دوسری تقسیم یہ ہے کہ معنی اور مراد کے بیان کے سلسلے میں حقیقت اور مجاز کے تئیں مذکور لفظ کس وصف کا حامل ہے، کیا اس کا وصف یہ ہے کہ اس کا معنی کھلا ہوا اور واضح ہے، معنی ومراد کے بیان کے تعلق سے حقیقت اور مجاز کے تحت ذکر شدہ لفظ کا وصف یہ ہے کہ اس کا معنی کھلا ہوا اور واضح نہیں ہے یعنی دیکھا جائے گا کہ حقیقت یا مجاز میں استعمال کیا جانے والا لفظ اپنی مراد کی وضاحت کے سلسلے میں جاری ہوتا ہے یا اپنی

مراد کی وضاحت اور بیان کے سلسلے میں جاری نہیں ہوتا، یعنی حقیقت یا مجاز میں استعمال شدہ لفظ کی مراد اور اس کا معنی پورا پورا بیّن اور ظاہر ہے یا بین اور ظاہر نہیں ہے اگر پورے طور پر لفظ کا معنی ظاہر ہے تو اسے صریح کہتے ہیں، چاہے وہ حقیقت میں استعمال ہو رہا ہو یا مجاز میں، اگر لفظ کا معنی ظاہر نہیں ہے تو اسے کنایہ کہتے ہیں چاہے وہ حقیقت میں استعمال کیا گیا ہو یا مجاز میں، لہٰذا یہ ایک ایسی تقسیم سامنے آئی جو معنی اور مراد کے بیان یعنی ظہور اور وضاحت کے سلسلے میں لفظ کے جاری اور واقع ہونے یا معنی اور مراد کے بیان یعنی ظہور اور وضاحت کے سلسلے میں لفظ کے جاری اور واقع نہ ہونے سے مربوط ہے اور اس شان کی تقسیم کی بھی دو قسمیں ہیں ۱ صریح ۲ کنایہ، اس تفصیل سے واضح ہو گیا کہ حقیقت و مجاز دونوں قسمیں ایک تقسیم سے جڑی ہوئی ہیں، صریح اور کنایہ دونوں قسمیں دوسری تقسیم سے جڑی ہوئی ہیں، پہلے ضابطہ بتلایا جا چکا ہے کہ ایک تقسیم کی قسمیں دوسری تقسیم کی قسموں کے ساتھ متحد ہو جاتی ہیں یعنی ایک تقسیم کی قسمیں دوسری تقسیم کی قسموں کے ساتھ پائی جاتی ہیں وہیں قانون بتلایا جا چکا ہے کہ دو تقسیموں کی قسموں میں تباین اور تضاد نہیں پایا جاتا جیسے خاص پہلی تقسیم کی ایک قسم ہے اور حقیقت تیسری تقسیم کی ایک قسم ہے، خاص وہ ہے جو لغوی وضع کے لحاظ سے ایک معنی بتلائے اور حقیقت وہ ہے جو اپنے وضع کردہ معنی میں مستعمل ہو ایسا ہوتا ہے کہ ایک لفظ اپنا ایک لغوی وضع سے متعین معنی تبلائے اور اسی موضوع و متعین معنی میں مستعمل بھی ہو لہٰذا خاص حقیقت کے ساتھ متحد ہو جائے گا خاص اور حقیقت دونوں قسموں میں اتحاد صرف اس لئے پایا گیا کہ دونوں الگ الگ تقسیموں کی قسمیں ہیں چنانچہ یہاں صریح اور کنایہ دونوں قسموں کا حقیقت اور مجاز دو قسموں کے ساتھ کے ساتھ اتحاد صرف اس لئے روا ہو گیا کہ یہ دو الگ الگ تقسیموں کی قسمیں ہیں۔

فجعل الحقیقۃ الخ چونکہ بزدوی نے لفظ کی استعمال کے اعتبار سے ایک تقسیم کرکے اسکی دو قسمیں حقیقت اور مجاز نکالی ہیں، اسی مستعمل لفظ کے معنی اور مراد کے بیان وضاحت اور ظہور کے سلسلے میں جاری اور واقع ہونے کے اعتبار سے دوسری تقسیم کرکے اس کی دو قسمیں صریح اور کنایہ بتلائی ہیں اس لئے بات تو بالکل عیاں ہے کہ حقیقت اور مجاز کا مرجع لفظ کا استعمال ہے یعنی حقیقت اور مجاز بزدوی کی تعریف کے تحت جس طرف لوٹیں گے وہ استعمال ہی ہے، اور صریح و کنایہ کا مرجع لفظ کا جریان ہے یعنی صریح و کنایہ بزدوی کی تعریف کی روشنی میں جس مرجع کا رخ کریں گے وہ جریان ہے

وَجَعَلَ صَاحِبُ التَّوْضِیْحِ الخ امام فخر الاسلام نے تیسری تقسیم میں جس غرض کے پیش نظر تعریف کرتے ہوئے استعمال اور جریان ذکر کیا تھا، اسی غرض کے تحت صدر الشریعۃ الاصغر عبید اللہ صاحب توضیح نے صریح و کنایہ دونوں کو حقیقت اور مجاز کی قسم قرار دیا ہے تیسری تقسیم

کی قسموں میں اتحاد اور تداخل پایا جاتا تھا جب کہ کسی ایک تقسیم کی قسموں میں انحراف اور تباین پایا جانا چاہیے، فخر الاسلام نے تیسری تقسیم کو دو تقسیموں میں بکھیر کر بتانا چاہا تھا کہ اگر تیسری تقسیم کی قسموں میں تضاد یعنی ایک دوسری کی ضد ہونا نہیں پایا جاتا تو حرج نہیں اس لئے کہ یہاں دو تقسیمیں ہیں حقیقت و مجاز استعمال کی حیثیت سے ایک تقسیم کی قسمیں ہیں اور صریح و کنایہ جریان کے لحاظ سے دوسری تقسیم کی قسمیں ہیں دو تقسیم کی قسموں میں تداخل و اتحاد و یک جہتی پائی جائے یعنی تباین و تضاد نہ پایا جائے تو کوئی قباحت نہیں کیونکہ دو تقسیموں کی قسموں میں تباین ضروری نہیں ہے، اور صاحب توضیح نے صریح اور کنایہ کو حقیقت اور مجاز کی قسمیں بتلایا ہے، فرمایا کہ صریح اور کنایہ بھی حقیقت اور مجاز کی قسمیں ہیں اس کا مطلب یہ لیتے ہیں کہ تیسری تقسیم کی چاروں قسمیں حقیقت اور مجاز صریح اور کنایہ آپس میں ایک دوسری کی ضد نہیں ہیں یعنی ان قسموں میں باہم تباین و تضاد نہیں پایا جاتا بھلے ہی یہ ایک تقسیم کی قسمیں ہیں جن میں تضاد اور تباین پایا جانا چاہیے تھا بلکہ ان چاروں قسموں میں تداخل اور اتحاد پایا جائے گا، ایک قسم دوسری قسم میں داخل اور اس کے ساتھ متحد و یکجا ہو جائے گی چاہے کل کی کل یعنی چاروں قسمیں ایک دوسری میں داخل اور باہم متحد ہو جائیں یا بعض قسمیں بعض میں داخل اور متحد ہو جائیں، صاحب توضیح نے جس انداز میں تباین نہ پائے جانے کی توجیہ کی ہے اس کو تسلیم کر لینے کے بعد اقسام میں تباین نہ پائے جانے کا اعتراض نہیں اٹھتا اس لئے کہ انھوں نے صریح اور کنایہ کو حقیقت اور مجاز کی قسمیں بتلایا ہے، اس سے واضح ہوا کہ حقیقت اور مجاز مقسم ہیں مقسم سے ہی قسمیں نکلتی ہیں، مقسم اور اس کی قسموں میں تباین پایا جانا شرط نہیں ہے اس لئے صریح اور کنایہ اگر حقیقت و مجاز کے ساتھ متحد ہو جائیں تو کوئی عیب کی بات نہیں تباین ایک ہی تقسیم کی قسموں میں پایا جاتا ہے اور وہ یہاں نہیں پایا جاتا، تباین کا نہ پایا جانا ہی درست ہے کیونکہ تقسیم اولی کے لحاظ سے حقیقت اور مجاز دو قسمیں سامنے آئیں اور تقسیم ثانوی کے لحاظ سے صریح و کنایہ دو قسمیں نکلیں، عبد الحکیم سیالکوٹی نے تصریح میں ایسی عبارت پیش کی ہے جس سے توضیح و تلویح کی باتوں کی وضاحت کے ساتھ حقیقت و مجاز، صریح اور کنایہ کے سلسلے میں پہلی اور دوسری تقسیم کا شعور ملتا ہے، اس تناظر میں امام فخر الاسلام علی بن محمد اور چھوٹے صدر شریعت عبید اللہ کی بظاہر مختلف عبارتوں کے مفہوم معمولی فرق کے ساتھ قریب قریب آجاتے ہیں فتفکر وقد اطنبنا فی ھذا المقام لحاجۃ اصبحت داعیۃ الی انقراض الابہام۔

وَالرَّابِعُ فِي مَعْرِفَةِ وُجُوْهِ الْوُقُوْفِ عَلَى الْمُرَادِ أَيِ التَّقْسِيْمُ الرَّابِعُ فِي مَعْرِفَةِ طُرُقِ وُقُوْفِ الْمُجْتَهِدِ عَلَى مُرَادِ النَّظْمِ وَهُوَ وَإِنْ كَانَ فِي الظَّاهِرِ مِنْ صِفَاتِ الْمُجْتَهِدِ لٰكِنَّهٗ يَؤُوْلُ إِلَى

حَالِ الْمَعْنٰى وَبِوَاسِطَتِهٖ اِلَى اللَّفْظِ وَلِذَا قِيْلَ اِنَّ هٰذَا التَّقْسِيْمَ لِلْمَعْنٰى دُوْنَ اللَّفْظِ وَهِيَ اَرْبَعَةٌ اَيْضًا اَلْاِسْتِدْلَالُ بِعِبَارَةِ النَّصِّ وَبِاِشَارَتِهٖ وَبِدَلَالَتِهٖ وَبِاقْتِضَائِهٖ لِاَنَّ الْمُسْتَدِلَّ اِنِ اسْتَدَلَّ بِالنَّظْمِ فَاِنْ كَانَ مَسُوْقًا فَهُوَ عِبَارَةُ النَّصِّ وَاِلَّا فَاِشَارَةُ النَّصِّ وَاِنْ لَّمْ يَسْتَدِلَّ بِالنَّظْمِ بَلْ بِالْمَعْنٰى فَاِنْ كَانَ مَفْهُوْمًا مِنْهُ بِحَسْبِ اللُّغَةِ فَهُوَ دَلَالَةُ النَّصِّ وَاِلَّا فَاِنْ تَوَقَّفَ عَلَيْهِ صِحَّةُ النَّظْمِ شَرْعًا اَوْ عَقْلًا فَهُوَ اقْتِضَاءُ النَّصِّ وَاِنْ لَّمْ يَتَوَقَّفْ عَلَيْهِ فَهُوَ مِنَ الْاِسْتِدْلَالَاتِ الْفَاسِدَةِ عَلٰى مَا سَيَجِيْءُ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى۔

ترجمہ والرابع فی معرفة وجوه الوقوف علی المراد الخ اور چوتھی تقسیم مراد پر واقف ہونے کی قسموں کے بیان میں، یعنی چوتھی تقسیم مجتہد کے مراد پر واقف ہونے کے طریقوں کی معرفت کے بیان میں ہے، اور مراد پر واقف ہونا اگرچہ بظاہر مجتہد کے اوصاف میں سے ہے، لیکن یہ معانی کی حالت کی طرف راجع ہے اور معنی کے واسطہ سے لفظ کی طرف راجع ہے، ولذا قیل اسی وجہ سے بعض نے تو یہ کہدیا کہ یہ تقسیم تو معنی کی ہے لفظ کی نہیں۔

وھی اربعة ایضًا الاستدلال بعبارة النص وباشارته وبدلالته وباقتضائه الخ اور یہ طریقے بھی چار ہیں استدلال بعبارة النص، استدلال باشارة النص، دلالة النص سے استدلال اور اقتضاء النص سے استدلال وجہ حصر:۔ دلیل پیش کرنے والا یعنی مستدل اگر لفظ سے استدلال کرے تو اگر وہ لفظ ان معنی کے لئے لایا گیا ہو تو وہ عبارة النص ہے اور اگر وہ ان معنی کے لئے قصداً لایا نہیں گیا تو اشارة النص ہے، اور اگر مستدل لفظ سے استدلال نہ کرے بلکہ معنی سے کرے تو اگر وہ معنی اس لفظ سے لغت کے اعتبار سے مفہوم ہوتے ہیں تو وہ دلالة النص ہے، اور اگر معنی لغةً سمجھ میں نہ آتے ہوں تو دیکھا جائیگا کہ ان معنی پر لفظ کی صحت لغةً یا عقلاً موقوف ہے یا نہیں اگر موقوف ہے تو اس کو اقتضاء النص اور اگر موقوف نہ ہو تو اسے استدلالات فاسدہ میں شمار کرینگے جیسا کہ عنقریب ان شاء اللہ اس کا بیان آئے گا۔

بیان لغت اَلْوُقُوْفُ عَلٰى اَمْرٍ کسی بات کو سمجھنا اور اس سے واقف ہونا، آگاہ ہونا۔ صِفَاتٌ۔ واحد صفت، تجویز کار کردگی کا نتیجہ، وصف، خوبی، قابلیت، استعداد اَلَ يَؤُلُ اِلٰى كذا (ن) اَوْلًا وَمَآلًا لوٹنا، حَالٌ کیفیت، دُوْنَ غَيْرٍ کے معنی میں اسمی تناظر میں ہے، تفصیل پیچھے گذر چکی ہے اَيْضًا تب حال ہو جائے گا جب رَاجِعًا کے معنی میں پھرنے کے نتیجے میں اُحْكِيْ فعل مضارع معروف واحد متکلم مقدر کی ضمیر پوشیدہ اَنَا ذوالحال تسلیم کی جائے عِبَارَةٌ لغوی معنی خواب کی وضاحت، اسی سے ہے خواب کی تعبیر دینا، معبّر خواب کی تعبیر دینے والا، خواب میں پوشیدہ باتوں کو واضح کر دیتا ہے، خواب کی چھپی ہوئی باتیں خواب کا نتیجہ وانجام ہوتی ہیں، معنی کی نشاندہی کرنے والے اور اسے واضح کرنے والے الفاظ، عبارات اسی لئے کہلاتے ہیں کہ یہ الفاظ میں

مانی الضمیر کو جو پوشیدہ ہوتا ہے ظاہر کر دیتے ہیں فَاسِدَۃٌ کج، برا، خراب تعالیٰ اللہ سے حال واقع ہوگا اس میں نحوی علماء قد مقدر مانتے ہیں، اخفش کی رائے میں قد مقدر ماننا یا اسے ظاہر کرنا حالیت کے لئے ضروری نہیں ہے۔

تشریح عبارات ای التقسیم الخ شارح علیہ الرحمہ فرماتے ہیں چوتھی تقسیم کی قسموں کا تعلق لفظ کے معنی اور مراد سے منسلک ہے، یعنی چوتھی تقسیم کی قسموں میں یہ واقفیت اور آگاہی ملتی ہے کہ مجتہد واستدلال کرنے والا لفظ کی مراد کی تہ تک رسائی کیلئے کیسے استدلال کرتا ہے، لفظ کا معنی معلوم کرنے کے لئے مجتہد کی آگاہی سے کون کون سی قسمیں مربوط ہیں۔

وَهُوَ وَاِنْ کَانَ الخ شارح علیہ الرحمہ جون پوری ماتن کی عبارت والرابع فی معرفۃ الخ پر پڑنے والے ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں، اعتراض یہ ہے کہ ماتن نے لفظ کے معنی اور مراد کی واقفیت کی قسمیں کتاب اللہ کی تقسیم کی قسمیں بتلائی ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں والرابع چوتھی تقسیم میں مراد کی واقفیت کی قسموں کے پہچاننے میں کلام کیا جائے گا، چوتھی تقسیم اللہ کی کتاب قرآن کی تقسیم بتلائی گئی مگر ماتن فرماتے ہیں استدلال واجتہاد کرنے والا لفظ کی مرادوں اور معنوں کی واقفیت حاصل کرتا ہے اسی واقفیت کو پہچاننے کی قسمیں یہاں بیان ہوں گی، کون ہوگا جو تسلیم کرنے پر آمادگی ظاہر کرے گا کہ مجتہد و مستدل کی واقفیت و معلومات کی قسموں کو پہچاننا اللہ کی کتاب کی قسموں کا پہچاننا ہے اس لئے ماتن کے لئے ضروری تھا کہ کہتے چوتھی تقسیم سے حاصل ہونے والی قسمیں صرف اور صرف عبارۃ النص، دلالت النص اور اقتضاء النص ہیں نہ کہ عبارۃ النص، اشارۃ النص، دلالت النص اور اقتضاء النص سے استدلال کرنا، کیونکہ استدلال، مجتہد واستدلال کرنیوالے کی صفت اور اس کا فعل ہے۔

استدلال اثر سے اثر ڈالنے والے کی طرف پلٹنا یا اثر ڈالنے والے سے اثر کی طرف متوجہ ہونا یہاں استدلال اپنے آخری معنی میں ہے۔

حاصل کلام یہ کہ استدلال مجتہد کا کام ہے، مجتہد کے کام سے واقفیت اللہ کی کتاب قرآن کی قسموں سے واقفیت ہونا چہ معنی دارد؟ موصوف "لکنہ" سے جواب دے رہے ہیں، فرماتے ہیں قرآنی نظم و لفظ کی مرادوں اور معنی کی واقفیت تا کہ بہ ظاہر مجتہد کی صفت فعل و کارکردگی نظر آتی ہے، لیکن یہ تو دیکھو کہ واقفیت کا مرجع مآل اور آخری پناہ گاہ کیا ہے، یہ واقفیت کس طرف لوٹ رہی ہے، واقفیت سے کس چیز کی واقفیت تسلیم کی جارہی ہے، جب غور کروگے واضح ہوجائے گا کہ واقفیت کا مرجع و مآل آخری پناہ گاہ معنی ہے، مطلب یہ ہوا کہ واقفیت معنی کی طرف لوٹے گی، یعنی واقفیت سے معنی کی واقفیت تسلیم کی جائے گی، یہ معلوم ہے کہ اس تقسیم کی اقسام

معنی کی تقسیم کی قسمیں ہیں جب یہ قسمیں معنی کی رو سے ہونے والی تقسیم کی قسمیں ٹھہریں تو اس تقسیم کی قسموں کے معنی کی معرفت اور واقفیت ضروری ہوگئی۔ اصل میں یہ معنی کی رو سے ہونے والی تقسیم کی قسمیں ہیں اس لئے یہ اللہ کی کتاب کی چوتھی تقسیم کی قسمیں ہوئیں کیونکہ معنی سے اللہ کی کتاب کے الفاظ وعبارات کے معنی اور مراد ہی مقصود ہیں مگر جب تک معنی کی معرفت اور معنی کی آگاہی اور واقفیت حاصل نہ کی جائے معنی کسی طرح بھی فائدہ نہیں دے سکتے تھے، اس لئے معنی کی واقفیت ومعلومات سے نظریں بند کرلی جائیں تو اللہ کی کتاب کے بہت سارے الفاظ کے معانی غیر مفید ہوجائیں گے، جب معنی کی معرفت اور واقفیت سے انحراف کے نتیجہ میں اللہ کی کتاب کے الفاظ کے معانی ہی فائدہ نہیں دے سکیں گے تو اللہ کی کتاب کے الفاظ کے معنی کی معرفت اور واقفیت کے بغیر معنی کی رو سے ہونے والی چوتھی تقسیم کی قسمیں بھی کوئی فائدہ نہیں دے سکیں گی حالانکہ ان قسموں کا فائدہ دینا محتاج بیان نہیں، تھا، انھی قسموں کو فائدہ بخش باقی رکھنے کے لئے قرآنی لفظ کے معنی اور مراد کی واقفیت کی قسموں کو اللہ کی کتاب کی قسمیں قرار دیا گیا، اب مذکور اعتراض جاتا رہا اس لئے معنی کی معرفت اور واقفیت گرچہ بہ ظاہر مجتہد کا کام لگتا ہے مگر معنی مجتہد کا نہیں بلکہ اللہ کی کتاب کا وہی معنی ہے جو اللہ نے طے فرمادیا ہے انجام چونکہ معنی ہے اور معنی مجتہد کا نہیں تھا بلکہ اللہ کی کتاب کا تھا اسلئے ظاہری اعتراض قابل قبول نہ ہوگا۔

وَبِوَاسِطَتِہٖ الخ علامہ جون پوری نے پچھلے صفحات میں لکھا والرابع للمعنی چوتھی تقسیم قرآنی معنی کی تقسیم ہے ان کی اسی عبارت پر لکنہ یؤل الی حال المعنی سے اعتراض پڑتا ہے، شارح نے فرمایا معنی کی واقفیت اور اس کا علم انجام ونتیجہ کے لحاظ سے معنی ہی کی طرف لوٹتا ہے جیسا کہ میں ابھی ابھی لکھتا آیا ہوں، اعتراض یہ ہے کہ جس طرح معنی کا علم اور واقفیت معنی کی طرف لوٹتے ہیں اسی طرح لفظ کی طرف لوٹتے ہیں اس لئے کہ لفظ کے بغیر معنی کی واقفیت اور علم کا تصور قبول نہیں کیا جائے گا اور مجتہد یعنی قرآنی مرادوں کی تہ تک پہونچنے والا اپنے استدلال میں لفظ اور معنی دونوں سے استفادہ کرتا ہے لہذا آپ کا الرابع للمعنی (چوتھی تقسیم صرف معنی کی تقسیم ہے) کہنا درست بات نہ ہوئی، شارح نے وبواسطتہ الی اللفظ سے جواب دیا، فرمایا چوتھی تقسیم کی مرکزی گردش معنی پر ہو رہی ہے، اعتراف کرلیجئے کہ اس تقسیم میں اصل معنی ہے رہا لفظ تو وہ معنی کے تابع کردیا گیا ٹھیک اسی طرح پہلے آپ مان چکے ہیں یعنی پہلی تین تقسیموں میں اصل لفظ تھا اور معنی اسکے تابع تھا اصل کی طرف نظر کیجئے تو واضح ہوجائے گا کہ یہ معنی کی قسموں کی تقسیم ہے دلالۃ النص اور اقتضاء النص متفقہ طور سے معنی کی قسمیں بتلائی گئی ہیں، رہی عبارت النص اور اشارت النص ان دونوں کے سلسلے میں پہلے ہی اختلاف کیا گیا تھا کہ یہ لفظ کی قسمیں ہیں لیکن ایمان کی بات تو یہی تھی کہ یہ بھی معنی ہی کی قسمیں ہیں کیونکہ عبارت النص ہو یا اشارت النص ان میں بھی قرآنی لفظ وعبارت کا معنی

سمجھ کر ان سے مرادی بات یعنی شرعی احکام پر استدلال کیا جاتا ہے، واضح ہو گیا کہ چوتھی تقسیم معنی کی تقسیم ہے اگرچہ عبارت النص اور اشارۃ النص میں استدلال کرنے والا لفظ سے استدلال کرتا ہے عبارت لفظ ہی کو کہتے ہیں اور اشارہ اسی لفظ سے سمجھا ہوتا ہے مگر استدلال کرنے والا پہلے اصل یعنی معنی پر نظر رکھتا ہے اور معنی کے واسطے سے لفظ کی طرف پلٹتا ہے اس لئے یہ کہدیا جائے کہ یہ لفظ کی نہیں بلکہ صرف اور صرف معنی کی تقسیم ہے تو اعتراض نہیں کرنا چاہئے۔

لان المستدل الخ شارح چوتھی تقسیم کے چار قسموں ۱ عبارت النص ۲ اشارۃ النص ۳ دلالۃ النص ۴ اقتضاء النص میں منحصر ہونے کی وجہ بتلاتے ہیں، فرماتے ہیں مجتہد یعنی استدلال کرنے والا ابتداءً دو طرح استدلال کرے گا لفظ سے دلیل پکڑے گا یا معنی سے دلیل لائے گا اگر استدلال کرنے والا لفظ سے دلیل پیش کرتا ہے تو اس کی دو صورتیں نکلتی ہیں، ایک صورت یہ ہے کہ مستدل یعنی مجتہد اپنے استدلال میں جس لفظ سے دلیل پکڑتا ہے اگر وہ لفظ کلام میں اسی معنی و مراد کے لئے مسوق اور مستعمل ہے اور اس لفظ سے مسوق یعنی چلائے گئے معنی ہی مطلوب ہیں تو اسے عبارت النص کہیں گے، دوسری صورت یہ ہے کہ مجتہد استدلال میں لفظ سے دلیل پیش کرتا ہے مگر معنی اور مراد کے سلسلے میں دلیل کے طور پر پیش کیا ہوا لفظ اس معنی کے لئے چلایا نہیں گیا تو اسے اشارۃ النص کہتے ہیں، استدلال کرنے والا یعنی مجتہد اپنے استدلال اور حکم ثابت کرنے میں لفظ سے دلیل نہیں پکڑتا بلکہ معنی سے دلیل لاتا ہے تو اس کی بھی دو صورتیں نکلیں گی، ایک صورت یہ ہے کہ جس معنی سے استدلال کیا جا رہا ہے لفظ سے اس کا سمجھنا شریعت پر موقوف نہیں بلکہ لغوی حیثیت سے سمجھنا کافی ہے، یعنی استدلال میں پیش کئے گئے لفظ کا معنی سمجھنے کے لئے لغت جاننے والا شریعت کے معنی جاننے کا محتاج نہ ہو تو اسے دلالۃ النص کہتے ہیں، دوسری صورت یہ ہے کہ مجتہد جس معنی سے استدلال کر رہا ہے وہ لفظ سے لغوی حیثیت سے سمجھ میں نہیں آ رہا ہے بلکہ لفظ کے مدلول مطابقی کا درست ہونا معنی پر موقوف ہے، یعنی شرعی یا عقلی دلیل کی روشنی میں یہ معلوم ہو رہا ہے کہ لفظ کا مطابقی مدلول اپنی صحت میں معنی پر انحصار کئے ہوئے ہے، یعنی شریعت کی کوئی دلیل یا عقل سے رونما ہونے والی دلیل واضح کیا چاہتی ہے کہ جب تک اس کلام میں وہی زیادتی و اضافہ نہیں کیا جائے گا جسے نص یعنی عبارات و الفاظ چاہتے اور تقاضا کرتے ہیں اس وقت تک وہ صحیح نہیں ہو گا جب شرعی اور عقلی حیثیت سے لفظ کے مطابقی مدلول کی صحت و درستگی معنی پر موقوف ہو جائے تو اسے اقتضاء النص کہتے ہیں۔

وان لم یتوقف الخ لفظ کے مطابق مدلول کی درستی اور صحت یعنی اسکا لغو نہ ہونا اگر معنی پر موقوف نہ ہو یعنی شریعت اور عقل کی کوئی دلیل یہ واضح نہیں کرتی کہ لفظ کے مطابقی مدلول کا لغو اور

ضائع ہونے سے بچنا یعنی صحیح ہونا معنی پر منحصر ہے نہیں شرعی یا عقلی دلیل نہیں بتلاتی کہ استدلال میں لئے گئے معنی پر لفظ کے مدلول مطابقی کا درست ہونا موقوف ہے تو ایسی صورت میں اس معنی سے استدلال کرنا اور حکم ثابت کرنے میں دلیل بنا کر اسے پیش کرنا فاسد استدلال کہا جائے گا

عَلٰی مَاسَیَجِیْ الخ ماتن علیہ الرحمہ اقتضاء النص سے ثابت ہونے والے احکام کا عنوان ختم کر کے وجوہ فاسدہ کے بیان و تفصیل میں ایک فصل قائم کریں گے، شارح اسی کی طرف اشارہ کر رہے ہیں کہ فاسد استدلالات کی تفصیل جلد آ رہی ہے جب کہ یہ کافی تاخیر میں آئے گی، ہوسکتا ہے شارح اپنے توانا دماغ کی مضبوط گرفت پر عام لوگوں کو قیاس کرتے ہوئے صراحت فرما بیٹھے کہ یہ بحث جلد آئے گی۔ شارح کی جلیل القدر دراکی اور غضب کا حافظہ مدنظر رہے تو یہ بات ان کے حق میں زیب دے گی اور خوب جچے گی۔

وَبَعْدُ مَعْرِفَةِ هٰذِهِ الْاَقْسَامِ قِسْمٌ خَامِسٌ يَشْمَلُ الْكُلَّ اَیْ بَعْدَ مَعْرِفَةِ هٰذِهِ الْاَقْسَامِ الْعِشْرِيْنَ الْحَاصِلَةِ مِنَ التَّقْسِيْمَاتِ الْاَرْبَعَةِ تَقْسِيْمٌ خَامِسٌ يَشْمَلُ كُلًّا مِنَ الْعِشْرِيْنَ وَهُوَ اَرْبَعَةٌ اَيْضًا مَعْرِفَةُ مَوَاضِعِهَا وَمَعَانِيْهَا وَتَرْتِيْبِهَا وَاَحْكَامِهَا اَیْ هٰذَا التَّقْسِيْمُ اَرْبَعَةُ اَقْسَامٍ اَيْضًا مَعْرِفَةُ مَوَاضِعِهَا اَیْ مَاخَذُ اِشْتِقَاقِ هٰذِهِ الْاَقْسَامِ وَهُوَ اَنَّ لَفْظَ الْخَاصِّ مُشْتَقٌّ مِنَ الْخُصُوْصِ وَهُوَ الْاِنْفِرَادُ وَاَنَّ الْعَامَّ مُشْتَقٌّ مِنَ الْعُمُوْمِ وَهُوَ الشُّمُوْلُ وَقِسْ عَلَيْهِ وَمَعَانِيْهَا الْمَفْهُوْمَاتُ الْاِصْطِلَاحِيَّةُ وَهِیَ اَنَّ الْخَاصَّ فِی الْاِصْطِلَاحِ لَفْظٌ وُضِعَ لِمَعْنًی مَعْلُوْمٍ عَلَی الْاِنْفِرَادِ وَالْعَامُّ هُوَ مَا انْتَظَمَ جَمْعًا مِنَ الْمُسَمَّيَاتِ وَتَرْتِيْبِهَا اَیْ مَعْرِفَةُ اَنَّ اَيُّهَا يُقَدَّمُ عِنْدَ التَّعَارُضِ مَثَلًا اِذَا تَعَارَضَ النَّصُّ وَالظَّاهِرُ يُقَدَّمُ النَّصُّ عَلَی الظَّاهِرِ وَاَحْكَامِهَا اَیْ اَنْ اَيُّهَا قَطْعِیٌّ وَاَيُّهَا ظَنِّیٌّ وَاَيُّهَا وَاجِبُ التَّوَقُّفِ فَالْخَاصُّ قَطْعِیٌّ وَالْعَامُّ الْمَخْصُوْصُ ظَنِّیٌّ وَالْمُتَشَابِهُ وَاجِبُ التَّوَقُّفِ فَاِذَا ضُرِبَتْ هٰذِهِ الْاَقْسَامُ فِی الْعِشْرِيْنَ تَصِيْرُ الْاَقْسَامُ ثَمَانِيْنَ وَالتَّقْسِيْمَاتُ خَمْسَةٌ وَهٰذَا التَّقْسِيْمُ الْخَامِسُ لَيْسَ فِی الْوَاقِعِ تَقْسِيْمًا لِلْقُرْاٰنِ بَلْ تَقْسِيْمٌ لِاَسَامِیْ اَقْسَامِ الْقُرْاٰنِ وَمَوْقُوْفٌ عَلَيْهِ لِتَحْقِيْقِهَا وَلِهٰذَا الْمَزِيْدِ تَرَكَهُ الْجُمْهُوْرُ وَاِنَّمَا هُوَ اِخْتِرَاعُ فَخْرِ الْاِسْلَامِ وَتَبِعَهُ الْمُصَ وَلٰكِنْ فَخْرُ الْاِسْلَامِ لَمَّا ذَكَرَ هٰذَا التَّقْسِيْمَ فِیْ اَوَّلِ الْكِتَابِ سَلَكَ فِیْ اٰخِرِهٖ عَلٰی سُنَّتِهٖ فَذَكَرَ كُلًّا مِنَ الْمَوَاضِعِ وَالْمَعَانِیْ وَالتَّرْتِيْبِ وَالْاَحْكَامِ

فِی کُلٍّ مِّنَ الْاَقْسَامِ وَالْمُصَنِّفُ اِنَّمَا ذَکَرَ الْاَحْکَامَ وَالْمَعَانِیَ فَقَطْ وَلَمْ یَذْکُرِ الْمَوَاضِعَ اَصْلًا وَذَکَرَ التَّرْتِیْبَ فِیْ بَعْضِ الْاَقْسَامِ فَقَطْ۔

ترجمہ وبعد معرفة هذه الاقسام قسم خامس يشمل الكل الخ اور ان اقسام کی معرفت کے بعد ایک پانچویں تقسیم بھی ہے جو سب کو شامل ہے۔ یعنی ان بیس قسموں کے پہچاننے کے بعد جو ان چاروں تقسیموں سے حاصل ہوتی ہیں ایک پانچویں تقسیم بھی ہے جو مذکورہ بیس قسموں کو شامل ہے

وھو اربعة ایضًا معرفة الخ اور یہ بھی چار ہیں، ان قسموں کے مواضع کی معرفت ان کے معانی کی معرفت ان کی ترتیب کی معرفت اور ان کے احکام کی معرفت، یعنی اس تقسیم کی بھی چار قسمیں ہیں، ان کے مواضع کو پہچاننا، یعنی ان قسموں کے مآخذ اشتقاق کو جاننا اور وہ یہ ہے کہ مثلاً لفظ خاص خصوص سے مشتق ہے جس کے معنی ہیں تنہا ہونا، اسی طرح عام عموم سے مشتق ہے جس کے معنی شامل ہونے کے ہیں، اسی طرح دوسروں کو بھی قیاس کریجئے

ومعانیها المفهومات الاصلاحیة الخ اور ان کے معانی سے اصطلاحی معنی مراد ہیں اور وہ یہ ہیں کہ لفظ اصطلاح شرع میں وہ لفظ ہے جو متعین معنی کے لئے انفرادی طور پر وضع کیا گیا ہو اور عام اس لفظ کو کہتے ہیں جو ایک ہی طرح کے بہت سے افراد کو شامل ہو۔

وترتیبها ای معرفة :- اور ان کے درمیان ترتیب کا مطلب یہ ہے کہ تعارض کے وقت ان میں سے کسی کو مقدم کیا جائے مثلاً اگر نص اور ظاہر میں تعارض ہو تو ظاہر پر نص کو مقدم رکھا جائے گا۔

واحکامها ای ایها قطعی الخ اور ان کے احکام یعنی ان میں سے کون سا قطعی ہے اور کون واجب التوقف ہے چنانچہ خاص تو قطعی ہے اور عام مخصوص منہ البعض ظنی ہے اور متشابہ واجب التوقف ہے پس جب ان چاروں قسموں کو بیس قسموں میں ضرب دیا جائے گا تو بیس چوکے اسی قسمیں ہو جاتی ہیں، اور تقسیمات کل پانچ ہو جاتی ہیں، یہ پانچوں یہ درحقیقت قرآن کی تقسیم نہیں ہے بلکہ اقسام قرآن کے ناموں کی تقسیم ہے اور یہ تقسیم اقسام قرآن کو ثابت کرنے اور بروئے کار لانے کے لئے موقوف علیہ کی حیثیت رکھتی ہے، جمہور علماء اصول نے اس تقسیم کا ذکر نہیں کیا، یہ صرف امام فخر الاسلام رح کی ایجاد ہے اور حضرت مصنف رح نے ان کی اتباع فرمائی ہے، لیکن امام فخر الاسلام نے چونکہ شروع کتاب میں اس تقسیم کا ذکر کر دیا ہے اس لئے آخر کتاب تک اسی طریقہ پر قائم رہے ہیں، اور مواضع اشتقاق معانی، ترتیب اور ان کے احکام کو تمام اقسام میں سے ہر ہر قسم میں بیان کر دیا ہے۔

والمصنف انما ذکر المعانی والاحکام الخ اور منار کے مصنف نے صرف معانی اور احکام کو ذکر کیا ہے مواضع اشتقاق کا بالکل ذکر نہیں فرمایا ہے اور ترتیب ان میں سے صرف بعض اقسام میں ذکر کیا ہے

بیان لغات الاصطلاح۔ کسی لفظ یا کلمہ کے معنی کے تئیں کوئی جماعت یا گروہ کا اتفاق کرنا جو اصلی معنی کے علاوہ ہو۔ مُسَمَّیَاتٌ نام رکھے ہوئے منتخب افراد، یہاں

مطلقاً افراد کے معنی میں ہے صَارَ یَصِیْرُ (ن) صَیْرًا وَصَیْرُوْرَۃً وَمَصِیْرًا منتقل ہونا اَلْوَاقِعُ بمعنی ثابت مراد، حقیقت اور نفس الامر ہے واقع طے شدہ بات الموقوف علیہ موقوف علیہ ایسی چیز جسے کسی دوسری چیز کے وجود اور ثبوت پر معلق کر دیا جائے بولتے ہیں وَقَفْتُ اَمْرِیْ عَلٰی فُلَانٍ اَوْعَلٰی شَیْئٍ میں نے اپنا معاملہ فلاں کی موجودگی پر ڈال یا معلق کر دیا یا کسی چیز کے ثبوت پر چھوڑ رکھا ہے اِخْتَرَعَ۔ جدت پیدا کرنا، اپنی طرف سے بات نکالنا، سَلَکَ سُلُوْکًا (ن) الطریق اوالسنۃ علی کے صلہ کے بغیر راستہ چلنا، عادت کے مطابق کام کرنا، کسی چیز کو جم کر یا ڈٹ کر کرنا، اگر شارح یوں فرماتے سَلَکَ سُنَّتَہٗ الیٰ آخرہ تو اچھا ہوتا۔ اَصْلاً۔ منفی جملوں میں قطعاً کے معنی میں جیسے مَافَعَلْتُہٗ اَصْلاً میں نے اسے قطعاً نہیں کیا۔

تشریح عبارات

ای بعد معرفتہ الخ فاضل شارح نے ماتن کی عبارت واضح کی ۔ فرماتے ہیں قرآن کریم کی چار تقسیمیں ذکر کی جا چکی ہیں پہلی تقسیم لغوی وضع کے لحاظ سے لفظ کی قسموں کے تذکرے میں تھی اس کی ۱۔ خاص ۲۔ عام ۳۔ مشترک ۴۔ مؤول چار قسمیں بیان کی گئیں، دوسری تقسیم لفظ کے معنی کے ظاہر اور پوشیدہ ہونے کے اعتبار سے نکلنے والی قسموں کے بیان میں تھی اس کی ۱۔ ظاہر ۲۔ نص ۳۔ مفسر ۴۔ محکم چار قسمیں نکلی تھیں جس کی مخالف ومقابل ۱۔ خفی ۲۔ مشکل ۳۔ مجمل ۴۔ متشابہ چار قسمیں تھیں تیسری تقسیم لفظ کے استعمال کی قسموں کو ظاہر کرنے سے متعلق تھی، اس کی ۱۔ حقیقت ۲۔ مجاز ۳۔ صریح ۴۔ کنایہ چار قسمیں تھیں، چوتھی تقسیم لفظ کی مراد ومعنی کی واقفیت اور اس کی تہ تک پہونچنے کی قسموں کی تفصیل میں تھی، اس کی بھی ۱۔ عبارت النص ۲۔ اشارت النص ۳۔ دلالت النص ۴۔ اقتضاء النص چار قسمیں تھیں، مذکور چار تقسیموں سے حاصل ہونے والی کل بیس قسمیں نکلتی ہیں، ماتن ان تقسیموں کی بیس قسموں کے سرسری تذکرے کے بعد ایک تقسیم اور بیان کر رہے ہیں، یہ پانچویں تقسیم ہے یہ ایسی تقسیم ہے جو مذکور بیس قسموں میں سے ہر ایک قسم کا احاطہ کئے ہوئے ہے یعنی اس پانچویں تقسیم سے وجود میں آنے والی چار قسمیں تمام کی تمام بیس قسموں میں سے ہر ہر قسم میں پائی جائیں گی۔

تَقْسِیْمٌ خَامِسٌ الخ شارح نے قِسْمٌ خَامِسٌ کے بدلے تَقْسِیْمٌ خَامِسٌ کہہ کر بتلایا کہ ماتن کی تعریف میں موجود لفظ قِسْمٌ خَامِسٌ میں قِسْمٌ "تَقْسِیْمٌ" کے معنی میں لیجئے، تقسیم کے معنی میں لئے بغیر چھٹکارا نہیں اس لئے کہ یہاں کوئی ایک قسم نہیں ہے جو مذکور بیس قسموں میں پائی جائے بلکہ یہاں ایک تقسیم ہے جو پانچویں تقسیم کہی جائے گی، اسی پانچویں تقسیم کی چار قسمیں ہیں یہ تمام قسمیں بیک وقت مذکور بیس قسموں میں سے ہر ہر قسم میں پائی جائیں گی۔

ای ھذا التقسیم الخ یہاں جس پانچویں تقسیم کا بیان کیا جائے گا اس کی چار قسمیں ہیں مذکورہ کل کی کل بیس قسموں کے ماخذ کو پہچاننا، ماخذ کو ہی مواضع کہتے ہیں، ان کے معنوں، ترتیبوں اور حکموں

کو پہچاننا، ان کی تفصیل حسب تحریر ہے ۱ تمام قسموں کے مواضع کا ۲ تمام قسموں کے معانی ۳ تمام قسموں کی ترتیبیں ۴ تمام قسموں کے احکام۔

اَرْبَعَةُ اَقْسَامٍ الخ اربعۃ کے بعد اقسام لاکر شارح نے واضح فرمایا کہ ماتن کی عبارت وَهُوَ اَرْبَعَةٌ میں اربعۃ کی تا پر تنوین عوض کی تنوین شمار کی جائے گی، یہ تنوین مضاف الیہ یا ممیز کے عوض اور بدلے میں آئی ہے یہ تنوین مضاف الیہ یا ممیز کی قائم مقامی اور نیابت کرتی ہے اس کا مضاف الیہ یا ممیز اَقْسَامٍ ہے۔

اَیْ مَاٰخِذُ۔ اقسام کے مواضع سے ان کے اشتقاقی مقامات اور ماخذ مراد لئے گئے ہیں، یہاں بتلانا ہے کہ ان قسموں کی وہ اصلیں کیا ہیں جہاں سے یہ نکلی ہیں، کون سی جگہ سے انھیں نکالا گیا اس کا مشتق منہ اور مادہ کیا ہے، انھی اشتقاقی ماخذ یعنی نکلنے کی جگہوں کی واقفیت اقسام کے مواضع کی معرفت کہلاتی ہے، یوں سمجھئے مثلاً خاص ایک لفظ ہے اس کے نکلنے کی جگہ یعنی اشتقاقی ماخذ خصوص ہے، یہ اسی خصوص کا مشتق یعنی اسی سے نکلا ہوا ہے، خصوص کا معنی ہے تن تنہا ہونا جو کسی کی شرکت برداشت نہ کرے اور عام ایک لفظ ہے اس کے نکلنے کی جگہ یعنی اشتقاقی ماخذ موضع عموم ہے یہ اسی عموم کا مشتق یعنی اس سے نکلا ہوا ہے، عموم کا معنی ہے اشتراک کے ساتھ کئی کئی افراد کو شامل ہونا، دوسروں کو اسی پر قیاس کیا جا سکتا ہے، مثلاً مشترک کا موضع و ماخذ یعنی نکلنے کی جگہ اشتراک ہے یہ اسی اشتراک سے مشتق یعنی نکلا ہوا ہے، اور مؤول ایک لفظ ہے اس کا موضع اور اشتقاقی ماخذ یعنی نکلنے کی جگہ تاویل ہے یہ اسی تاویل سے مشتق اور نکلا ہوا ہے، اسی طرح ظاہر، نص، مفسر اور محکم، خفی، مشکل مجمل اور متشابہ، حقیقت مجاز، صریح اور کنایہ، عبارت النص، اشارت النص، دلالت النص اور اقتضاء النص ہیں، ان تمام کے مواضع اور اشتقاقی ماخذ یعنی نکلنے کی جگہوں کے پہچاننے اور واقف ہونے کو اقسام کے مواضع کی معرفت کہتے ہیں۔

وَمَعَانِيْهَا الخ اقسام کے معانی سے اصطلاحی مفہوم مراد لیا گیا ہے، کوئی جماعت یا کوئی طبقہ جب کسی لفظ اور کلمہ کے سلسلے میں لفظ اور کلمہ کے اصلی معنی کے علاوہ کسی اور معنی پر متفق و متحد ہو جائیں تب اس متفقہ معنی کو اصلاحی مفہوم کہیں گے، یہاں وضاحت کی جائے گی کہ مذکور بیس قسموں میں سے ہر ہر قسم کا اصلی معنی کے علاوہ طے شدہ معنی یعنی اصطلاحی مفہوم کیا ہے؟ اصول فقہ والے اپنی اصطلاح میں ان قسموں کا کیا مفہوم بتلاتے ہیں، انھی اصطلاحی مفہوموں سے آگاہی حاصل کرنا اقسام کے معانی کی معرفت قرار دیا گیا ہے اس کی مثالیں پڑھتے چلئے مثلاً خاص ایک قسم ہے اس کا معنی یعنی اصطلاحی مفہوم کیا ہے؟ اصول فقہ والے اپنی اصطلاح میں بتلاتے ہیں " خاص وہ لفظ ہے جو سننے والے کے نزدیک ایسے معلوم و معروف معنی کے لئے متعین کیا گیا ہو جو تن تنہا ہو " یعنی اس میں کوئی اور فرد شریک نہیں ہوگا، اور " عام وہ لفظ ہے جو بیک وقت افراد کی ایک جماعت کو شامل و محیط ہو " یعنی عام لفظ کے معنی میں کئی کئی افراد شریک ہوتے ہیں، اسی طرح مشترک اور مؤول، ظاہر، نص، مفسر اور محکم، خفی، مشکل، مجمل، متشابہ، حقیقت مجاز

صریح اور کنایہ، عبارۃ النص، اشارۃ النص، دلالۃ النص اور اقتضاء النص ان تمام قسموں کے اصطلاحی مفہوموں کے پہچاننے اور ان کی آگاہی حاصل کرنے کو "اقسام کے معانی کی معرفت" کہتے ہیں۔

وَتَرتِیبُھَا الخ اقسام کی ترتیب سے ان کا پہلے اور بعد میں ہونا مراد ہے، یہاں بتلایا جائے گا کہ جب دو قسموں میں ٹکراؤ ہو جائے تو ان میں سے کون سی قسم حقدار ہوگی کہ اسے مقدم کیا جائے اور کون سی قسم مستحق ہوگی اسے مؤخر کیا جائے، مثال سے سمجھئے۔ نص اور ظاہر دو قسمیں ہیں ان دونوں میں ٹکراؤ رونما ہوگا تو نص کو ظاہر پر مقدم کر دیا جائے گا، یا عبارۃ النص اور اشارۃ النص آپس میں ٹکرا جائیں تو عبارۃ النص کو اشارۃ النص پر مقدم کر دیا جائے گا۔ عبارۃ النص کہتے ہیں کلام مرادی معنی کے لئے چلایا گیا ہو اور کلام سے وہی مقصود اور مطلوب بھی ہو، اور اشارۃ النص وہ ہے جو عبارۃ النص کی طرح نظم قرآنی سے ثابت ہو مگر کلام اس کے لئے چلایا نہ گیا ہو نہ ہی وہ قرآنی لفظ کا کلام سے سمجھ میں آنے والا معنی مقصود و مطلوب ہو، اللہ رب العلمین کا فرمان ہے وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ باپ کے ذمہ مطلقہ کا نفقہ اور کپڑا ہے۔ اس کلام میں عبارت النص یہ ہے کہ نفقہ کا دینا باپ کے ذمہ ہے اسی حکم کو بتلانے کے لئے کلام چلایا گیا تھا اور یہی مطلوب و مقصود بھی ہے اور اسی آیت میں اشارۃ النص یہ ہے کہ اولاد کا نسب والد کی طرف کیا جائے گا، والدہ کی جانب میں اولاد کا نسب ثابت نہیں ہوگا، یہ اشارۃ نص کے اندر لہ سے ملا، یہاں لام ملک کے اندر مولود یعنی بچے کی نسبت باپ کی طرف کی گئی، ماں کی طرف انتساب نہیں ہے اولاد کا نسب ماں سے ثابت نہیں ہوگا، یہاں قرآنی عبارت نفقہ کے حکم کو بیان کرنے کے لئے لائی گئی اور یہی اس سے مراد ہے، نسب ثابت کرنے کے لئے نہیں لائی گئی، نہ ہی نسب کا حکم بیان کرنا مقصود و مطلوب ہے بہلے ہی حکم واجب کرنے میں عبارۃ النص اور اشارۃ النص برابر ہیں مگر ٹکراؤ کی صورت میں عبارت النص اشارۃ النص پر مقدم ہوگی۔

وَاَحکَامُھَا الخ اقسام کے احکام سے ان کا قطعی، ظنی یا واجب السکوت ہونا مراد ہے، یہاں واضح کیا جائے گا کہ ان قسموں کے کیا کیا حکم ہیں، یعنی کس قسم کا حکم قطعی اور یقینی ہے اور کس قسم کا حکم ظنی اور غیر حتمی ہے، اور کس قسم کا حکم یہ ہے کہ اس کے متعلق توقف کیا جائے گا، تو سنئے خاص قطعی الحکم ہے یعنی خاص کا حکم یہ ہے کہ وہ جس کی نشاندہی کر رہا ہے یعنی مخصوص کو قطعیت کے ساتھ اس طور پر شامل ہوگا کہ مخصوص کے علاوہ دوسرے افراد کو شامل ہونے کا احتمال باقی نہیں رہے گا اور عام مخصوص ظنی الحکم ہے یعنی جس عام کے بعض افراد مخصوص و مستثنیٰ کر دیئے جائیں وہ قطعی نہ رہ کر ظنی ہو جاتا ہے، اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں اَحَلَّ اللّٰہُ الْبَیْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا۔ البیع عام لفظ ہے، کیونکہ اس پر لام جنسی آیا ہے، اللہ تعالیٰ نے اس لفظ یعنی البیع سے الربوٰ کو خاص کر لیا، ترجمہ ہے اللہ تعالیٰ نے خرید و فروخت کو جائز رکھا اور زیادتی و بڑھوتری کو حرام کر دیا، تو یہ عام مخصوص کی مثال تھی، عام مخصوص کے متعلق مختار بات اس کا قطعی نہ رہنا ہے، یعنی یہ عام ظنی ہو جاتا ہے اور متشابہ کے اندر توقف کرنا یعنی متشابہ سے اللہ رب العزت نے جو کچھ مراد لیا ہے

اس کے حق ہونے کا عقیدہ رکھنا متشابہ کا حکم کہلاتا ہے، سورتوں کے شروع میں حروف مقطعات جیسے الٓمٓ طٰہٰ وغیرہما متشابہ ہیں اللہ رب العزت ہی ان کی مرادیں اور معانی جانتے ہیں۔

فَاِذَا ضُرِبَتْ الخ فرماتے ہیں پانچویں تقسیم کی چار قسموں ۱ مواضع ۲ معانی ۳ ترتیب ۴ احکام کو پچھلی بیس قسموں ۱ خاص ۲ عام ۳ مشترک ۴ مؤول ۵ ظاہر ۶ نص ۷ مفسر ۸ محکم ۹ خفی ۱۰ مشکل ۱۱ مجمل ۱۲ متشابہ ۱۳ حقیقت ۱۴ مجاز ۱۵ صریح ۱۶ کنایہ ۱۷ عبارت النص، ۱۸ اشارۃ النص ۱۹ دلالت النص ۲۰ اور اقتضاء النص سے ضرب دیں تو کل اسّی قسمیں نکلیں گی اس کی صورت یہ ہوگی ۱ خاص کا موضع وماخذ ۲ خاص کا معنی ۳ خاص کی ترتیب ۴ خاص کا حکم ۵ عام کا موضع وماخذ ۶ عام کا معنی ۷ عام کی ترتیب ۸ عام کا حکم ۹ مشترک کا موضع وماخذ ۱۰ مشترک کا معنی ۱۱ مشترک کی ترتیب ۱۲ مشترک کا حکم ۱۳ مؤول کا موضع وماخذ ۱۴ مؤول کا معنی ۱۵ مؤول کی ترتیب ۱۶ مؤول کا حکم، خاص عام مشترک اور مؤول کی کل سولہ قسمیں ہوئیں چار مواضع، معانی، ترتیب اور احکام شامل کرنے کے بعد بیس ہوگئیں اسی طرح باقی تین تقسیموں کی بیس بیس قسمیں نکلیں گی اور بیس کا چار گنا اسّی ہوتا ہے۔ فلہذا قسموں کی مجموعی تعداد اسّی تک پہونچ گئی۔

وَالتَّقْسِيْمَاتُ خَمْسَةٌ الخ وضع لغوی ۱ ظہور ۲ استعمال ۳ وقوف چار تقسیمیں تسلیم کرنے کے بعد مواضع، معانی، ترتیب اور احکام کی ایک اور تقسیم شامل کرلی جائے تو چار اور ایک پانچ تقسیمیں ہوجائیں گی۔

وَهٰذَا التَّقْسِيْمُ الْخَامِسُ الخ شارح فرماتے ہیں واقعاتی پیرائے اور نفس الامر میں تقسیموں کی کل تعداد چار ہی ہے، پانچویں تقسیم سے اعتراض نہیں ہونا چاہئے کہ تقسیموں کی تعداد پانچ ہوجاتی ہے یہ اعتراض اس لئے نہیں ہوگا کہ پانچویں تقسیم الگ سے قرآن کی کوئی مستقل تقسیم نہیں ہے بلکہ قرآن میں جن بیس تقسیموں کا ذکر کیا گیا تھا یہ انہی قسموں کے ناموں کی تقسیم ہے اور مذکورہ بیس قسموں کو عیاں کرنے اور بروئے کار لانے کے لئے یہ یعنی پانچویں تقسیم قرآن ہی پر موقوف ہے مطلب ہوا آخری یعنی پانچویں تقسیم موقوف علیہ ہوئی، مذکورہ بیس قسموں کا ثابت کیا جانا انھیں پر موقوف ٹھیرا، چونکہ پانچویں تقسیم قرآن کی مستقل تقسیم نہیں تھی اسلئے عام اصولی علماء رحمہم اللہ نے اسے ذکر ہی نہیں کیا۔

وَاِنَّمَا هُوَ اِخْتِرَاعٌ الخ سوال ہوا کہ پانچویں تقسیم قرآن کی مستقل تقسیم نہیں تھی اسی لئے عام اصولیوں نے اسے ذکر بھی نہیں کیا تو ماتن نے کیسے جمہور سے اختلاف کرتے ہوئے ذکر کیا؟ نیز وہ کون تھا جس نے یہ تقسیم ثابت کر ڈالی شارح نے توجیہ میں جواب دیا کہ یہ تقسیم امام فخر الاسلام علی بن محمد بزدوی (متوفی ۴۸۲ھ) کی جدت طرازی تھی، پانچویں تقسیم کی ایجاد کا سہرا موصوف کے سر جاتا ہے۔

رہی ماتن کی بات یہ فخر الاسلام کے تابعدار ہیں، انھوں نے فخر الاسلام کی کتاب کنز الوصول الی معرفۃ الاصول کی تلخیص کی، فخر الاسلام نے اس تقسیم کو ذکر کیا تھا فلہذا ماتن انھیں کے نقش قدم پر چل کر یہ تقسیم بیان کر رہے ہیں تاہم ماتن پورے طور پر امام مذکور کے پیروکار نہ رہے، امام علی بن محمد نے یہ تقسیم کتاب کے آغاز میں بیان کیا بعدازاں کتاب کے آخر تک قرآن کے قسموں میں سے ہر ہر قسم میں پانچویں تقسیم بیان کرتے رہے، قرآن کی مذکورہ بیس قسموں میں تقریباً تمام مقامات میں چاہے اقسام کے مواضع ہوں یا معانی ترتیب ہو یا احکام سب کو واضح کرتے گئے، جب کہ ماتن نے مواضع اور ماخذ کا ذکر تک نہیں کیا، ترتیب کو بعض قسموں میں بیان کیا، البتہ معانی اور احکام کو تمام قسموں میں واضح کرتے گئے۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ بَيَانِ إِجْمَالِ التَّقْسِيمِ شَرَعَ فِي بَيَانِ تَفَاصِيلِ الْأَقْسَامِ. قَالَ أَمَّا الْخَاصُّ فَكُلُّ لَفْظٍ وُضِعَ لِمَعْنًى مَعْلُومٍ عَلَى الْإِنْفِرَادِ فَقَوْلُهُ كُلُّ لَفْظٍ بِمَنْزِلَةِ الْجِنْسِ لِكُلِّ الْفَاظِ وَالْبَاقِي كَالْفَصْلِ فَقَوْلُهُ وُضِعَ لِمَعْنًى يُخْرِجُ الْمُهْمَلَ، وَقَوْلُهُ مَعْلُومٍ إِنْ كَانَ مَعْنَاهُ مَعْلُومُ الْمُرَادِ يَخْرُجُ مِنْهُ الْمُشْتَرَكُ لِأَنَّهُ غَيْرُ مَعْلُومِ الْمُرَادِ وَإِنْ كَانَ مَعْنَاهُ مَعْلُومُ الْبَيَانِ لَمْ يَخْرُجِ الْمُشْتَرَكُ مِنْهُ وَيَخْرُجُ مِنْ قَوْلِهِ عَلَى الْإِنْفِرَادِ لِأَنَّ مَعْنَاهُ ح أَنْ يَكُونَ الْمَعْنَى مُنْفَرِدًا عَنِ الْأَفْرَادِ وَعَنْ مَعْنًى آخَرَ فَيَخْرُجُ عَنْهُ الْمُشْتَرَكُ وَالْعَامُّ جَمِيعًا، وَإِنَّمَا ذَكَرَ اللَّفْظَ هٰهُنَا دُونَ النَّظْمِ جَرْيًا عَلَى الْأَصْلِ وَلِأَنَّ الظَّاهِرَ أَنَّ هٰذِهِ الْأَقْسَامَ لَيْسَتْ مُخْتَصَّةً بِالْكِتَابِ بَلْ يَجْرِي فِي جَمِيعِ كَلِمَاتِ الْعَرَبِ وَإِنَّمَا ذَكَرَ النَّظْمَ فِي التَّقْسِيمَاتِ رِعَايَةً لِلْأَدَبِ لِأَنَّ النَّظْمَ فِي الْأَصْلِ جَمْعُ اللُّؤْلُؤِ فِي السِّلْكِ بِخِلَافِ اللَّفْظِ فَإِنَّهُ فِي اللُّغَةِ الرَّمْيُ وَإِمَّا ذِكْرُ كَلِمَةِ كُلٍّ فَإِنَّهُ وَإِنْ كَانَ مُسْتَنْكَرًا فِي التَّعْرِيفَاتِ فِي اِصْطِلَاحِ الْمَنْطِقِ وَلٰكِنَّ الْقَصْدَ هٰهُنَا بَيَانُ الْإِطِّرَادِ وَالضَّبْطِ وَهُوَ إِنَّمَا يَحْصُلُ بِلَفْظِ كُلٍّ وَهُوَ۔

ترجمہ پھر جب مصنف تقسیم کے اجمالی بیان سے فارغ ہو چکے تو انھوں نے ان تمام قسموں کا تفصیلی بیان شروع فرمایا، چنانچہ فرمایا۔

اما الخاص فکل لفظ وضع لمعنی معلوم علی الانفراد :- بہر حال خاص پس ہر وہ لفظ ہے جو انفراداً کسی ایک ہی معنی کے لئے وضع کیا گیا ہو، پس مصنف کا قول کل لفظ بمنزلہ جنس کے ہے جو ہر لفظ کو شامل

ہے اور باقی الفاظ فصل کے درجہ میں ہے، پس اس کا قول وضع لمعنی مہمل کو خارج کر دیتا ہے، اور راس کا قول معلوم المراد کے ہیں (جس کی مراد معلوم ہو) تو اس سے مشترک خارج ہوجاتا ہے اس لئے کہ وہ معلوم المراد نہیں ہوتا، اور اگر مراد معلوم البیان کے ہیں تو مشترک خارج نہ ہوگا (کیونکہ مشترک بھی معلوم البیان ہوتا ہے البتہ اگلی قید علی الانفراد سے مشترک نکل جائیگا، کیونکہ مشترک افراد کے درمیان مشترک ہوتا ہے اور خاص میں انفرادیت پائی جاتی ہے جو اشتراک کے منافی ہے لہذا اس سے مشترک اور عام دونوں نکل جائیں گے

وانما ذکر اللفظ دون النظم الخ تقسیم کے موضوع پر مصنف رہ نے لفظ کہا، نظم نہیں کہا اس لئے کہ نظم تو ادباً ذکر کیا تھا اصل تو لفظ ہی ہے تو تقسیم میں اصل کا لحاظ کیا ہے۔

وان الظاھر ان ھذہ الاقسام الخ اور یہ ظاہر ہے کہ یہ تمام قسمیں کتاب اللہ کے ساتھ خاص نہیں ہیں جب کلام عرب میں تمام کلمات میں یہ اقسام جاری ہوتی ہیں البتہ تقسیم کے مواقع پر نظم کا لفظ ادباً استعمال کیا تھا کیوں لغت میں نظم موتیوں کے ایک لڑی میں پرونے کے آتے ہیں بخلاف لفظ کے کیونکہ لفظ لغت میں پھینکنے کو کہتے ہیں۔

واما ذکر کلمۃ کل الخ اور بہر حال کلمۂ کل کا ذکر تعریف کے مقام پر تو یہ ناپسندیدہ ضرور ہے مگر منطق کی اصطلاح میں ناپسندیدہ ہے مگر مصنف کا مقصد یہاں عمومیتِ انضباط ہے جو لفظ کل سے ہی حاصل ہوسکتا ہے

بیان لغات جنسٌ لغوی معنی طرح، مثل۔ اصطلاحی معنی مختلف قسموں میں پائی جانے والی ماہیت مثلاً حیوانیت، اس لئے جنس ہے کہ یہ مختلف قسموں انسان بیل وغیرہ میں پائی جاتی ہے جمع اجناس۔ منطقیوں کی اصطلاح و زبان میں جنس وہ کلی کہلائے گی جو مختلف حقیقتوں کے حامل کثیر التعداد افراد پر صادق و موزوں ہوجائے۔ فَصْلٌ لغوی معنی جدا کرنا، علیحدہ کرنا، منطقی اصطلاح میں فصل اس کلی مفہوم کو کہتے ہیں جو ماہیت کو جنس میں شریک ہونے والوں سے ممتاز کردے، مہمل جس کا کوئی معنی نہ ہو، غیر مستقل کلام کو بھی مہمل کہہ دیتے ہیں۔ کُلٌّ بمعنی سب، تمام کے تمام، ہر ایک، کلٌ ایسا اسم ہے جو متعدد افراد کا احاطہ کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہے، نیز اگر واحد کے بہت سارے جزء ہوں تو انھیں عام کرنے کے لئے بھی وضع کیا گیا ہے، کل ہمیشہ اضافت کا محتاج رہے گا بغیر اضافت استعمال نہیں کیا جاسکتا بھلے ہی اضافت تقدیری ہو تب جب کہ کہیں کل کے استعمال میں لفظی اضافت نہ پائی جائے مُسْتَنْکَرٌ عرضی کے خلاف معیوب، برا، اطراد باہمی طور پر ایک دوسرے کی طرح ہونا، اصطلاح مناطقہ میں مانع ہونا، یعنی جب بھی تعریف بیان کیجائے تعریف کئے ہوئے افراد پورے طور پر پائے جائے اور جب کہ تعریف نہ پائی جائے تو یہ افراد بھی نہ پائے جائیں، ضبط، لغوی معنی روک، گرفتاری، منطقیوں کی زبان میں جامع ہونا، یعنی تعریف اپنے اندر تمام افراد کو سمیٹے ہوئے ہو کسی کو تعریف سے نکلنے کا موقع نہ دے کر روک دینا، طرد و عکس تعریف کیلئے شرط کا درجہ رکھتے ہیں۔

تشریح عبارات

فقولہٗ الخ شارح علیہ الرحمہ ماتن رحمۃ اللہ کی عبارت میں موجود قیدوں کو واضح کیا چاہتے ہیں، فرماتے ہیں اما الخاص فکل لفظ میں کل لفظ اعتباری اور تسلیمی نظر میں جنس کے درجے میں ہے، جنس کے درجے میں ہونے کا اعتبار اس وجہ سے کیا گیا کہ کل لفظ ہر قسم کے لفظوں کا احاطہ کئے ہوئے ہے یعنی اس کے مفہوم میں ہر طرح کے الفاظ داخل و شامل ہوجائیں گے، ہر قسم کے الفاظ کی حقیقتیں مختلف ہوں گی جیسے زید ایک لفظ ہے جو معنی کا فائدہ دینے کیلئے متعین ہے اور دیز ایک لفظ ہے معنی کا فائدہ دینے کیلئے اسے متعین نہیں کیا گیا، زید معنی دار لفظ تھا اس لئے اسے لفظ موضوع کہیں گے اور دیز معنی سے محروم لفظ تھا اس لئے مہمل کہلائے گا، سب جانتے ہیں موضوع اور مہمل لفظوں کی حقیقتیں جدا جدا اور مختلف ہیں، کل لفظ ہر طرح کے لفظوں کو محیط ہونے کے باعث موضوع اور مہمل مختلف حقیقت والے الفاظ کا احاطہ کئے ہوئے ہے، مختلف حقیقتوں کے افراد (الفاظ) کا احاطہ کرنے کی وجہ سے "کل لفظ" اعتباری و تسلیمی حیثیت سے جنس کے مرتبے میں آگیا۔

والباقی کالفصل الخ ماتن کی تعریف میں کل لفظ کے سوا پائے جانے والے دوسرے کلمے فصل کے درجے میں ہیں، فصل جنس میں شریک ہونے والوں کو نمایاں کرکے شرکت سے روک دیتی ہے اسی لئے ماتن کی عبارت وُضِعَ لِمَعنیً (معنی کے لئے وضع کیا گیا) سے مہمل الفاظ کل لفظ کے دائرے میں شریک ہونے سے روک دئے گئے، کیونکہ مہمل مانا کہ الفاظ ہیں اسی وجہ سے کل لفظ جنس کے مفہوم میں شریک ہوسکتے تھے لیکن وضع یعنی فصل نے مہمل الفاظ کو جنس میں شریک ہونے سے روک دیا، اس لئے کہ یہ معنی کیلئے موضوع اور متعین کردہ نہیں تھے اسی طرح ماتن کا لفظ "معلوم" بھی فصل ہے، معلوم معنی کے لئے موضوع اور متعین ہونے میں دو امکانات ہیں ۱۔ لفظ کے وضع شدہ معنی معلوم ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ وضع کئے گئے معلوم و متعارف معنی کی مراد معلوم اور واضح ہوجائے، ۲۔ لفظ کے وضع شدہ معنی معلوم ہونے کا مطلب یہ ہو کہ لفظ کیلئے وضع کیا گیا معلوم و متعارف معنی کا لفظ سے بیان و ظہور یعنی واضح و ظاہر ہونا معلوم ہوجائے، یعنی معنی معلوم کے لئے موضوع ہونے کا مطلب یہ ہو کہ لفظ کے لئے جو معلوم معنی وضع کئے گئے ہیں لفظ ہی سے ان کا ظاہر اور مبین اور واضح ہونا معلوم ہوجائے اس کو معلوم البیان کہتے ہیں ماتن کی عبارت "معلوم" میں پہلا امکان یعنی معلوم المراد ہونا تسلیم کئے جانے سے خاص کی تعریف سے مشترک نکل جائے گا، وجہ یہ ہے کہ مشترک جن معنوں کیلئے موضوع اور متعین ہوتا ہے وہ سننے والوں کے ہاں معلوم، متعارف اور جانے پہچانے ہوتے ہیں مگر ان معلوم معنوں کی مراد کیا ہوتی ہے یہ معلوم نہیں ہوتا تو مشترک معلوم المعنی ہوتے ہوئے غیر معلوم المراد ٹھیرا، حالانکہ خاص کے وضعی معنی معلوم کی مراد جانی پہچانی ہوتی ہے، لہذا مشترک خاص سے باہر ہوجائے گا اور ماتن کی عبارت "معلوم" میں دوسرا امکان یعنی معلوم البیان ہونا اعتراف کیا جائے تو خاص کی تعریف سے مشترک

نہیں نکلے گا، علت یہ ہوگی کہ خاص کے معنی معلوم و متعارف معنی جس طرح لفظ سے ظہور اور بیان کے ساتھ نمودار ہوتے ہیں یعنی خاص کے وضعی معلوم و متعارف معنی جس طرح لفظ سے ظاہر اور واضح ہوتے ہیں ٹھیک اسی طرح مشترک کے وضعی معلوم و متعارف معنی لفظ ہی سے ظاہر اور واضح ہوتے ہیں، جب دونوں یعنی خاص اور مشترک کے وضعی یعنی موضوع و متعین نیز معلوم و متعارف معنی لفظ ہی سے ظاہر ہوتے ہیں تو دونوں میں ایک طرح کی شرکت پائی گئی اندریں صورت حالات مشترک خاص سے ہرگز نہیں نکلے گا، البتہ اس صورت میں "علی الانفراد" عبارت کے ذریعہ مشترک خاص کی تعریف سے نکل جائیگا اس لئے کہ الانفراد کا مفہوم و مطلب اس وقت جبکہ معلوم ہیں اور اس میں خاص کے ساتھ مشترک شریک تھا اور معلوم کے ساتھ علی الانفراد کہا گیا یہ ہوگا کہ وضع شدہ معلوم و متعارف معنی کسی بھی فرد کی شرکت سے اور وہ وضع شدہ معلوم و متعارف معنی اپنے اندر کسی بھی دوسرے معنی کے شریک ہونے سے منفرد ممتاز و مستثنیٰ رہے گا، یعنی وضع کئے گئے معلوم و متعارف اور جانے پہچانے معنی میں تو کوئی دوسرا معنی شریک ہوسکے گا نہ ہی اس میں دوسرے افراد شامل ہوسکیں گے اس لئے کہ وہ وضعی معلوم معنی انفرادیت کے ساتھ خاص ہے اور انفراد تن تنہا ہونے اور کسی کی شرکت اور شمولیت قبول نہ کرنے کو کہتے ہیں، فلہذا اب خاص سے مشترک بھی نکل جائے گا اور عام بھی اس لئے کہ مشترک کے اندر دوسرے معنوں سے انفراد یعنی انقطاع نہیں پایا جاتا بلکہ مشترک اسی کو کہتے ہیں جو دوسرے افراد میں پایا جاتا ہو یعنی اس کے اندر دوسرے معنی شریک ہوسکتے ہیں عام اس لئے نکلے گا کہ اس کے اندر دوسرے افراد کی نسبت سے انفراد یعنی عدم شمولیت پائی نہیں جاتی یعنی عام کے اندر دوسرے افراد بھی شامل ہوتے ہیں جیسے رجالٌ اس میں ایک مرد زید جس طرح داخل تسلیم کیا جائے گا ٹھیک اسی طرح دنیا کے تمام مرد زید عمرو بکر الی غیرہا بھی داخل ماننے پڑیں، یہ سارے رجال کے افراد ہیں، رجال عام ہے اور دوسرے افراد کے شامل ہونے سے منفرد یعنی مانع نہیں ہے اس بنا پر یہ بھی خاص سے باہر ہوجائے گا اس لئے کہ خاص افراد کے شامل ہونے سے بھی منفرد یعنی مانع ہے۔

وَاِنَّمَا ذَکَرَ اللَّفْظَ ھٰھُنَا الخ ماتن علیہ الرحمہ نے تقسیموں کے تذکرے میں نظم استعمال کیا تھا موصوف نے آغاز کرتے ہوئے پہلی تقسیم میں فرمایا تھا الاول فی وجوہ النظم دوسری تقسیم میں فرمایا تھا والثانی فی وجوہ البیان بذلک النظم تیسری تقسیم میں فرمایا تھا والثالث فی وجوہ استعمال ذلک النظم، چوتھی تقسیم میں فرمایا تھا والرابع فی وجوہ الوقوف علی المراد یعنی علی المراد بذلک النظم، اور پہلی تقسیم کی قسم بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں اما الخاص فکل لفظ الخ تقسیم کے تذکرے میں نظم اور اسی کی قسم بیان کرتے وقت لفظا استعمال کیا گیا، ماتن نے ایسا کیوں کیا، فاضل شارح وانما ذکر الخ سے اس کی توجیہ پیش کرتے ہیں کہتے ہیں نظم سے اصل یعنی حقیقت میں لفظ اور عبارت مراد ہوتی ہے جب نظم سے لفظ عبارت مراد ہوتے

ہیں اور لفظ و عبارت ہی اصل ہیں لہٰذا قسم کے بیان میں نظم کے بدلے لفظ لانا اصل کے مطابق کہا جائے گا، یہ پہلی توجیہ تھی۔

وَلِاَنَّ الظَّاهِرَ الخ یہاں سے تقسیم کے اندر نظم لانے اور قسم میں لفظ کہنے کی دوسری توجیہ پیش کرتے ہیں کہتے ہیں خاص عام مشترک اور مؤول ساری قسمیں عرب کے تمام استعمالات میں پائی جاتی ہیں اس لئے یہ تو ظاہر اور کھلی ہوئی بات تھی کہ یہ قسمیں صرف کتاب کے ساتھ مخصوص اور اسی سے مربوط قسمیں نہیں تھیں کلیاتی نظر سے عربی استعمالات میں پائی جانے اور صرف اللہ رب العزت کی کتاب کے ساتھ منسلک نہ ہونے کی وجہ سے قسم بیان کرتے ہوئے نظم کے بدلے لفظ لایا گیا، لفظ لانے میں مرکزی خیال عرب کے تمام یعنی عام استعمالات تھے معلوم ہوا خاص کی یہ تعریف اس خاص کی تعریف ہے جو قرآن شریف میں پائے جانے کے ساتھ تمام عربی استعمالوں میں بھی پایا جاتا ہے اس سے واضح ہوگیا کہ یہ تعریف ایسے خاص کی تعریف نہیں جو صرف اللہ کی کتاب کے ساتھ خاص ہو، عام استعمالات میں لفظ لایا کرتے ہیں نہ کہ نظم فلہذا ماتن بھی لفظ لائے نظم استعمال نہیں کیا۔

وَاِنَّمَا ذَكَرَ النَّظْمَ الخ تقسیموں کے بیان میں نظم استعمال کرنے کی توجیہ کرتے ہیں فرماتے ہیں اصل یعنی لغت میں نظم کا ـــــــــــــــــــــــــــ معنی تھا دھاگے میں موتی پرونا، یہ خوبصورت اور پاکیزہ ترین معنی تھا جس سے دل و دماغ میں قرآن کریم کی دلکشی اور تاثیر کا شعور ہوجانا قریب تھا اور قرآن کے ساتھ مودبانہ وحہذبانہ طرز بہتر عبادات شمار ہوگی (خیر کم من تعلم القرآن وعلمہ سے اشارہ ملتا ہے) نظم کے استعمال میں ادب کا لحاظ روشن تھا اس لئے ماتن نے تقسیم کے بیان میں نظم استعمال کیا لفظ استعمال نہیں کیا۔ لغت میں لفظ کا معنی ہے "پھینکنا" قرآن شریف کی تقدیس مدنظر رکھی جائے تب یہ استعمال بے ادبی محسوس ہوگی قرآن کے ساتھ بے ادبی سے گریز لفظ کے متارکہ میں تھا اس لئے لفظ کا استعمال ترک کر دیا گیا۔

وَاَمَّا كَلِمَةُ كُلٍّ الخ خاص کی تعریف میں ماتن نے کُلٌّ استعمال کیا "اما الخاص فکل لفظ" عبارت گذر چکی ہے، کل کا معنی ہے "سب" تمام کے تمام ہر ایک کل ایسا اسم ہے جو متعدد افراد کا احاطہ کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہے، واحد کے بالفرض بہت سارے جزء ہوں تو انھیں عام کرنے کے لئے بھی وضع کیا جانا ثابت کرتے ہیں سمجھتے چلئے، تعریف میں کل آیا ہے، کل افراد کے احاطہ کیلئے وضع کیا گیا تھا اور تعریف ماہیت وحقیقت کی کیجاتی ہے اسی لئے تعریف میں شرط ٹھہرایا گیا کہ وہ تعریف کردہ تمام افراد میں سے ہر ہر فرد کا احاطہ کئے ہوئے ہو، تعریف اس وقت تک تعریف کئے ہوئے تمام افراد میں سے ہر ہر فرد کا احاطہ نہیں کرسکے گی جب تک تعریف میں حقیقت وماہیت نہ ہو مثال سے سمجھئے، انسان کی تعریف کی جائے الانسان حیوان ناطق انسان حیوان ناطق ہے، حیوانیت اور نطق حقیقت وماہیت ہے اس لئے یہ تعریف انسان کے ہر ہر فرد زید، عمر و بکر وغیرہم کو احاطہ میں لے لے گی یعنی انسان کے تمام افراد مذکور تعریف میں سما اور سمٹ جائے گا، اسی انسان کی تعریف کی جائے

الانسان کل حیوان ناطق انسان تمام کا تمام حیوان ناطق ہے یا انسان سب حیوان ناطق ہے، بعد ازاں انسان کا ایک فرد زید یا عمر یا بکر لیا جائے تو زید یا عمرو یا بکر بلا شبہ انسان کے افراد کے چند فرد ہیں لیکن سب کا سب حیوان ناطق زید ہو یا عمرو ہو یا بکر ہو نا ممکن ہے لہذا انسان تمام کا تمام حیوان ناطق ہے زید کے لئے یا انسان کے کسی اور فرد کیلئے درست نہیں ہو جائے گی اس لئے کہ زید یا کوئی اور انسانی فرد اس میں شک نہیں کہ انسان ہے لیکن سب کا سب حیوان ناطق نہیں ہے، معلوم ہوا کہ کل جو متعدد افراد کا احاطہ کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہے اس کو تعریف میں لایا جائے گا تو تعریف کی شرط فوت ہو جائے گی تعریف کی شرط یہ تھی کہ وہ تعریف کردہ ہر فرد کے لئے صحیح ثابت ہو سکے، تعریف مذکور شان سے جب ہی صحیح ثابت ہوگی جب تعریف ماہیت کی کی جائے گی افراد کی نہیں اور کل افراد کے احاطہ کے لئے آتا ہے، افراد کی ماہیت بیان کرنے کے لئے اس کی وضع نہیں ہوئی اسی لئے منطقی علماء فرماتے ہیں تعریف میں کُلّ لانا تعریف کے مزاج اور تقاضے کے خلاف ہے، شارح علام فاضل جون پوری خاص کی تعریف میں کل لانے کی توجیہ کرتے ہیں کہ ہم نے مانا تعریفات میں کل کا استعمال راست نہ ہو، لیکن یہاں خاص کی تعریف میں یا اصولی علماء کی تعریفوں میں کل لانے کا مقصد یہ ہے کہ تعریف کے اطراد یعنی مانع ہونے اور ضبط یعنی جامع ہونے کو اچھی طرح واضح کیا جائے اور تعریف کا جامع مانع ہونا بھی ٹھیرایا گیا ہے اصول فقہ میں تعریف جامع مانع اسی وقت ہو سکتی ہے جب کل استعمال کیا جائے، کل سے صرف نظر کیا جائے، تو وہ حاصل نہیں ہو رہا تھا یعنی جامع و مانع ہونا حصول مقصد کے پیش نظر کل کو لایا گیا، ہمارا مقصد تعریف کو جامع و مانع بنانا تھا، یہ مقصد کل سے حاصل ہو رہا ہے، کل کا تعریف میں لانا اگرچہ معیوب بتلاتے ہیں پھر بھی ہم نے اپنا مقصد پورا کیا ہے، اصولی علماء کے مقاصد کا منطقیوں کے مقاصد سے کیا تعلق، دونوں کے مقاصد جدا جدا ہیں تو اصطلاحیں بھی الگ ہوں گی اس میں عیب جوئی کی اجازت نہیں دی جائے گی۔

وَهُوَ اِمَّا اَنْ يَّكُوْنَ خُصُوْصَ الْجِنْسِ اَوْ خُصُوْصَ النَّوْعِ اَوْ خُصُوْصَ الْعَيْنِ تَقْسِيْمٌ لِلْخَاصِّ بَعْدَ بَيَانِ تَعْرِيْفِهٖ اَيِ الْخُصُوْصُ الَّذِيْ يُفْهَمُ فِيْ ضِمْنِ الْخَاصِّ اِمَّا اَنْ يَّكُوْنَ خُصُوْصَ الْجِنْسِ بِاَنْ يَّكُوْنَ جِنْسُهٗ خَاصًّا بِحَسَبِ الْمَعْنٰى وَاِنْ تَكُنْ مَاصَدَقَ عَلَيْهِ مُتَعَدِّدًا اَوْ خُصُوْصَ النَّوْعِ عَلٰى هٰذِهِ الْوَتِيْرَةِ اَوْ خُصُوْصَ الْعَيْنِ اَيِ الشَّخْصِ الْمُعَيَّنِ وَهٰذَا الْحَصْرُ لِلْخَاصِّ وَالْجِنْسُ عِنْدَهُمْ عِبَارَةٌ عَنْ كُلِّيٍّ مَقُوْلٍ عَلٰى كَثِيْرِيْنَ مُخْتَلِفِيْنَ بِالْاَغْرَاضِ دُوْنَ الْحَقَائِقِ كَمَا ذَهَبَ اِلَيْهِ الْمَنْطِقِيُّوْنَ وَالنَّوْعُ عِنْدَهُمْ كُلِّيٌّ مَقُوْلٌ عَلٰى كَثِيْرِيْنَ مُتَّفِقِيْنَ بِالْاَغْرَاضِ دُوْنَ الْحَقَائِقِ كَمَا هُوَ رَاْيُ

الْمَنْطِقِيِّيْنَ فَهُمْ اِنَّهُمْ يَبْحَثُوْنَ عَنِ الْاَغْرَاضِ دُوْنَ الْحَقَائِقِ فَرُبَّ نَوْعٍ عِنْدَ الْمَنْطِقِيِّيْنَ جِنْسٌ عِنْدَ الْفُقَهَاءِ كَمَا يَظْهَرُ عَنِ الْاَمْثِلَةِ الَّتِيْ ذَكَرَهَا بِقَوْلِهٖ كَاِنْسَانٍ وَرَجُلٍ وَزَيْدٍ فَالْاِنْسَانُ نَظِيْرُ خَاصِّ الْجِنْسِ فَاِنَّهٗ مَقُوْلٌ عَلٰى كَثِيْرِيْنَ مُخْتَلِفِيْنَ بِالْاَغْرَاضِ فَاِنَّ تَحْتَهٗ رَجُلٌ وَامْرَأَةٌ وَالْغَرَضُ مِنْ خِلْقَةِ الرَّجُلِ هُوَ كَوْنُهٗ نَبِيًّا وَاِمَامًا وَشَاهِدًا فِي الْحُدُوْدِ وَالْقِصَاصِ وَمُقِيْمًا لِلْجُمُعَةِ وَالْاَعْيَادِ وَنَحْوِهٖ وَالْغَرَضُ مِنَ الْمَرْأَةِ كَوْنُهَا مُسْتَفْرَشَةً آتِيَةً بِالْوَلَدِ مُدَبِّرَةً لِحَوَائِجِ الْبَيْتِ وَغَيْرُ ذٰلِكَ وَالرَّجُلُ نَظِيْرُ خَاصِّ النَّوْعِ فَاِنَّهٗ مَقُوْلٌ عَلٰى كَثِيْرِيْنَ مُتَّفِقِيْنَ بِالْاَغْرَاضِ فَاِنَّ اَفْرَادَ الرِّجَالِ كُلُّهُمْ سَوَاءٌ فِي الْغَرَضِ وَزَيْدٌ نَظِيْرُ خَاصِّ الْعَيْنِ فَاِنَّهٗ شَخْصٌ مُعَيَّنٌ لَا يَحْتَمِلُ الشِّرْكَةَ اِلَّا بِتَعَدُّدِ الْاَوْضَاعِ۔

ترجمہ وهو اما ان يكون خصوص الجنس اوخصوص النوع اوخصوص العين اور خاص یا خصوص الجنس ہوگا یا خصوص النوع ہوگا یا خصوص العین ہوگا، یہاں پر خاص کی تقسیم کا بیان ہے پہلے اس کی تعریف بیان کر چکے ہیں یعنی وہ خصوص جو خاص کے ضمن میں مفہوم ہوتا ہے یا تو خصوص الجنس ہوگا بایں طور کہ اس کی جنس خاص ہوگا باعتبار معنی کے اگرچہ مصداق جن پر جنس صادق آتی ہے متعدد ہوں یا خصوص النوع ہوگا اس طریقہ پر کہ یا خصوص العین یعنی شخص معین ہوگا یہ اخص الخاص ہے۔

اور علماء اصول کے یہاں جنس نام ہے اس کلی کا جو کثیرین مختلفین بالاغراض پر بولی جائے نہ کہ مختلفین بالحقائق پر جیسا کہ اہل منطق کا مذہب ہے، اسی طرح نوع ان کے نزدیک وہ کلی ہے جو کثیرین مختلفین بالاغراض پر بولی جائے متفقین بالحقائق پر نہیں جیسا کہ اہل منطق کی رائے ہے، پس علمائے اصول اغراض سے بحث کرتے ہیں حقائق سے بحث نہیں کرتے پس ممکن ہے کہ کوئی منطقیوں کے نزدیک نوع ہو مگر فقہاء کے نزدیک وہ جنس ہو جیسے مصنف کی بیان کردہ مثالوں سے ظاہر ہوتا ہے۔

کانسان ورجل وزید۔ جیسے انسان مرد زید، انسان خاص جنس کی مثال ہے کیونکہ انسان ایسے کثیر الافراد پر بولا جاتا ہے جن کی اغراض مختلف ہوتی ہیں اس لئے کہ انسان کے تحت مرد اور عورت ہیں مرد کی تخلیق سے غرض یہ ہے کہ وہ نبی، امام، شاہد فی الحدود والقصاص ہو، جمعہ اور عیدین کا قائم کرنے والا ہو وغیرہ، اور عورت کی پیدائش سے غرض یہ ہے کہ وہ مرد کے لئے فراش کا کام دے، بچہ پیدا کرے، گھریلو ضروریات کی تدبیریں کرے وغیرہ مصنف نے دوسری مثال رجل کی دی ہے، رجل خاص النوع کی مثال ہے، اس لئے کہ وہ ایسے کثیرین پر محمول ہوتا ہے جن کی اغراض ایک ہیں اس لئے کہ افراد رجال غرض میں سب متفق ہوتے ہیں اور زید خاص العین کی مثال ہے کیونکہ ایک متعین شخص ہے جو شرکت کا احتمال نہیں رکھتا ہاں متعدد وضع اگر ہوں تو زید مختلف آدمیوں کا نام

ہوسکتا ہے۔

بیان لغات

اَلْعَیْنُ متعین اور خاص کہتے ہیں اَعْوَبَ عَنِ الْحَقِّ بِعَیْنِہٖ خاص طور پر اپنے حق کا مظاہرہ کیا، خاص العین بمعنی خاص الخاص جو خاص کی قسموں میں سب سے زیادہ خاص اور منفرد ہو۔ ضِمْنٌ کسی چیز کے اندر کا حصہ، اندرون۔ اَلْوَتِیْرَۃُ طریقہ، نہج، طرز، ڈھنگ۔ اَلْبَحْثُ عَنْ شَیْءٍ (ف) تفتیش اور تحقیق کرنا۔ اَلْاَغْرَاضُ (و) اَلْغَرَضُ مقصد، نشانہ۔ حَقَائِقُ (و) حَقِیْقَۃٌ کسی چیز کی اصل شئی کا منتہیٰ، جس چیز کی حمایت ضروری اور واجب ہو اسے بھی حقیقت کہتے ہیں حِمَایَۃُ الْحَقِیْقَۃِ ایسی چیز کی حفاظت جس کا دفاع ضروری تھا خَلْقَۃٌ پیدا کرنا، عدم سے وجود میں لانا (ن) اقامۃ الشئی کسی چیز کو قائم و دائم رکھنا، نافذ کرنا۔ اَعْیَادٌ جمع عید، اس دن کو کہتے ہیں جس میں کسی بڑی شخصیت یا اہمیت کے حامل دن کی یاد منائی جائے، عید کو عید اس لئے کہتے ہیں کہ وہ ہر سال لوٹ کر آتی ہے، عید کی جمع قانونًا اعواد آتی ہے لیکن عُوْدٌ بمعنی لکڑی کی جمع سے امتیاز کرنے کے لئے اعیاد آتی ہے، بار بار آنے والے مرض یا لوٹتے رہنے والے غم کو بھی عید کہتے ہیں، اَلْجُمُعَۃُ جمعہ کا دن اسے الیوم الجامع بھی کہتے ہیں مستفرشۃٌ جسے فرش بنادیا جائے اِتْیَانٌ بالولد، لڑکا لانا یعنی بچہ جننا۔ مُدَبَّرَۃٌ، تَدْبِیْرٌ سے معنی کسی بات میں غور و فکر کرنا، نتیجہ کے سلسلہ میں سوچنا اور اس کا نظم و نسق کرنا، باقاعدگی اور سلیقہ مندی سے انجام دینا۔ حَوَائِجُ جمع (و) حَاجَۃٌ ضرورت، سوال حوائج البیت، گھر کی ضروریات، گھریلو کام کاج، گویا انسانی زندگی گھریلو ضروریات کی باز پرس کرنے والے ہے، اس میں ذمہ دارانہ کردار مرد کے حق میں جاتا ہے، البتہ نظم و نسق اور انجام دہی کے فرائض عورت کے حیاتی واجبات میں داخل ہیں

تشریح عبارت

تقسیم للخاص: مصنف علیہ الرحمہ نے خاص کی تعریف کے بعد اسکی قسموں کے بیان کا آغاز فرمایا، شارح علیہ الرحمہ فرماتے ہیں ماتن کی عبارت وھو اما ان یکون میں ھُو ضمیر مرفوع منفصل کا مرجع خصوص ہے خصوص اسی خاص کے اندر پایا گیا جس کی تعریف میں ماتن نے واما الخاص فکل لفظ عبارت استعمال کی تھی ھو ضمیر خاص کے اندر پائے جانے والے خصوص کی طرف لوٹے گی۔ خصوص جس کا معنی منفرد اور تن تنہا ہونا ہے تین قسموں میں بٹا ہوا ہے (۱) خصوص الجنس (۲) خصوص النوع (۳) خصوص العین۔ انھیں خاص الجنس، خاص الفرد بھی کہتے ہیں، خصوص الجنس خاص کی وہ قسم کہلاتی ہے جو ہو تو جنس مگر اس کی جنس خاص ہو یعنی جب معنی کا تجسس کیا جائے تو جنس کا معنی ایک ہو معنی کی اکائی اور انفرادیت ہی کی وجہ سے اس کو خصوص الجنس یا خصوص جنسی کہتے ہیں چونکہ جنس کا معنی ایک ہوتا ہے یعنی وہ لفظ جسے ہم جنس کہہ رہے ہیں ایک ہی مدلول کی نشان دہی کرتا ہے، اس کا مدلول و مفہوم تو ایک ہوتا ہے اگر اس تنہا مفہوم اور اکہرے مدلول کے خارج میں بہت سارے افراد پائے جائیں یعنی یہ تنہا مفہوم اور اکیلا مدلول خارج میں پائے جانے والے کئی کئی افراد پر صادق آجائے تو اس کے خاص ہونے میں کوئی فرق نہیں آئے گا اس لئے کہ وہ جنسی لفظ جس تنہا

مدلول اور اکیلے مفہوم پر دلالت کرتا ہے وہ وضع کیا ہوا ایک معین و معلوم معنی ہے، لہذا خاص ہونے میں کوئی رکاوٹ نہیں رہ جاتی لیکن تنہا مدلول پر دلالت کرنے والے لفظ یعنی ایک معین و معلوم معنی کے لئے وضع کئے گئے لفظ کے خارج میں اور مصداق اور افراد پائے جاتے ہیں، اس لئے اس کو مطلق خاص نہیں کہیں گے بلکہ اضافی خاص کہیں گے چنانچہ جنسی معنی کا حامل لفظ ایک تنہا معنی بتلانے کی وجہ سے اضافی نظر سے خصوص الجنس کہلائے گا، اسی کو خاص الجنس خاص جنسی اور تخصیص الجنس بھی کہتے ہیں، خصوص النوع خاص کی وہ قسم کہلاتی ہے جو ہوتی تو نوع ہے مگر اس کی نوع خاص ہوتی ہے یعنی جب معنی کا تجسس اور تفحص کیا جائے تو نوع کا معنی ایک ہو معنی کی اکائی اور انفرادیت ہی کی وجہ سے اس کو خصوص النوع یا خصوص نوعی کہتے ہیں، چونکہ نوع کا معنی ایک ہوتا ہے یعنی وہ لفظ جسے ہم نوع کہہ رہے ہیں وہ ایک ہی مدلول کی نشاندہی کرتا ہے، اس کا مدلول و مفہوم تو ایک ہوتا ہے اگر اس تنہا مفہوم اور اکہرے مدلول کے خارج میں بہت سارے افراد پائے جائیں یعنی یہ تنہا مفہوم اور اکیلا مدلول خارج میں پائے جانے والے کئی کئی افراد پر صادق آجائے تو اس کے خاص ہونے میں کوئی فرق نہیں آئے گا اسلئے کہ وہ نوعی لفظ جس تنہا مدلول اور اکیلے مفہوم پر دلالت کرتا ہے وہ وضع کیا ہوا ایک معین و معلوم معنی ہے، لہذا خاص ہونے میں کوئی رکاوٹ نہیں رہ جاتی، لیکن تنہا مدلول پر دلالت کرنے والے لفظ یعنی ایک معین و معلوم معنی کے لئے وضع کئے گئے لفظ کے خارج میں اور مصداق و افراد پائے جاتے ہیں اس لئے اس کو مطلق خاص نہیں کہیں گے۔ چنانچہ نوعی معنی کا حامل لفظ ایک تنہا معنی بتلانے کی وجہ سے اضافی نظر سے خصوص النوع کہلائے گا، اس کو خاص النوع خاص نوعی اور تخصیص النوع اور خاص بالنوع بھی کہتے ہیں، خصوص العین خاص کی وہ قسم کہلاتی ہے جو شخصی حیثیت سے متعین ہو یعنی اس کے اندر خصوص الجنس اور خصوص النوع سے زیادہ تواں خصوص ظاہر ہو رہا ہو، یہ شخصی خصوص اس قدر اکہرا ہو کہ اس کے اندر کسی کی شرکت کا وہم بھی ممتنع اور محال ہو ایسے ممتاز خصوص کے حامل لفظ کو خصوص العین کہتے ہیں، اسی کو خاص العین، خاص عینی، تخصیص العین، تخصیص الفرد، خاص بالعین خاص بالفرد بھی کہتے ہیں، اس کو اخص الخاص کہا جاتا ہے یعنی خصوص کی ایک نمایاں توانائی کا ہمثال حامل لفظ، جو اور خاصوں سے فائق اور ان میں قدم باز ہو۔

والجنس الخ شارح علام اصولی علماء اور منطقیوں کے اصطلاحی اختلاف کو واضح کیا چاہتے ہیں فرماتے ہیں جنس اور نوع کی تعریف میں دونوں کی رائیں الگ الگ ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ دونوں کے مقصد الگ الگ ہیں، اصولی علماء اغراض اور مقاصد سے بحث کرتے ہیں جبکہ منطقی حقیقتوں سے بحث کرتے ہیں، اصولی علماء کے جنس" وہ کلی مفہوم ہے جو الگ الگ غرض و مقصد رکھنے والے بہت سارے افراد کے لئے استعمال کیا جائے،، نوع" وہ کلی مفہوم ہے جو ایک جیسی غرض اور ایک ہی طرح کے مقصد رکھنے والے بہت سارے افراد کے لئے استعمال کیا جائے،، منطقیوں کے ہاں جنس وہ کلی کہلاتی ہے جو ایسے

کثیر افراد کے لئے بولی جائے جن کی حقیقتیں الگ الگ ہوں، اور نوع وہ کلی کہلاتی ہے جو ایسے بہت سارے افراد کے لئے استعمال کی جائے جن کی حقیقتیں ایک ہوں"۔

فربّ نوع الخ منطقی حقیقت سے اور اصولی غرض و مقصد سے بحث کرتے ہیں اس لئے بسا ممکن ہے کہ کوئی مفہوم غرض اور مقصد کے لحاظ سے مختلف بہت سارے افراد پر صادق آنے کی وجہ سے اصولیوں کے ہاں جنس ہوگا، اگر غرض اور مقصد میں مختلف بہت سارے افراد حقیقت میں متفق ملے یعنی ان کی حقیقتیں ایک ہوتیں تو یہی مفہوم منطقیوں کے ہاں نوع معلوم ہوگا، بعض مفہوم اصولی حضرات کے نزدیک جنس ہونگے جب کہ یہی بعض مفہوم منطقیوں کے ہاں نوع کہے جائیں گے، ٹھیک اسی طرح عکس بھی ہوگا یعنی بعض مفہوم و معنی منطقیوں کی اصطلاح میں نوع کہلائے گا اور بعض مفہوم و معنی اصولیوں کے مصطلحات میں جنس کا نام پائے گا، ماتن آگے جو مثالیں بیان کریں گے ان سے یہ بات خوب اور خوب ظاہر ہوجائے گی۔

فالانسان نظیر الخاص الخ مثلاً انسان خاص الجنس کی مثال ہے، انسان خاص اس لئے ہے کہ لفظ انسان جس معنی کو واضح کرتا ہے وہ ایک ہے، انسان کا معنی حیوان ناطق ہے اور حیوان ناطق ایک معنی ہے جو معلوم ہے اور یہ لفظ انسان کا معنی ہے مگر انسان ایک کلی مفہوم و معنی رکھتا ہے یہ ایسے کثیر افراد کے لئے بولا جاتا ہے جن کی غرضیں مختلف ہیں، لہذا یہ یقیناً اضافی تناظر میں خاص الجنس ہوا، انسان مختلف غرض رکھنے والے بہت سارے افراد پر اس لئے بولا جاتا ہے کہ اس کے مفہوم میں مرد اور عورت دونوں شامل ہیں، اس کا مصداق دونوں ہیں، مرد کے بہت سارے افراد ہیں اور عورت کے بھی بہت سارے افراد ہیں اور مرد اور عورت دونوں کے اغراض الگ الگ ہیں مثلاً مرد کو پیدا کرنے کی غرض یہ ہے کہ وہ نبوت کا بار اٹھائے یعنی نبی ہو، امام ہو، اور سزاؤں نیز جرائم کے بدلوں میں گواہی دے یعنی گواہ ہو اور عیدالفطر اور عیدالاضحی کی نمازوں کو قائم کرنے والا ہو اور نکاح کرنے والا ہو الی غیر ذلک اور عورت کو نیست سے ہست کرنے کی غرض یہ ہے کہ وہ مرد کے لئے فرش بنے اس کے نیچے رہ کر تسلی سکون اور حفاظت وقار کا سبب ثابت ہو، بچے جنے گھریلو ضروریات کے انتظامات سنبھالے اس کے علاوہ مہر کا مطالبہ کرنے والی ہو الی غیر ذلک، معلوم ہوا مرد و عورت کی آفرینش کے مقاصد اور ان سے وابستہ غرضیں جدا جدا ہیں، یہ دونوں جس لفظ کے احاطے میں ہیں وہ انسان ہے تو لامحالہ انسان جنس ہوگا مگر ایک معنی حیوان ناطق کی نشاندہی کرنے کی وجہ سے خاص ہو کر اضافی خاص کے معیار سے خاص الجنس کہلائے گا اور صرف مرد خاص النوع کی مثال ہے، مرد کا معنی ایک ہے جو معلوم ہے یعنی آدم علیہ السلام کی اولاد کا مذکر طبقہ جو بچپنے کی حدود سے نکل کر بڑوں کی حد میں پہونچ گیا ہو، لیکن مرد کا لفظ ایسے بہتیرے افراد زید عمرو بکر پر صادق آتا ہے جو اپنی غرضوں میں ایک اور متفق ہیں، مرد ایک معلوم معنی رکھنے کے باعث خاص ٹھیرا لیکن اس کے بہت سارے متفق الاغراض افراد پائے گئے اس لئے اس کے اندر نوع کا وصف پایا گیا چنانچہ اسے بھی اضافی خاص کہا جائے گا، یعنی خاص النوع زید خاص العین ہے، زید خاص ہے ایک ذات پر دلالت کا پتہ

دیتا ہے جس کے اندر زیدیت پائی جاتی ہے، زیدیت ایک شخصی اور عینی وصف ہے، یعنی زیدیت ایسا وصف ومعنی ہے جو قطعی ذاتی اور حتمی طور پر فرد زید ہے جس میں کسی اور وصف ومعنی کی شرکت کی بالکل گنجائش نہیں، ایسا نہیں کہ زید کی زیدیت میں بکر کی بکریت شریک ہو سکے، چونکہ زید معین معنی پر دلالت کرتا ہے، جس میں کسی شرکت کا احتمال نہیں اس لئے اسے خاص العین کہتے ہیں۔

اِلَّا بِتَعَدُّدِ الْاَوْضَاعِ الخ شارح ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں۔ سوال ہوگا، بکر کا لڑکا تھا اس کا نام زید رکھا گیا، فضل کا لڑکا تھا اس کا نام بھی زید رکھا گیا، دونوں کے اندر جو مادہ پایا گیا وہ زیدیت ہے، زیدیت ایسا معنی ہے کہ چاہے زید بن بکر ہو یا زید بن فضل دونوں میں شریک ہوجائے گا، یعنی زید بن بکر کی زیدیت میں زید بن فضل کی زیدیت شریک ہوجائے گی اسی طرح زید بن فضل کی زیدیت میں زید بن بکر کی زیدیت گھس جائے گی کیونکہ دونوں کی زیدیتیں ایک جیسی ہیں، آپ بتا چکے کہ زید خاص العین؛ ہے شرکت کا احتمال نہیں رکھتا کیونکہ زیدیت ایسا معنی ہے جو عینی تشخص کی وجہ سے شرکت برداشت نہیں کرے گی حالانکہ یہاں شرکت پائی گئی، فاضل جون پوری نے جواب دیا کہ زید جسے ہم نے خاص العین بتلانے کے بعد کہا کہ اس کے اندر شرکت کا احتمال جاتا رہا وہ اس صورت میں تھا جب زید صرف ایک متعین شخص کا نام ہو نہ کہ دو ہوں اگر دو آدمیوں کے نام زید رکھدیئے جائیں یعنی زید الگ الگ دو وصفوں کے ذریعہ دو علیحدہ علیحدہ افراد کا نام رکھ دیا جائے تو اندریں صورت ایک زید میں دوسرے زید کی شرکت پائی جائے گی، مطلب ہوا ہم اس طرح کی شرکت ماننے سے انحراف نہیں کرسکتے۔

وَلَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ تَعْرِيْفِ الْخَاصِّ وَتَقْسِيْمِهٖ شَرَعَ فِيْ بَيَانِ حُكْمِهٖ فَقَالَ وَحُكْمُهٗ اَنْ يَّتَنَاوَلَ الْمَخْصُوْصَ قَطْعًا اَيْ اَثَرُهُ الْمُتَرَتِّبُ عَلَيْهِ اَنْ يَّتَنَاوَلَ الْمَخْصُوْصَ الَّذِيْ هُوَ مَدْلُوْلُهٗ قَطْعًا بِحَيْثُ يَقْطَعُ اِحْتِمَالَ الْغَيْرِ فَاِذَا قُلْنَا زَيْدٌ عَالِمٌ فَزَيْدٌ خَاصٌّ لَا يَحْتَمِلُ غَيْرَهٗ اِحْتِمَالًا نَاشِيًا عَنْ دَلِيْلٍ وَعَالِمٌ اَيْضًا خَاصٌّ لَمْ يَحْتَمِلْ غَيْرَهٗ كَذٰلِكَ فَكُلٌّ وَاحِدٌ مِّنَ الْكَلِمَتَيْنِ يَتَنَاوَلُ مَدْلُوْلَهٗ قَطْعًا فَثَبَتَتْ مِنْ مَّجْمُوْعِ الْكَلَامِ قَطْعِيَّةُ الْحُكْمِ بِعَالِمٍ عَلٰى زَيْدٍ بِهٰذِهِ الْوَاسِطَةِ وَلَا يَحْتَمِلُ الْبَيَانَ بِكَوْنِهٖ بَيِّنًا هٰذَا حُكْمٌ اٰخَرُ مُقَوٍّ لِلْحُكْمِ الْاَوَّلِ وَكَاَنَّهُمَا مُتَّحِدَانِ وَلٰكِنَّ الْاَوَّلَ لِبَيَانِ الْمَذْهَبِ وَالثَّانِيْ لِنَفْيِ قَوْلِ الْخَصْمِ وَلِتَمْهِيْدِ التَّعْرِيْفَاتِ الْاٰتِيَةِ اَيْ لَا يَحْتَمِلُ الْخَاصُّ بَيَانَ التَّفْسِيْرِ لِكَوْنِهٖ بَيِّنًا بِنَفْسِهٖ فَهُوَ مُقَابِلٌ لِلْمُجْمَلِ حَيْثُ يَحْتَاجُ اِلٰى بَيَانِ الْمُجْمَلِ وَتَفْسِيْرِهٖ وَاَمَّا بَيَانُ التَّقْرِيْرِ وَالتَّغْيِيْرِ فَيَحْتَمِلُهُ الْخَاصُّ لِاَنَّهٗ لَا يُنَافِي الْقَطْعِيَّةَ فَاِنَّ بَيَانَ التَّقْرِيْرِ يُزِيْلُ الْاِحْتِمَالَ النَّاشِيَ

بِلَا دَلِيْلٍ فَيَكُوْنُ مُحْكَمًا كَمَا يُقَالُ جَاءَنِيْ زَيْدٌ زَيْدٌ وَبَيَانُ التَّغْيِيْرِ يَحْتَمِلُهٗ كُلُّ كَلَامٍ قَطْعِيًّا كَانَ اَوْ ظَنِّيًّا كَمَا يُقَالُ اَنْتِ طَالِقٌ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ، وَهٰكَذَا بَيَانُ التَّبْدِيْلِ يَحْتَمِلُهُ الْخَاصُّ اَيْضًا۔

ترجمہ ولما فرغ المصنفؒ ا۔ مصنف جب خاص کی تعریف اور اس کی تقسیم سے فارغ ہوئے تو اس کے حکم کا بیان کرتے ہیں، فرمایا۔

وحکمہ ان یتناول المخصوص قطعًا الخ اور خاص کا حکم یہ ہے کہ وہ اپنے مخصوص کو قطعی طور پر شامل ہوتا ہے یعنی خاص کا وہ اثر جو اس پر مرتب ہوتا ہے کہ وہ اپنے مخصوص جو کہ اس کا مدلول ہے قطعی طور پر شامل ہوتا ہے اس طور پر کہ غیر کے احتمال کو منقطع کر دیتا ہے، چنانچہ ہم نے زیدٌ عالمٌ کہا تو اس میں زید اس طرح پر خاص ہے کہ غیر کا ایسا احتمال نہیں رکھتا لہذا دو کلمے اپنے معانی کو قطعی طور پر شامل ہیں پس مجموعہ کلام " زیدٌ عالمٌ " سے زید پر عالم کا قطعی حکم اس طریقہ سے ثابت ہو گیا۔

ولا یحتمل البیان لکونہ بینا بنفسہ الخ ا۔ دوسرا یہ کہ وہ بذات خود واضح ہوتا ہے کسی طرح کی وضاحت کا احتمال نہیں رکھتا، یہ حکم ثانی ہے پہلے حکم کو تقویت دیتا ہے۔ گویا یہ دونوں ایک ہی حکم ہیں البتہ فرق اتنا ہے کہ اول حکم بیان مذہب کے لئے اور دوسرا مقابل کے قول کے رد کے لئے ہے اور آنے والی تفریعات کی تمہید ہے، یعنی خاص بیان تفسیر کا احتمال نہیں رکھتا اس لئے کہ وہ بین بنفسہ ہوتا ہے لہذا وہ مجمل کا مقابل ہے اس لئے کہ وہ مجمل کے بیان اور اس کی تفسیر کا محتاج ہوتا ہے اور بہرحال بیان تقریر و تغییر تو خاص اس کا احتمال رکھتا ہے اس لئے کہ یہ قطعیت کے منافی نہیں ہے، کیونکہ بیان تقریر بلا دلیل احتمال کو زائل کرتا ہے پس وہ محکم ہو جاتا ہے جیسے کہا جاتا ہے جاءنی زیدٌ زیدٌ، اس مثال میں دوسرا زید بیان تقریر ہے جس نے حکم سے زید کے علاوہ کی نفی کر دی اس لئے زید کی مجیئت محکم ہو گئی۔ اور بیان تغییر کا احتمال ہر کلام رکھتا ہے قطعی ہو یا ظنی جیسے کہا جاتا ہے انت طالق ان دخلت الدار، اسی طرح خاص بیان تبدیل کا احتمال رکھتا ہے۔

بیان لغات تَنَاوُلٌ لینا۔ قَطْعًا دو معنی ہیں ۱۔ علی الاطلاق دوسرے کے احتمال کا انکار کرنا، کسی استثناء کے بغیر غیر کے احتمال کی نفی ۲۔ غیر کے احتمال کی اس اعتبار سے نفی کرنا کہ وہ احتمال دلیل کی روشنی میں پیدا ہوا تھا، قطعًا کا دوسرا مفہوم پہلے سے عام ہے، یہاں قطعًا کا عام معنی تسلیم کیا جائے گا، اسی بنا پر ہم کہیں گے کہ قرینہ واضح ہوئے بغیر مجاز کا احتمال ایسا احتمال نہیں ہے جو دلیل کی رہبری میں پیدا ہوا ہو، پس مذکورشان کا مجازی احتمال قطعیت کو داغدار نہیں کر سکے گا۔ نَشَأَ (ف) نُشُوْءً (ک) نَشْأً وَ نُشُوْءًا وَ نَشَاءَةً وَ نَشَاءَةً پیدا ہونا۔ ناشی پیدا ہونے والا ناشیا کے بعد مُعْرَبًا لائے اور یوں کہتے نَاشِيًا مُعْرَبًا عَنْ دَلِيْلٍ دلیل کی روشنی میں پیدا ہونے والا، تثبت

ثَبَتَ (ن) ثَبَاتًا وثُبُوتًا ثابت ومؤکد ہونا، پختہ ومستحکم ہونا مُتَّحِدَان، اِتِّحَادُ الشَّيْئَيْنِ دو چیزوں کا ایک ہونا، تقریر، ثابت کرنا، تغییر بدل دینا - التَّبْدِيلُ مُنتَهِيْ یا مرتفع و زائل کرنا بیان تبدیل کو نسخ بھی کہتے ہیں۔

تشریح عبارات

ای اثرہ المترتب علیه الخ شارح نے بتلایا کہ کسی چیز پر اس کا مرتب ہونے والا اثر حکم کہلاتا ہے، مطلب ہوا کسی چیز کے ذریعہ ثابت ہونے والا اثر اس کا حکم کہلائے گا، کسی چیز پر مرتب ہونے والا اثر، یا کسی چیز کے ذریعہ ثابت ہونے والا اثر، کا مطلب یہ ہے کہ وہ اثر اسی چیز پر استوار اور اسی کے کندھوں پر کھڑا ہو، اثر کا تصور اس چیز کے بغیر نہ ہوسکے اصولی علماء کی اصطلاح میں شارع کے خطاب کو حکم کہتے ہیں یا یوں کہہ لیجئے کہ حکم اصولیوں کے ہاں شارع کے خطاب کے معنی میں ہے، خطاب کہتے ہیں متکلم اپنا کلام دوسروں کی طرف موڑ دے، متکلم دوسروں کی طرف موڑے ہوئے کلام کے ذریعہ وجوب وحرمت وغیرہ بتلائے گا، یہ وجوب یا حرمت خطاب یا دوسرے لفظوں میں دوسروں کی طرف موڑے ہوئے کلام کا اثر ہے خطاب حکم کے معنی میں ہے۔ معلوم ہوا کسی چیز پر استوار اور قائم ہونے والا اثر اس کا حکم کہلاتا ہے، مثال سے سمجھئے اللہ تعالی ارشاد فرماتے ہیں لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّنْ قَوْمٍ کوئی برادری دوسری برادری کا مضحکہ نہ اڑائے یہ اللہ کا خطاب ہے جسے ہم حکم کہتے ہیں، اس میں مضحکہ اڑانا ممنوع بتلایا گیا۔ مضحکہ کی ممانعت ایک حکم ہے یہ حکم لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّنْ قَوْمٍ کا اثر ہے اس اثر کی عمارت لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّنْ قَوْمٍ پر قائم ہے جو شارع کا خطاب ہے اسی خطاب کو ہم حکم کہتے ہیں، معلوم ہوا کسی چیز پر قائم و استوار اثر کا نام حکم ہے، اب شارح کو سمجھتے چلیے، فرماتے ہیں خاص کے حکم کا مطلب یہ ہوا کہ خاص کے کندھے پر استوار اور قائم اثر یہ ہے کہ جو کلام خاص ہے وہ اپنے مخصوص یعنی اپنے معنی کو قطعی بنا دیتا ہے، واضح انداز میں سمجھئے، کلام خاص کا اثر یہ ہے کہ وہ خاص کے ذریعہ ثابت ہونے والے معنی و مدلول کو جسے مخصوص کہتے ہیں اس شان سے قطعی اور یقینی بنا دیتا ہے کہ اس میں خاص کے معنی اور مدلول کو یعنی مخصوص کے علاوہ کسی اور فرد کی شرکت کا احتمال ختم ہوجاتا ہے، مثلاً اگر ہم کہیں، زید عالم ہے" یہاں زید ایک کلمہ ہے، یہ کلمہ خاص ہے خاص کے اندر بلا دلیل کسی اور فرد کی شرکت کا احتمال نہیں ہوتا، ہاں خاص میں کسی اور فرد کی شرکت کا احتمال دلیل کی روشنی میں سامنے آئے تو شرکت ممکن ہوگی، زید کی طرح عالم بھی خاص کلمہ ہے اس میں بھی دلیل کے بغیر کسی اور فرد کی شرکت کا احتمال نہیں ہے، معلوم ہوا زید اور عالم دونوں کلمے اپنے مدلول یعنی مفہوم کو قطعی اور یقینی نظر سے قبول کر چکے ہیں، لہذا، زید عالم ہے" کلام کے مجموعہ سے زید کے لئے عالم ہونے کے حکم کا قطعی ہونا مضبوط اور پختہ ہوجائے گا، واضح ہوچلا کہ خاص کا حکم یہ ہے کہ وہ اپنے مخصوص یعنی معنی اور مفہوم کو خوب خوب قطعی اور یقینی بنا دیتا ہے۔

ولا یحتمل البیان الخ خاص تفسیری بیان قبول کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا، ماتن اس عبارت سے بتارہے ہیں کہ خاص معلوم واضح اور روشن معنی کے لئے وضع کیا جاتا ہے جو قطعی ہوتا ہے اس میں بلا دلیل غیر کی شرکت یا شمول کا تصور نہیں ہوتا اس لئے خاص اصطلاحی بیان اور وضاحت کا محتاج نہیں رہے گا۔ اصطلاحی بیان، بیان تفسیری ہے وہ اسے قبول نہیں کرسکتا۔

ھذا الحکم آخر الخ شارح فرماتے ہیں، خاص کے اندر بیان قبول کرنے کا احتمال نہ ہونا دوسرا حکم ہے، پہلا حکم تھا خاص اپنے مفہوم کو قطعی بنالیتا ہے، دوسرا حکم پہلے کی توانائی کا سبب ہے، گویا دونوں حکم باہم ایک ہیں وجہ یہ ہے کہ جو چیز اپنی مراد میں اتنی روشن اور کھلی ہوئی ہو کہ کسی وضاحت کا احتمال ہی نہ رکھے، یقین کیا جائے گا کہ اس کا مفہوم اور معنی بالکل قطعی اور یقینی ہوگا جو بھی اس شان کی چیز سے ثابت ہوجائے گا اس میں کسی اور طرح کی شرکت جو بلا دلیل ہو ناممکن ہوگی، خاص کے اپنے مخصوص یعنی مفہوم کو قطعی بالکل قطعی بنادینے کا معنی بھی یہی ہے۔

ولکن الاوّل الخ شارح اعتراض کا جواب دیا چاہتے ہیں، اعتراض ہوگا جب خاص کے دونوں حکم ۱ اپنے مخصوص ومفہوم کو قطعی ثابت کرنا اور ۲ واضح ہونے کی وجہ سے کسی وضاحت کی گنجائش نہ رکھنا، ایک جیسے حکم ہیں تو الگ الگ دو حکموں کی شکل میں بیان کرنے کی کیا ضرورت تھی، ایک ساتھ ہی بیان کرتے، شارح علام نے جواب دیا، دونوں حکم الگ الگ بیان کرنے کے محتاج تھے ضرورت ہی کی وجہ سے الگ الگ لائے گئے، چنانچہ پہلا حکم الگ لاکر احناف کا مذہب بیان کیا گیا کہ ہم احناف کے یہاں خاص کا حکم آخری درجے کا قطعی کا ہونا ہے جو بلا دلیل شرکت کا امکان نہ رکھتا ہو، کیونکہ خاص کے اندر لفظ کو اسی لئے وضع کیا گیا تھا کہ جب اسے استعمال کیا فوراً اپنا معنی واضح کردے جس کی امتیازی شان یہ ہو کہ بے دلیل پیدا شدہ امکان کے ذریعہ اپنے مفہوم میں دو دوسرے مفہوم کی شرکت برداشت نہ کرے، ہمارے عراقی مشائخ قاضی امام ابوزید، فخر الاسلام، شمس الائمہ اور ان اکابرین کے نقش قدم پر چلنے والے بالا مذہب ومسلک کے حامی ہیں۔ اور خاص اپنے مفہوم کو قطعی نہیں کرپاتا اس کی وجہ بتاتے ہیں کہ خاص کا معنی مانا کہ واضح اور روشن ہوتے ہیں مگر واضح معنی کے اندر مجازی ہونے کا احتمال پایا جائے گا، اس کی کیا دلیل ہے کہ خاص کا واضح معنی اپنے اسی معنی میں قطعی اور حتمی طور پر مراد لیا جائے گا جو وضاحت سے سمجھ میں آرہا ہے بسا ممکن ہے خاص کا واضح معنی جو لفظ سے سمجھ میں آرہا ہے مجاز قبول کرنے کا احتمال رکھے، اس کی صورت یہ ہوگی کہ خاص سے اس کا واضح معنی مراد نہ ہو بلکہ اس سے مجازی معنی مراد ہو، یہ سمرقندی مشائخ اور شافعی لوگوں کا مذہب تھا، اور دوسرا حکم الگ لاکر احناف کے مخالف کے قول کی تردید کی گئی، احناف کے مخالف شافعی کہتے ہیں خاص بیان اور وضاحت کا احتمال وامکان رکھتا ہے، مصنف نے یہ کہہ کر کہ "خاص خود بہ خود روشن اور واضح ہونے کی وجہ سے وضاحت قبول کرنے کی گنجائش نہیں رکھتا" دو مفید اور ضروری باتیں واضح کرتے گئے، ایک تو وہی کہ مخالف کا کہا ہوا باطل ومردود ہے، دوسری بات یہ واضح کرتے گئے کہ آگے چل کر میں

خاص کے بیان قبول نہ کرنے کے سلسلے میں تین فروعی باتوں کو ذکر کروں گا۔ لا یحتمل البیان لکونہ بیّنًا مذکورہ بالا فروعی باتیں لانے کے لئے راستہ ہموار کرے گا۔

ای لایحتمل الخاص بیان التفسیر الخ ماتن کی عبارت لایحتمل البیان میں البیان کا الف لام مضاف الیہ التفسیر کے بدلے لایا گیا، مطلب ہوا کہ ماتن نے البیان سے بیان تغیر اور اسی انداز کے دوسرے بیان مراد لئے ہیں، شارح فرمارہے ہیں خاص بذات خود روشن ہوتا ہے اس کی مراد ظاہر و عیاں ہوتی ہے خاص کی مراد ظاہر کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی، اس تفصیل کی روشنی میں خاص مجمل کا مدمقابل ثابت ہوا، وجہ یہ ہے کہ مجمل اپنی مراد کے ظاہر ہونے اجمال وابہام کرنے والے کی وضاحت اور تفسیر کا محتاج رہتا ہے، یعنی مجمل کی مراد واضح نہ ہو تو اسے واضح کرنے کو بیان تفسیر کہتے ہیں، ثابت ہو چلا مجمل بیان تفسیر کا محتاج ہوتا ہے، کیونکہ اس کی مراد واضح نہیں ہوتی بس جو مجمل کا مقابل ہے وہ اسی وقت اس کا مقابل و معارض کہلا سکے گا جب اس کی مراد واضح ہو اور وہ بیان تفسیر کا احتیاج نہ رکھتا ہو معلوم ہے کہ خاص مجمل کا مقابل و معارض ہے لہذا خاص بیان تفسیر کا احتمال وامکان نہیں رکھے گا کیونکہ اس کی مراد خود واضح ہے۔

وَاَمَّا بیان التقریر:- شارح یہاں سے دوسرے بیانوں دوسرے لفظوں میں وضاحتوں کی تفصیل پیش کر رہے ہیں جنھیں خاص قبول کر لیتا ہے ان میں ایک بیان، تقریر ہے دوسرا بیان تغیر ہے تیسرا بیان تبدیل ہے، خاص کے اندر احتمال وامکان اور گنجائش پائی جائے گی کہ وہ مذکور تینوں میں سے کسی ایک بیان یعنی وضاحت کو قبول کرلے، جس کلمہ یا کلام کا معنی ظاہر ہو مگر اس میں مجاز یا خصوص کا بھی احتمال ہو اس کی تاکید اس طرح سے کی جائے کہ مجاز یا خصوص، کوئی بھی احتمال باقی نہ رہ جائے اسی تاکید کرنے کو بیان تقریر کہتے ہیں، جس کے ذریعہ لفظ کے ظاہری معنی میں تغیر آجائے اسے بیان تغیر کہا جائے گا، تقریر ہو یا تغیر خاص کے اندر دونوں قسم کے بیان جاری ہونے کا امکان پایا جاتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ مذکورہ دونوں بیان خاص کے قطعی ہونے کے مخالف نہیں ہیں، اس لئے خاص کے اندر ان کے احتمال سے کوئی کوتاہی نمودار نہیں ہوگی، بیان تقریر کی خوبی تو یہ ہے کہ وہ بلادلیل کے محروم احتمال کو ختم کرکے مفہوم میں اور تاکید و پختگی پیدا کر دیتا ہے، لہذا بیان تقریر گویا خاص کو استحکام و توانائی دینے والا ہوا مثلاً کہا جائے جاءنی زید میرے پاس زید آیا یہ خاص کلام ہے اس سے زید کا آنا معلوم ہوا اور یہ کلام یعنی زید آیا قطعی واضح ہے کسی قسم کے بیان اور وضاحت کی احتیاج نہیں رکھتا، لیکن اسی کو اگر یوں کہیں جاء فی زید زید میرے پاس زید آیا زید، اس سے معلوم ہوا زید کے قطعی آنے کی خبر بہت پختہ اور مستحکم تھی زید ہی آیا، دوسرا زید پہلے زید کی تاکید اور اس میں استحکام پیدا کرتا ہے، یہ تاکید خاص کی تقویت بخشتی ہے اور بیان تغیر کی حالت یہ ہے کہ ہر طرح کے کلام میں احتمال پایا جائے گا کہ

وہ بیان تغیر کو قبول کرلے، کلام چاہے قطعی ہو چاہے ظنی ہو، اس کی وجہ یہ ہے کہ لفظ کے ظاہر ہونے والے معنی میں جس سے بھی تغیر آجائے اسی کو بیان تغیر کہتے ہیں یہ تغیر ہر طرح کے کلام میں رونما ہوگا، ہر قسم کا کلام امکان و احتمال رکھے گا کہ اس میں تغیر کیا جانا بعید نہیں مثلاً کہا جائے انتِ طالق تمھیں طلاق ہے یہ کلام خاص ہے اس کا حکم قطعی ہے ہر حال میں طلاق پڑے گی لیکن متکلم کوئی بیان دے جو خاص سے ظاہر ہونے والے قطعی معنی اور مفہوم کو متغیر کردے اور بدل ڈالے تو کرسکتا ہے مثلاً یوں کہے۔ انتِ طالق ان دخلت الدار اگر تم گھر میں گئیں تو تمھیں طلاق ہے" تمھیں طلاق ہے" قطعی اور یقینی بات کو ان اگر تم گھر میں گئیں پر معلق کرکے بدل دیا، یعنی جو طلاق "تمھیں طلاق ہے" سے تنجیزاً یعنی فوراً پڑجاتی اس میں تغیر ہوگیا، اب وہ فوراً نہیں پڑے گی بلکہ میاں کی محترمہ گھر میں داخل ہوں گی تب پڑے گی، بیان تبدیل کا اصطلاحی نام نسخ ہے، امام فخر الاسلام علی بن محمد نے فرمایا، لغوی لحاظ سے تبدیل نسخ کا ترجمہ ہے جیسے اللہ رب العزت کا فرمان وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ۔ اور اسی مناسبت سے نسخ کا نام تبدیل رکھا گیا، تبدیل کا معنی ہے ایک چیز زوال پذیر ہوکر منتہی ہوجائے اور دوسری چیز اس کی جگہ لے لے۔

اس تفصیل کی روشنی میں خاص تبدیل والے بیان یعنی بیان نسخ کا احتمال رکھے گا، ب ممکن ہے خاص کے ذریعہ سمجھ میں آنے والا مفہوم و معنی جو قطعی و یقینی ہے اس میں تغیر کئے بغیر روک دیا جائے اور اس کی جگہ دوسرا مفہوم و معنی متعین کردیا جائے، جیسے اسلام کے اوائلی سالوں میں کافروں سے قتال و جہاد ترک رکھا گیا مگر جب اسلام اپنے قدموں پر کھڑا ہوگیا تو قتال و جہاد اور جنگ و ضرب کا حکم دیا گیا، قتال و جنگ کا ترک منسوخ ہوکر قتال و جنگ کرنے کا حکم دیا گیا۔

فَلَا يَجُوْزُ اِلْحَاقُ التَّعْدِيْلِ بِاَمْرِ الرُّكُوْعِ وَالسُّجُوْدِ عَلٰى سَبِيْلِ الْفَرْضِ شُرُوْعٌ فِيْ تَفْرِيْعَاتٍ مُخْتَلَفٌ فِيْهَا بَيْنَنَا وَبَيْنَ الشَّافِعِيِّ رح عَلٰى مَا ذُكِرَ مِنْ حُكْمِ الْخَاصِّ يَعْنِيْ اِذَا كَانَ الْخَاصُّ لَا يَحْتَمِلُ الْبَيَانَ لِكَوْنِهٖ بَيِّنًا بِنَفْسِهٖ لَا يَجُوْزُ اِلْحَاقُ تَعْدِيْلِ الْاَرْكَانِ وَهُوَ الطَّمَانِيْنَةُ فِي الرُّكُوْعِ وَالسُّجُوْدِ وَالْقَوْمَةِ بَعْدَ الرُّكُوْعِ وَالْجَلْسَةِ بَيْنَ السَّجْدَتَيْنِ بِاَمْرِ الرُّكُوْعِ وَالسُّجُوْدِ وَهُوَ قَوْلُهٗ تَعَ وَارْكَعُوْا وَاسْجُدُوْا عَلٰى سَبِيْلِ الْفَرْضِ كَمَا اَلْحَقَهٗ بِهٖ اَبُوْيُوْسُفَ وَالشَّافِعِيُّ رح وَبَيَانُهٗ اَنَّ الشَّافِعِيَّ رح يَقُوْلُ تَعْدِيْلُ الْاَرْكَانِ فِي الرُّكُوْعِ وَالسُّجُوْدِ فَرْضٌ لِحَدِيْثِ اَعْرَابِيٍّ خَفَّفَ فِي الصَّلٰوةِ، فَقَالَ لَهٗ قُمْ فَصَلِّ فَاِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ، هٰكَذَا قَالَهٗ ثَلٰثًا وَنَحْنُ نَقُوْلُ اِنَّ قَوْلَهٗ تَعَالٰى وَارْكَعُوْا وَاسْجُدُوْا خَاصٌّ وُضِعَ لِمَعْنًى مَعْلُوْمٍ لِاَنَّ الرُّكُوْعَ هُوَ الْاِنْحِنَاءُ عَنِ الْقِيَامِ، وَالسُّجُوْدُ هُوَ وَضْعُ الْجَبْهَةِ عَلَى الْاَرْضِ،

وَالخَاصُّ لَا يَحْتَمِلُ الْبَيَانَ حَتّٰى يَقُوْلُ اَنَّ الْحَدِيْثَ لَحِقَ بَيَانًا لِلنَّصِّ الْمُطْلَقِ فَلَا يَكُوْنُ اِلَّا نَسْخًا وَهُوَ لَا يَجُوْزُ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ فَيَنْبَغِيْ اَنْ تُرَاعِيَ مَنْزِلَةَ كُلٍّ مِّنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ فَمَا ثَبَتَ بِالْكِتَابِ يَكُوْنُ فَرْضًا لِاَنَّهٗ قَطْعِيٌّ وَمَا ثَبَتَ بِالسُّنَّةِ يَكُوْنُ وَاجِبًا لِاَنَّهٗ ظَنِّيٌّ ۔

ترجمہ فلا یجوز الحاق التعدیل بامر الرکوع والسجود علی سبیل الفرض الخ پس رکوع اور سجود کے امر کے ساتھ تعدیل ارکان کو شامل کرنا بطور فرض جائز نہیں خاص کے حکم پر،

مصنف ہمارے اور امام شافعیؒ کے درمیان مختلف فیہ چند تفریعات شروع کر رہے ہیں یعنی جب کہ خاص بین بنفسہ ہونے کی وجہ سے بیان کا احتمال نہیں رکھتا تو تعدیل ارکان کو لاحق کرنا جائز نہیں ہے اور یہ رکوع اور سجود کے درمیان قومہ میں رکوع کے بعد اور دونوں سجدوں کے درمیان جلسہ میں اطمینان کا ہونا علی سبیل الفرض رکوع سجود کے امر کے تحت وہ اللہ تعالیٰ کا قول۔ وارکعوا واسجدوا۔ ہے جیسا کہ امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ نے اس کو لاحق کیا ہے۔ اس کا بیان یہ ہے کہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں رکوع وسجود میں تعدیل ارکان فرض ہے اس اعرابی کی حدیث کی بنا پر جس نے تخفیف کی تھی تو حضورؐ نے فرمایا! اٹھ کھڑا ہو نماز پڑھ تونے نماز نہیں پڑھی، حضورؐ نے تین مرتبہ اس طرح فرمایا۔ اور ہم جواب دیتے ہیں کہ بے شک اللہ تعالیٰ کا قول وارکعوا واسجدوا۔ میں خاص ہے معنی عموم کے لئے وضع کیا گیا ہے اس لئے کہ رکوع قیام سے جھکنے کا نام ہے اور سجود زمین پر پیشانی رکھنے کو کہتے ہیں۔

اور خاص بیان کا احتمال نہیں رکھتا تاکہ کہا جائے کہ مطلق نفس حدیث مطلق نفس کے لئے بیان واقع ہوئی ہے اگر بیان مان لیتے ہیں تو حدیث ناسخ ہو جائے گی، حالانکہ نسخ خبر واحد سے جائز نہیں، پس مناسب ہے کہ کتاب وسنت میں سے ہر ایک کے مرتبہ کی رعایت کی جائے پس جو حکم کتاب سے ثابت ہو وہ فرض ہے کیونکہ کتاب قطعی ہے اور جو سنت سے ثابت ہو وہ واجب ہوتا ہے اس لئے کہ وہ ظنی ہے

بیان لغات الحقہ الحاقا بکذا ملا دینا، پیوستہ کر دینا۔ بولتے ہیں اَلْحَقْتُ الضَّرَرَ بِعَدُوِّیْ میں نے اپنے دشمن سے نقصان پیوستہ کر دیا، یعنی اسے نقصان پہنچایا تَعْدِیْلُ الشَّیْءِ درست حالت پر انجام دینا، مرادی معنی سکون اور اطمینان سے کرنا طُمَانِیْنَۃ اطمینان وسکون، قرار واستقرار یعنی توازن وٹھیراؤ برقرار رکھنا۔ اَلْقَوْمَۃُ مصدر اسم مَرَّۃ۔ رکوع کے بعد سیدھا کھڑا ہونا، انسان کے قد کو بھی قومہ کہتے ہیں، کیونکہ وہ بھی سیدھا ہوتا ہے، قَامَ یَقُوْمُ قَوْمًا وَقَوْمَۃً کھڑا ہونا، قیام کرنا۔ اَمْرٌ حکم، فرمان، چیز۔ خَفَّفَ تَخْفِیْفًا ہلکا کرنا۔ مرادی معنی تیزی کرنا، جلدی کرنا۔ اَعْرَابِیٌّ بدوی، عرب کا دیہاتی جمع اَعْرَاب، عرب دیہات کے رہنے والے، اَلْاِنْحِنَاءُ جھکنا، وَضْعُ شَیْءٍ عَلٰی کَذَا رکھنا اَلْجَبْهَۃُ پیشانی جمع جِبَاہٌ وَجَبَهَات رَاعٰی یُرَاعِیْ اَلْمُرَاعَاۃ

اَمْوا حفاظت کرنا. تحفظ دینا. نتیجہ وانجام پر نظر رکھنا یَنْبَغِیْ لائق وموزوں ہونا، مرادی معنی ضروری ہونا۔

تشریح عبارات

لایجوز الخ خاص کا حکم بتلایا گیا تھا کہ خود بخود واضح اور روشن ہونے کی وجہ سے اس کا محتاج نہیں رہتا کہ اس کی وضاحت کی جائے، لیکن مخالف کا کہنا تھا کہ خاص وضاحت اور بیان قبول کرنے کی اس لئے گنجائش رکھتا ہے کہ اس میں مجاز کا امکان پایا جاتا ہے، اسی ضابطے کی ماتن چند فرعیں بیان کر رہے ہیں ان میں ہمارا اور شوافع کا مسلک الگ الگ ہے، ہم احناف کہتے ہیں اللہ رب العزت نے فرمایا وارکعوا واسجدوا تم رکوع اور سجدہ کرو یہاں مطلقاً رکوع اور سجدہ کا حکم دیا گیا، رکوع اور سجدہ خاص ہیں ان کے معانی کھلے ہوئے ہیں لہذا احناف کے یہاں فقط رکوع اور سجدہ کرنے سے فرض پورا ہوجائے گا، اس کی وضاحت اور بیان میں یہ کہنا کہ رکوع اور سجدہ میں اطمینان لانا فرض ہے جائز نہیں ہوگا. مثلاً رکوع کے بعد کھڑے ہونے اور دونوں سجدوں کے درمیان بیٹھنے میں اطمینان وسکون کو فرض کہنا روا نہیں ہوگا، مگر احناف میں امام ابو یوسف اور ہمارے مخالف امام شافعیؒ نے نماز کے رکنوں میں اطمینان اور سکون لانا فرض بتلایا ہے، تفصیل یوں پیش کی جاتی ہے، شافعیؒ فرماتے ہیں ایک حدیث بدوی صحابی سے مروی ہے جس کی روشنی میں رکوع اور سجدے میں اطمینان وسکون فرض قرار دیا گیا، ابو ہریرہؓ سے نقل کیا گیا ایک صاحب مسجد میں آئے اس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مسجد کے ایک گوشے میں تشریف فرما تھے، ان صاحب نے نماز ادا کیا، بعد ازاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو سلام عرض کیا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا وعلیک السلام، آپ واپس جائیے، نماز پھر سے ادا کیجئے اس لئے کہ آپ نے نماز پڑھی ہی نہیں وہ صاحب واپس مڑے نماز پڑھنے کے بعد حاضر خدمت ہوئے سلام عرض کیا آپ نے وعلیک السلام کے بعد فرمایا آپ واپس ہوجئے دوبارہ نماز ادا کیجئے کیونکہ آپ نے نماز ادا ہی کہاں کی، ان صاحب نے دوسری مرتبہ یا تیسری مرتبہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا، اللہ کے رسول آپ مجھے بتلا دیجئے (میں نماز کیسے ادا کروں، اس موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا حدیث کے الفاظ یہ ہیں اذا قمت الی الصلوٰۃ فاسبغ الوضوء ثم استقبل القبلۃ فکبر ثم اقرأ ماتیسر معك من القرآن ثم ارکع حتی تطمئن راکعًا ثم ارفع حتی تستوی قائمًا ثم اسجد حتی تطمئن ساجدا ثم ارفع حتی تطمئن جالسًا ثم اسجد حتی تطمئن ساجدا ثم ارفع حتی تستوی قائمًا افعل ذلك فی صلاتك کلھا۔ جب تم نماز پڑھنے چلو تو اچھی طرح وضو کرو، اس کے بعد قبلہ کی طرف رخ کرلو، بعد ازاں تکبیر (اللہ اکبر) کہو (جب نماز میں داخل ہوچکے) تو قرآن سے جتنا آسان ہو پڑھ لو، پھر رکوع میں چلے جاؤ، رکوع خوب اطمینان وسکون سے کرو، پھر کھڑے ہو قطعی سیدھے کھڑے ہوجاؤ اس کے

بعد سجدے میں جاؤ اور مکمل اطمینان وسکون کا سجدہ کرو، پھر سر اٹھاؤ اور اطمینان سے بیٹھ جاؤ، بعد ازاں دوسرا سجدہ کرو، یہ سجدہ بھی اطمینان وسکون سے ادا کرو، پھر سر اٹھاؤ اور اچھی طرح سیدھے سیدھے کھڑے ہو جاؤ، اپنی پوری نماز میں ایسا ہی کرو۔ شافعیؒ فرماتے ہیں آنے والے بدوی صاحب نے جلدی جلدی نماز ادا کی جس کے نتیجے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہدایت فرمایا کہ! اپنی تمام نماز سکون واطمینان سے ادا کرو۔ مذکور حدیث ہماری رہبری کرتی ہے کہ ہم رکوع اور سجدے میں تعدیل واطمینان فرض تسلیم کریں، اور رکوع کے بعد کھڑا ہونا، نیز دونوں سجدوں کے درمیان بیٹھنا رکن ہیں، لہذا ان میں بھی تعدیل واطمینان فرض ٹھیرایا جائے گا، وجہ یہ ہوئی کہ مذکور بدوی نے نماز کے ارکان میں تعدیل واطمینان کا لحاظ نہیں رکھا، اطمینان نہ پائے جانے پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز فوت ہونے کا حکم صادر فرمایا، معلوم ہوا تعدیل واطمینان فرض ہیں۔

مگر حضرات احناف فرماتے ہیں، مذکور حدیث سے استدلال درست نہیں، وجہ یہ ہوئی کہ اللہ رب العزت کا فرمان واركعوا واسجدوا رکوع اور سجدہ کرو خاص ہیں، جو بھی ان جملوں کو سنیگا یقیناً آگاہ ہو جائے گا کہ ان کے معنی متعارف ہیں انھی متعارف معنوں کا فائدہ دینے کے لئے ان کی وضع اور تعیین عمل میں آئی ہے، رکوع کا معنی قیام کی حالت ترک کرکے جھک جانا، اور سجدہ کا معنی زمین پر پیشانی رکھنا، دونوں معنی سننے والے کو معلوم ہیں، خاص کا تعارف یہی ہے کہ اس کا معنی معلوم ہوتا ہے، خاص کا معنی معلوم ہونے کی وجہ سے اس میں بیان اور وضاحت کی ضرورت نہیں پڑتی، بیان اور وضاحت وہاں کی جاتی ہے جہاں معنی واضح اور معلوم نہ ہو، اللہ رب العزت کا فرمان کہ تم رکوع اور سجدہ کرو مطلق نص ہیں اور بدوی کی حدیث خبر واحد ہے، چونکہ خاص وضاحت کا محتاج نہیں ہوتا اس لئے اگر کہا جائے کہ اللہ رب العزت کی مطلق عبارت واركعوا وسجدوا کیلئے یہ حدیث بیان اور وضاحت کا کام دے گی اس سے معلوم اور واضح ہو جائے گا کہ رکوع اور سجدہ میں کیا کیفیت ہونی چاہئے، تو ہم کہیں گے مذکور حدیث اللہ رب العزت کی مطلق عبارت کا نسخ وخاتمہ کر رہی ہے اور حدیث بالا خبر واحد ہے جب کہ خبر واحد سے مطلق نص کا نسخ درست نہیں ہے وجہ یہ ہے کہ جب آپ قرآنی نص واركعوا واسجدوا میں تعدیل واطمینان فرض مانیں گے تو رکوع اور سجدہ جو اطمینان کی قید سے آزاد تھے اب مقید ہو جائیں گے، لہذا قرآن کے نص کے اطلاق کا نسخ خبر واحد سے ثابت ہوگا اور خبر واحد سے نسخ جائز نہیں ہوتا اس لئے احناف قرآن شریف اور حدیث پاک کے مرتبہ ومقام پر نظر رکھنا ضروری قرار دیتے ہیں، دونوں کے مرتبوں کا پاس ولحاظ تب متصور ہوگا جب مانا جائے کہ جو قطعی ہو اس سے ثابت ہونے والا حکم فرض ہو اور جو ظنی ہو اس سے ثابت ہونے والا حکم واجب ہو، یہاں احناف نے یہی کیا کتاب اللہ قطعی تھی اس سے ثابت ہونے والے حکم کو فرض مانا اور حدیث ظنی تھی اس سے ثابت ہونے والے حکم کو واجب تسلیم کیا، اس طرح مطلق یعنی صرف اور صرف رکوع وسجدہ فرض بتلائے گئے اور ان میں تعدیل واطمینان

واجب مانے گئے۔

وَبَطَلَ شَرْطُ الْوِلَاءِ وَالتَّرْتِيْبِ وَالتَّسْمِيَةِ وَالنِّيَّةِ فِيْ آيَةِ الْوُضُوْءِ هٰذَا تَفْرِيْعٌ ثَانٍ عَلَيْهِ وَعَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ فَلَا يَجُوْزُ يَعْنِيْ إِذَا كَانَ الْخَاصُّ لَا يَحْتَمِلُ الْبَيَانَ فَبَطَلَ شَرْطُ الْوِلَاءِ كَمَا شَرَطَهٗ مَالِكٌ وَشَرْطُ التَّرْتِيْبِ وَالنِّيَّةِ كَمَا شَرَطَهُمَا الشَّافِعِيُّ وَشَرْطُ التَّسْمِيَةِ كَمَا شَرَطَهٗ أَصْحَابُ الظَّوَاهِرِ فِيْ آيَةِ الْوُضُوْءِ وَهُوَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ اَلْآيَةَ وَبَيَانُ ذٰلِكَ أَنَّ مَالِكًا يَقُوْلُ إِنَّ الْوِلَاءَ فَرْضٌ فِي الْوُضُوْءِ وَهُوَ أَنْ يَغْسِلَ أَعْضَاءَهٗ فِي الْوُضُوْءِ مُتَتَابِعًا مُتَوَالِيًا بِحَيْثُ لَمْ يَجِفَّ الْعُضْوُ الْأَوَّلُ لِمُوَاظَبَةِ النَّبِيِّ وَأَصْحَابُ الظَّوَاهِرِ يَقُوْلُوْنَ إِنَّ التَّسْمِيَةَ فَرْضٌ فِي الْوُضُوْءِ لِقَوْلِهٖ لَا وُضُوْءَ لِمَنْ لَمْ يُسَمِّ وَالشَّافِعِيُّ يَقُوْلُ إِنَّ التَّرْتِيْبَ وَالنِّيَّةَ فِي الْوُضُوْءِ فَرْضٌ لِقَوْلِهٖ لَا يَقْبَلُ اللّٰهُ صَلٰوةَ امْرِءٍ حَتّٰى يَضَعَ الطَّهُوْرَ فِيْ مَوَاضِعِهٖ فَيَغْسِلَ وَجْهَهٗ ثُمَّ يَدَيْهِ اَلْحَدِيْثَ وَلِقَوْلِهٖ إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَالْوُضُوْءُ أَيْضًا عَمَلٌ فَلَا يَصِحُّ بِدُوْنِ النِّيَّةِ وَنَحْنُ نَقُوْلُ إِنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى أَمَرَنَا فِي الْوُضُوْءِ بِالْغَسْلِ وَالْمَسْحِ وَهُمَا خَاصَّانِ وُضِعَا لِمَعْنًى مَعْلُوْمٍ وَهُوَ الْإِسَالَةُ وَالْإِصَابَةُ فَاشْتِرَاطُ هٰذِهِ الْأَشْيَاءِ كَمَا شَرَطَهَا الْمُخَالِفُوْنَ لَا يَكُوْنُ بَيَانًا لِلْخَاصِّ لِكَوْنِهٖ بَيِّنًا بِنَفْسِهٖ فَلَا يَكُوْنُ إِلَّا نَسْخًا وَهُوَ لَا يَصِحُّ بِأَخْبَارِ الْآحَادِ غَايَتُهٗ أَنْ تُرَاعٰى مَنْزِلَةُ كُلِّ وَاحِدٍ مِّنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ فَمَا ثَبَتَ بِالْكِتَابِ يَكُوْنُ فَرْضًا وَمَا ثَبَتَ بِالسُّنَّةِ يَنْبَغِيْ أَنْ يَّكُوْنَ وَاجِبًا كَمَا فِي الصَّلٰوةِ لٰكِنْ لَا وَاجِبَ فِي الْوُضُوْءِ بِالْإِجْمَاعِ لِأَنَّ الْوَاجِبَ كَالْفَرْضِ فِيْ حَقِّ الْعَمَلِ وَهُوَ لَا يَلِيْقُ إِلَّا بِالْعِبَادَاتِ الْمَقْصُوْدَةِ فَنَزَلْنَا عَنِ الْوُجُوْبِ إِلَى السُّنِّيَّةِ وَقُلْنَا بِسُنِّيَّةِ هٰذِهِ الْأَشْيَاءِ فِي الْوُضُوْءِ۔

ترجمہ: وبطل شرط الولاء والترتیب والتسمیۃ فی آیۃ الوضوء:۔ اور وضوء کی آیت میں ترتیب تسمیہ اور نیت کی شرط باطل ہے، یہ دوسری تفریع ہے اور فلا یجوز پر عطف ہے، جب کہ خاص کا بیان احتمال نہیں رکھتا اور ولاء (پے در پے اعضاء وضو کو دھونا) کی شرط باطل ہے جیسا کہ امام مالکؒ نے اس کی شرط کی ہے اور ترتیب اور نیت کی شرط جیسا کہ امام شافعیؒ نے کی ہے، باطل ہے اور تسمیہ بسم

اللہ الرحمٰن الرحیم پڑھنا) کی شرط بھی باطل ہے جیسا کہ اصحاب ظواہر نے وضوء کی آیت میں لگائی ہے، باطل ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کا قول فاغسلوا وجوہکم (پس تم اپنے چہروں کو دھوؤ) ہے۔

وبیان ذالک ان مالکاؒ یقول:۔ اور اس کا بیان اس طرح پر ہے کہ امام مالکؒ فرماتے ہیں ولاء وضو میں فرض ہے اور ولاء یہ ہے کہ اعضاء وضو کو پے درپے دھوئے اس طور پر کہ اول عضو خشک نہ ہونے پائے اور دوسرا دھولے کیونکہ حضورؐ نے پابندی فرمائی ہے۔

واصحاب الظواہر یقولون الخ۔ اور اصحاب ظواہر کہتے ہیں کہ تسمیہ وضو میں ضروری ہے حضورؐ کے اس قول کی بناء پر "لا وضوء لمن لم یسم" جس نے بسم اللہ نہ پڑھی اس کا وضو نہیں ہوتا۔

والشافعی ؒ یقول الخ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ترتیب اور نیت وضو میں فرض ہے حضورؐ کے اس قول کی وجہ سے کہ لایقبل اللہ صلوٰۃ امرء حتی یضع الطہور فی مواضعہ فیغسل وجہہ ثم یدیہ الحدیث، اللہ تعالیٰ کسی شخص کی نماز قبول نہیں فرماتے یہاں تک کہ طہارت کو اپنی جگہ پر ادا کرے پس اپنے چہرے کو دھوئے پھر اپنے دونوں ہاتھوں کو الخ حدیث۔

اور دوسری حدیث انما الاعمال بالنیات ہے کہ عمل کا دارومدار نیت پر ہے اور وضو بھی ایک عمل ہے پس نیت کے بغیر صحیح نہ ہوگا۔

ونحن نقول ان اللہ تعالیٰ الخ اور ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ہم کو وضو میں دو چیزوں کا حکم دیا ہے غسل اور مسح اور یہ دونوں خاص ہیں یعنی معلوم کے لئے وضع کئے گئے ہیں غسل کے پانی کا پہونچانا یا پانی کا بہانا اور مسح کے معنی تر ہاتھ کا پھیرنا تو ان شرطوں کا لگانا جیسا کہ مخالفین نے شرط لگائی ہے خاص کے لئے بیان تو ہوگا نہیں کیونکہ وہ بین بنفسہ ہوتا ہے لہٰذا نسخ ہوگا، اور نسخ خبر واحد کے ذریعہ جائز نہیں ہے

غایتہ ان تراعی منزلۃ کل واحد الخ زیادہ سے زیادہ کتاب اللہ وسنت رسول اللہؐ میں سے دونوں کے مرتبہ کے مطابق رعایت کی جائے گی پس جو حکم کہ کتاب سے ثابت ہو وہ تو فرض ہے اور جو حکم سنت سے ثابت ہو، مناسب یہ ہے کہ وہ واجب ہو جیسا کہ نماز میں لیکن وضو میں بالاتفاق کوئی واجب ہی نہیں، فرض ہے یا سنن ومستحبات ہیں، کیونکہ عمل کے معاملے میں واجب فرض ہی کے درجہ میں ہوتا ہے اور یہ عبادات مقصودہ ہی میں مناسب ہے، لہٰذا ہم وجوب کے درجہ سے سنت کے درجہ میں اتر آئے اور ان چیزوں تسمیہ، ترتیب، نیت وغیرہ کو وضو میں مسنون مان لیا۔

بیان لغات:۔ وِلَاءٌ لگاتار کرنا۔ وَالیٰ وِلَاءً وَمُوَالَاۃً الشَّیْئَ پے درپے کرنا، ایک کے بعد ایک کرنا، الگ الگ کرنا، ترتیب، چیز کو اپنے درجے اور مقام پر رکھنا، اَلتَّسْمِیَۃُ، اللہ کا نام لینا، مراد بسم اللہ الرحمٰن الرحیم پڑھنا، نِیَّۃٌ۔ نَوَی الشَّیْئَ یَنْوِیْہِ نَوَاۃً وَنِیَّۃً وَنِیَۃً، کسی چیز کا قصد وارادہ کرنا۔ تَتَابَعَ مُتَتَابِعًا ایک دوسرے کے بعد آنا، یَجِفُّ جَفَّ (ض)، جَفَافًا وجُفُوْفًا خشک ہونا، سوکھنا، اَلطُّہُوْرُ جس سے پاکی حاصل کی جائے۔

طَهُرَ (ن) طَهُرَ (ک) طُهْراً وَطُهُوْراً وَطَهَارَةً پاک ہونا، صفت فاعلی طاہر جمع اَطْهَارٌ وَ طَهْرٌ۔ اَسَالَ اِسَالَةً وَسَيَّلَ تَسْيِيْلاً اَلْمَاءَ پانی بہانا، مَسَحَ (ف) مَسْحاً اَلشَّئَ پونچھنا مسح کا مرادی معنی تر ہاتھ پھیرنا۔ نَزَلَ عَنْ كَذَا۔ اپنا حق چھوڑ دینا۔

تشریح عبارات:- هذا۔ ماتن نے خاص کا دوسرا حکم بتلاتے ہوئے فرمایا تھا کہ اس میں تفسیری بیان کا احتمال وامکان نہیں ہے، خاص کے بالا حکم سے منسلک یہاں دوسری فرع بیان کر رہے ہیں، وَبَطَلَ میں واو عاطفہ ہے بَطَلَ فعل فاعل اور ظرف لغو سے مل کر معطوف، پہلا جملہ فَلَا يَجُوْزُ معطوف علیہ اس کی وضاحت یہ ہے، اللہ رب العزت فرماتے ہیں يٰاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَاَيْدِيَكُمْ اِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ وَاَرْجُلَكُمْ اِلَى الْكَعْبَيْنِ الخ اے ایمان والو جب تم نماز پڑھنے کے لئے تیار ہو تو اپنے چہرے دھوؤ اور اپنے ہاتھوں کو کہنیوں سمیت دھوؤ اور اپنے سروں کا مسح کرو اور اپنے دونوں پاؤں ٹخنوں تک دھولو، آیت کریمہ میں اللہ رب العزت نے دو حکم بیان فرمائے ہیں غسل دھونا اور مسح کرنا، دھونا اور مسح کرنا خاص ہیں، خاص تفسیری بیان کو قبول نہیں کرتا، لہذا وضوء میں دھونے اور مسح کرنے میں کسی نوعیت کی شرط لازم کرنا اور یہ کہنا کہ شرط آیت یعنی مطلق نص کا تفسیری بیان ہے درست نہیں ہے امام مالکؒ امام شافعیؒ اور ظاہریوں نے بالا آیت میں کچھ شرطوں کو لازم کیا ہے، ان کی بیان کردہ تمام شرطیں باطل وبیکار ہیں، امام مالک فرماتے ہیں وضو میں جسم کے وضو والے حصوں کو لگاتار دھونا فرض ہے کہتے ہیں ہماری دلیل وہ حدیثیں ہیں جن میں صاف ملتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم پابندی اور ہمیشگی کے ساتھ اعضاء کو لگاتار دھوتے تھے، حدیث کے الفاظ ہیں، بخاری ومسلم میں عبد اللہ بن زید سے روایت ہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وضو یوں نقل کیا ہے حَكٰى وُضُوْءَ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُتَوَالِيًا۔ انھوں نے روایت کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وضوء میں لگاتار اعضاء دھوتے تھے، بخاری میں ابن عباس سے اسی جیسی ایک روایت نقل کی گئی ہے اور دار قطنی نے المسیّب بن واضح سے انھوں نے عبد اللہ بن عمر سے نقل کیا ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم توضأ مرّةً مرّةً وقال هذا وضوء من لا يقبل الله الصلوٰة الا به۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے الگ الگ وضو فرمایا اور کہا یہ اس کا وضو ہے کہ اس کے بغیر اللہ تعالیٰ نماز قبول نہیں کریں گے۔ مالک کہتے ہیں ان حدیثوں کی روشنی میں وضوء میں ولاء فرض قرار دیا جائے گا، ولاء فرض ہونے کی وجہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اسے ہمیشگی کے ساتھ برتنا ہے، کسی کام کو پابندی کے ساتھ اور ہمیشہ اسی وقت کیا جاتا ہے جب وہ فرض ہو، لہذا ہم وضوء میں ولاء فرض ٹھیرائیں گے ولاء اعضاء کو اس طرح دھونے کو کہتے ہیں کہ پہلا عضو سوکھنے نہ پائے، ظاہریہ فرقے کے لوگ کہتے ہیں

وضو میں بسم اللہ پڑھنا فرض ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے لَا وضوءَ لِمَن لم یُسَمِّ. اس شخص کا وضو ہی نہیں ہے جس نے وضو میں بسم اللہ الرحمن الرحیم نہیں پڑھا اس حدیث کی بنا پر ظاہریہ وضو میں بسم اللہ الخ پڑھنا شرط ٹھہراتے اور اسے فرض قرار دیتے ہیں، شافعی نے وضو میں ترتیب اور نیت دو چیزیں شرط بتائی ہیں، کہتے ہیں یہ دونوں وضو میں فرض ہیں۔ شافعی کہتے ہیں ہماری دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیثیں ہیں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں لایقبل اللہ صلوۃ امرء حتی یضع الطھور فی مواضعه فیغسل وجهه ثم یدیه الحدیث اللہ رب العزت آدمی کی نماز قبول نہیں فرمائیں گے تاآنکہ وہ پانی وضو کی جگہوں میں استعمال نہ کرے سو وہ چہرہ دھوئے پھر ہاتھوں کو دھوئے۔ یہاں فرمایا گیا چہرہ دھوئے پھر ہاتھوں کو دھوئے ثُمَّ حرف عطف ترتیب کے لئے آتا ہے، جو شعور دیتا ہے کہ اللہ رب العزت کے کلام یعنی وضو کے سلسلے میں مذکورہ بالا آیت میں جو نظم ونسق اور ترتیب بیان کی گئی ہے اسے فرض قرار دیا جائے یعنی پہلے چہرہ دھویا جائے بعدازاں کہنیوں سمیت ہاتھ دھوئے جائیں، پھر سر کا مسح کیا جائے اور آخر میں دونوں پیر دھوئے جائیں اس لئے ہم نے وضو میں اعضاء کو قرآنی ترتیب کے مطابق دھونا فرض قرار دیا، حدیث مذکور کے ہوتے ہوئے وضو میں ترتیب لامحالہ فرض ہوگی، دوسری حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اِنَّمَا الاعمال بالنیات عملوں کے صحیح ہونے کا دارومدار نیتوں پر ہے اگر نیت درست نکلی تو عمل یقیناً درست شمار ہوگا، اور بالفرض نیت میں فساد سرایت کر گیا تو عمل یقیناً درست نہ ہوں گے شافعی کہتے ہیں عملوں کے صحیح ہونے کا دارومدار نیتوں پر منحصر پایا گیا، نیت پائی جائے گی تو عمل بھی صحیح ہوگا اور نیت کے بغیر عمل صحیح نہ ہوگا، سب واقفیت رکھتے ہیں کہ وضو بھی تمام عملوں کی طرح ایک عمل ہے جو نیت کے بغیر صحیح نہ ہوگا اس لئے ہم نے وضو میں نیّت کو فرض باور کیا۔

احناف کی طرف سے تینوں کو جواب دیا گیا، شارح علام فاضل جون پوری فرماتے ہیں، ہم کہتے ہیں اللہ رب العزت نے آیت کریمہ یٰایھا الذین آمنوا اذا قمتم الی الصلوۃ الخ کے توسط سے وضو کے سلسلے میں دو باتوں کا حکم دیا ہے غسل (دھونے) اور مسح کرنے کا، یہ دونوں لفظ خاص ہیں خاص وہ ہے جو معلوم ومتعارف معنی کے لئے وضع ومتعین کیا گیا ہو، آیت میں غسل ومسح دونوں ایسے معنی کے لئے لائے گئے ہیں جو معلوم ہیں، سننے والا فوراً بھانپ لے گا کہ غسل کا معنی ہے پانی بہانا اور مسح کا معنی ہے تر ہاتھ پھیرنا، پانی بہانا اور تر ہاتھ پھیرنا دونوں مطلق ہیں، ان میں کسی قید وبند کا ذکر نہیں ہے، پانی بہانا اور تر ہاتھ پھیرنا قرآن کی قسم خاص سے ہے، خاص میں کسی وضاحتی اور تفسیری بیان کی ضرورت اس لئے نہیں ہوتی ہے کہ اس کا معنی خود ہی روشن اور کھلا ہوا ہوتا ہے، لہذا پانی بہانے اور تر ہاتھ پھیرنے میں آیت کے خاص کو واضح کرنے کی کوشش بیکار ہے، مذکورہ چاروں شرطیں کتاب اللہ کے خاص کو واضح کرنے کے بجائے باطل ہو جائیں گی۔ چاروں شرطیں یہ ولاء، لگاتار دھونا،

۲ وضو کے اعضا دھونے میں ترتیب باقی رکھنا ۳ وضو میں نیت کرنا ۴ اور اس میں بسم اللہ الخ پڑھنا، اللہ کی کتاب کے ساتھ غسل اور مسح کی کیفیت کو عیاں اور واضح نہیں کر سکیں گی، کیونکہ خاص بذات خود روشن اور واضح ہوتا ہے اس لئے شرطوں کے ذریعہ پیش کی گئی وضاحتیں خاص کے لئے تفسیری بیان نہیں بن سکتیں، جب معلوم ہو گیا کہ یہ شرطیں ۱ لگاتار دھونا ۲ ترتیب باقی رکھنا ۳ نیت کرنا ۴ اور بسم اللہ پڑھنا، کتاب اللہ کے خاص غسل و مسح کیلئے تفسیر بیان نہیں بن سکتیں، بلکہ خاص جس طرح مطلق تھے ان میں شرطوں کی قید و بند نہیں تھی، ٹھیک اسی طرح مطلق رہیں گے، اس کے بعد بھی اگر اصرار کیا گیا کہ غسل یعنی وضو کے اعضاء دھونے اور مسح کرنے میں یہ شرطیں جاری رہیں گی تو اس سے اللہ کی کتاب کے خاص غسل و مسح میں پایا جانے والا اطلاق اور بے قیدی جاتا رہے گا بلکہ غسل اور مسح، ولاء ترتیب، نیت اور تسمیہ کی قید سے مقید ہو کر اپنے اندر پایا جانے والا اطلاق کھو بیٹھیں گے اور مطلق باقی رہنے سے محروم ہو جائیں گے اور مطلق کا اطلاق ختم کرنا نسخ کرنا کہلائے گا، مطلب ہوا وضو کے حکم صرف دھونے اور مسح کرنے میں مقید و مطلق رہنے سے روک دیا گیا ہے اور اس شان سے مطلق کا اطلاق و بے قیدی ختم کرنا نسخ کہلاتا ہے خبر واحد کے ذریعہ نسخ کرنا درست نہیں ہوتا، ولاء ترتیب اور تسمیہ کے متعلق پیش کردہ حدیثیں خبر واحد ہیں، لہذا ان کے سہارے سے کتاب اللہ کے خاص کا نسخ کرنا یعنی اطلاق و بے قیدی ختم کرنا درست نہیں ہو سکے گا، واضح ہو چلا کہ وضو میں پیوست کی گئی ولاء ترتیب نیت اور تسمیہ تمام شرطیں باطل ہیں یعنی فرض تسلیم نہیں کی جائیں گی بلکہ وضوء کا خاص یعنی دھونا اور مسح کرنا بے شرط و قید مطلق رہیں گے، البتہ قرآنی حکم اور احادیث میں پائی جانے والی تفصیلوں کے سلسلے میں آخری اور آخری بات جو کہی جاسکے گی وہ یہی ہے کتاب اللہ یعنی قرآن اور سنت رسول اللہ یعنی حدیث دونوں کے مرتبہ و مقام کی حفاظت کی جائے گی۔ دونوں کے مرتبوں کا تحفظ اسی شکل میں ممکن ہو سکے گا کہ ان میں سے جو قطعی ہو اس سے ثابت ہونے والا حکم فرض تسلیم کیا جائے اور جو ظنی یعنی قطعی نہ ہو اس کا حکم واجب مانا جائے۔ اللہ رب العلمین کی کتاب قطعی ہے اور حدیث ظنی ہے لہذا اللہ کی کتاب سے جو حکم ظاہر ہو اسے باور کیا جائے اور حدیث سے جس حکم کی آگاہی ہوتی ہے اسے واجب مانا جائے اللہ کی کتاب سے دھونا اور مسح کرنا دو حکم معلوم ہوئے لہذا فقط انھی کو فرض کہا جائے گا اور سنت سے سامنے آنے والے احکام ولاء ترتیب نیت اور تسمیہ کو واجب گردانا جائے گا، رتبے کا استحقاق نظر میں رکھتے ہوئے ضروری ہوا جاتا ہے کہ لگاتار دھونے، وضوء کے اعضاء میں ترتیب و نسق باقی رکھنے، وضو میں نیت کرنے اور تسمیہ کو واجب قرار دیا جائے ٹھیک اسی طرح جیسے نماز کے متعلق حدیث سے معلوم شدہ حکم اطمینان کو واجب بتایا گیا تھا مگر مجبوری پیش یہ آئی کہ وضو میں واجب نہ پائے جانے پر اجماع و اتفاق ہو چکا ہے یعنی وضوء میں واجب پایا ہی نہیں جاتا نہ پائے جانے کا باعث یہ ہوا کہ عمل کے سلسلے میں واجب فرض کا درجہ رکھتا ہے جیسے فرض

حکم بجا لانے والے کو ثواب ملے گا اور چھوڑنے والے کو سزا ملے گی بالکل اسی طرح واجب حکم بجا لانے والے کو ثواب دیا جائے گا اور چھوڑنے والے کو سزا ملے گی واجب اس شان کا نکلا تو اس کے مناسب یہی ہوگا کہ وہ ان عبادتوں میں پایا جائے جو براہ راست اور بلا واسطہ عبادت ہیں براہ راست اور بلا واسطہ تسلیم نہ کی جانے والی عبادتوں میں پایا جانا واجب کے مناسب اور شایان شان نہیں ہوسکتا یہاں صورت حالات یہ ہے کہ واجب براہ راست اور بلا واسطہ یعنی مقصود عبادت نہیں ہے بلکہ وضو ایک ذریعہ اور واسطہ ہے یعنی مقصود عبادت نہیں بلکہ یہ مقصود عبادت نماز کے لئے ذریعہ ہے اسی لئے اسے نماز کی کنجی کہا جاتا ہے کون نہیں جانتا کہ کنجی قفل کھولنے اور بند کرنے کا ذریعہ ہوتی ہے، کنجی مقصود نہیں ہوتی، وضو مقصود عبادت نہیں تھا اس لئے ہم وضو کو واجب اعتراف کرنے سے دست بردار ہوگئے اور ہم نے اس میں سنت تسلیم کرنے پر آمادگی کا مظاہرہ کرتے ہوئے وضو میں مذکور ولا، ترتیب نیت اور تسمیہ چاروں شرطوں کے سنت ہونے کا فیصلہ لیا۔

وَالطَّهَارَةُ فِي آيَةِ الطَّوَافِ عَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ الْوِلَاءِ وَتَفْرِيعٌ ثَالِثٌ عَلَيْهِ أَيْ إِذَا كَانَ الْخَاصُّ بَيِّنًا بِنَفْسِهِ لَا يَحْتَمِلُ لِلْبَيَانِ فَبَطَلَ شَرْطُ الطَّهَارَةِ فِي آيَةِ الطَّوَافِ وَهِيَ قَوْلُهُ تَعَالَى وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ فَإِنَّ الشَّافِعِيَّ يَقُولُ إِنَّ طَوَافَ الْبَيْتِ لَا يَجُوزُ بِدُونِ الطَّهَارَةِ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلطَّوَافُ بِالْبَيْتِ صَلٰوةٌ وَقَوْلُهُ أَلَا لَا يَطُوفَنَّ بِالْبَيْتِ مُحْدِثٌ وَلَا عُرْيَانٌ وَنَحْنُ نَقُولُ إِنَّ الطَّوَافَ لَفْظٌ خَاصٌّ مَعْنَاهُ مَعْلُومٌ وَهُوَ الدَّوَرَانُ حَوْلَ الْكَعْبَةِ فَاشْتِرَاطُ الطَّهَارَةِ فِيهِ لَا يَكُونُ بَيَانًا لَهُ لِكَوْنِهِ بَيِّنًا بِنَفْسِهِ بَلْ يَكُونُ نَسْخًا وَهُوَ لَا يَجُوزُ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ غَايَتُهَا أَنْ تَكُونَ وَاجِبَةً يَنْقُصُ بِتَرْكِهَا الطَّوَافُ فَيُجْبَرُ بِالدَّمِ فِي طَوَافِ الزِّيَارَةِ وَبِالصَّدَقَةِ فِي غَيْرِهِ وَأَمَّا زِيَادَةُ كَوْنِهِ سَبْعَةَ أَشْوَاطٍ وَابْتِدَاؤُهُ مِنَ الْحَجَرِ الْأَسْوَدِ فَلَعَلَّهُ ثَبَتَ بِالْخَبَرِ الْمَشْهُورِ وَهِيَ جَائِزٌ بِالْاِتِّفَاقِ۔

ترجمہ والطهارة في آية الطواف الخ اور طواف والی آیت میں طہارت کی شرط بھی باطل ہے، یہ عبارت الولاء پر عطف ہے اور خاص پر تیسری تفریع ہے یعنی جب کہ خاص بین بنفسہ ہے اور بیان کا احتمال نہیں رکھتا تو طواف کی آیت میں طہارت کی شرط لگانا بھی باطل ہے اور آیت یہ ہے ـــ ولیطوفوا بالبیت العتیق، اور خانہ کعبہ کا طواف کرو۔

فان الشافعی رح یقول الخ امام شافعی رح فرماتے ہیں کہ بیت اللہ کا طواف کرنا طہارت کے بغیر جائز نہیں

ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا بیت اللہ کا طواف کرنا نماز ہے (نماز پڑھنا ہے) اسی طرح دوسرا قول یہ ہے کہ الا لا یطوفن بالبیت محدث ولا عریان - آگاہ ہوجاؤ بیت اللہ شریف کا طواف کوئی بلا وضو شخص یا برہنہ بدن والا ہرگز نہ کرے، اس حدیث میں تاکید ہے کہ طواف کے لئے طہارت ضروری ہے۔

ونحن نقول الخ :- اور ہم حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ طواف ایک ایسا لفظ ہے جو خاص ہے معنی اس کے معلوم ہیں وہ یہ ہے کہ کعبہ شریف کے چاروں طرف گھومنا تو اس میں طہارت کی شرط لگانا اس کا بیان نہیں ہوسکتا کیونکہ وہ بین بنفسہ ہے بلکہ نسخ ہوجائے گا اور وہ خبر واحد سے جائز نہیں ہے

غایتھا ان تکون واجبۃ الخ زیادہ سے زیادہ طہارت واجب ہوگی اس کو ترک کر دینے سے طواف میں نقص ہوجائے گا جس کی تلافی دم (قربانی) سے کرنی پڑے گی، طواف زیارت میں اور اس کے علاوہ دوسرے طوافوں میں تلافی صدقہ سے کرے گا۔

واما زیادۃ کونہ سبعۃ اشواط الخ اور بہرحال طواف میں سات شوط (چکر) کی شرط کی زیادتی اور اس کی ابتدا حجر اسود سے کرنے کی شرط تو شاید یہ دونوں خبر مشہور سے ثابت ہیں اور یہ بالاتفاق جائز ہے۔

بیان لغات عَتَقَ (ن)، عَتْقًا وعِتْقًا، عَتُقَ (ك) عَتَاقَۃً پرانا ہونا، العِتْقُ - پرانا پن کہنگی۔ العَتِیْقُ پرانا، البَیْتُ العَتِیْقُ، خانہ کعبہ، خانہ کعبہ کو پرانا گھر اس لئے کہتے ہیں کہ سب سے پہلے اسی کی تعمیر ہوئی تھی، طَافَ یَطُوْفُ طَوْفًا وَطَوَافًا وَطَوَفَانًا بالمَکَانِ وحَوْلَہٗ، چاروں طرف گھومنا، چکر لگانا۔ طَافَ بِالبِلَادِ ملک میں پھرنا، طَوَافٌ کسی چیز کے اردگرد چکر لگانا، خانہ کعبہ کے اردگرد گھومنے کو طواف کہتے ہیں۔ مُحْدِثٌ جس نے پیشاب یا خانہ کیا ہو، بولتے ہیں اَحْدَثَ الرَّجُلُ پاخانہ کیا اَلْحَدَثُ پاخانہ جمع اَحْدَاثٌ، عَرِیَ یَعْرٰی عُرْیَۃً وعُرْیًا، مِنْ ثِیَابِہٖ ننگا ہونا، مذکر کے لئے صفت فاعلی عَارٍ اور عُرْیَانٌ جمع عُرَاۃٌ بمعنی ننگا اور مونث کے لئے صفت فاعلی عَارِیَۃٌ وعُرْیَانَۃٌ جمع عَوَارٍ وَعَارِیَاتٌ بمعنی ننگی، جَبَرَ (ن) جُبُوْرًا وَجَبْرًا، وَانْجَبَرَ وَتَجَبَّرَ وَاجْتَبَرَ، ٹوٹی ہڈی کا درست ہونا، یہاں مرادی معنی کمی پوری کرنا، الدَّم خون، بولتے ہیں ھُوَ دَمٌ دُمُوْمٌ، وہ خون کی طرح سرخ ہے شوط، چکر، انتہا دور۔

تشریح عبارات عطف علی قولہ الولاء شارح علیہ الرحمہ ماتن کی عبارت میں نحوی امور کی وضاحت فرمارہے ہیں، کہتے ہیں الطہارۃ الولاء پر عطف ہوئی ہے یعنی الولاء معطوف علیہ، واؤ عاطفہ اور الطہارۃ معطوف ہے، الولاء معطوف علیہ اپنے معطوف الطہارۃ سے مل کر بطل کا فاعل ہوا، بَطَلَ فعل اپنے فاعل سے مل کر جملہ فعلیہ خبریہ ہوا۔

وتفریع ثالث الخ الطہارۃ فی آیۃ الوضوء کے دوسرے حکم کی تیسری فرع ہے، خاص کا حکم تھا کہ وہ بذات خود واضح اور روشن ہونے کی وجہ سے تفسیری بیان برداشت کرنے کا امکان نہیں رکھتا

تعدیل ارکان اور ولاء وغیرہ دو فرعیں بیان کرنے کے بعد خاص کے اسی حکم کی تیسری فرع ذکر کی گئی کہ طواف میں طہارت اور پاکی کی شرط نہیں لگائی جا سکتی ہے، طواف سے متعلق ایک آیت ہے، اللہ رب العزت فرماتے ہیں وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ اور تم پرانے گھر (کعبہ) کا طواف کرو، اس آیت میں صرف اور صرف یہ حکم دیا گیا ہے کہ تم بیت اللہ کے گرد چکر لگاؤ، طواف کرو، یہ نہیں کہا گیا کہ طواف کرتے ہوئے پاک رہنا بھی ضروری ہے، مگر شافعی کا کہنا ہے کہ آیت سے معلوم ہونے والا طواف پاکی کے بغیر جائز نہیں ہوگا، وجہ یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا الطواف بالبيت صلوٰة کعبہ کا طواف نماز ہے، حدیث میں طواف کو نماز کا درجہ دیا گیا ہے نماز میں طہارت و پاکی شرط ہے طہارت کے بغیر نماز جائز نہیں ہوگی، ٹھیک اسی اعتبار سے طواف میں طہارت شرط قرار پائے گی، طہارت کے بغیر طواف جائز نہیں ہوگا نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا الا لايطوفن بالبيت محدث وعريان سنو! پیشاب پاخانہ کرکے آنے والا اور ننگا اللہ کے گھر کا طواف نہ کریں، یہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حدث کی حالت میں طواف کرنے سے روک دیا، شافعی کہتے ہیں دونوں حدیثوں کی روشنی میں واضح ہوا کہ طہارت کے بغیر طواف جائز نہیں ہوگا اس لئے ہم نے طواف میں طہارت کو شرط ٹھیرایا، احناف فرماتے ہیں کہ طواف ایک لفظ ہے جو خاص ہے، اس کا معنی سننے والے کو معلوم ہے، اہل زبان جب بھی طواف سنے گا آگاہ ہوجائیگا کہ اس کا معنی چکر لگانا ہے، اور جب وليطوفوا بالبيت العتيق (پرانے گھر کا چکر لگاؤ) سنے گا تو یقین کریگا کہ بیت اللہ کے ارد گرد چکر لگانا مقصود و مراد ہے، مذکور خاص لفظ میں طہارت کا شائبہ اور وہم تک نہیں پایا جاتا، لہذا خاص یعنی طواف میں طہارت شرط ٹھیرانا خاص کا بیان اس لئے نہیں ہو سکتا کہ یہ بذات خود واضح اور ظاہر المعنی ہونے کے باعث تفسیری بیان قبول کرنے کا امکان نہیں رکھتا، تفسیری بیان کے امکان نہ رکھنے کے باوجود اصرار کیا جائے کہ طواف میں طہارت شرط ہے تو یہ خاص یعنی طواف بمعنی چکر لگانے کے اطلاق و بے قیدی کو سوخت کرنا ہوگا، کیونکہ طواف صرف چکر لگانے کو کہتے ہیں، اس چکر میں طہارت وغیرہ کی قید و بند نہیں ہے یہ چکر لگانا مطلق و بے قید ہے، کعبہ کے ارد گرد چکر لگانے میں یہ کہنا کہ طہارت ضروری ہے چکر اور طواف کے اطلاق کو ختم کرنا ہے، طواف کے اطلاق کو ختم کرنا نسخ ہے اور یہ نسخ مذکورہ بالا دو حدیثوں کو سامنے رکھ کر ظاہر کیا گیا، دونوں حدیثیں خبر واحد ہیں اور خبر واحد کے ذریعہ نسخ کرنا درست نہیں ہے، لہذا طواف میں طہارت و پاکیزگی کی شرط لگانا جائز نہ ہوگا بلکہ طہارت کی یہ شرط خود باطل ہوجائے گی، مذکورہ حدیثوں کے پیش نظر آخری بات یہی کہی جائے گی کہ طواف میں طہارت واجب ہے، اگر طہارت کے بغیر طواف کیا گیا تو طواف میں نقص و کمی آجائے گی اس کمی کو پورا کرنے کے لئے دیکھا جائے گا کہ طواف کس نوعیت کا ہے، اگر مکہ میں داخل ہونے کا طواف ہے جسے طواف قدوم کہتے ہیں، اگر طواف کرنے والا پیشاب پاخانہ کرنے یا ہوا چھوڑنے کے بعد وضو اور

طہارت حاصل کئے بغیر کعبۃ اللہ کا طواف کرتا ہے تو اسے حکم دیا جائے گا کہ وہ صدقہ دے کر طواف قدوم میں طہارت کی کمی کے نقصان کی تلافی کرے اور قربانی کے دنوں کا طواف ہے تو اسے طواف زیارت کہتے ہیں، قربانی کے پہلے دن فجر طلوع ہونے کے بعد سے یہ طواف کیا جاتا ہے، اگر طواف کرنیوالے نے حدث یعنی ناپاکی کی حالت میں طواف زیارت کیا تو اسے ایک بکری ذبح کر کے طواف کی کمی پوری کرنا ہوگی

واما زیادۃ کونہ الخ شارح یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں، اعتراض کرنے والا کہہ دیگا کہ بغیر کسی شرط وقید کے طواف کرنا معتبر نہیں، اجماع ہے کہ طواف میں صرف اور صرف کعبہ کے ارد گرد چکر لگانا مراد نہیں لیا گیا، اس لئے کہ طواف میں بتلایا جاتا ہے کہ سات عدد چکر لگائے اور حجر اسود سے شروع کیا جائے، معلوم ہوا طواف مجمل تھا، شارع نے اس اجمال کی تفصیل کردی، سات مرتبہ چکر لگانا اور حجر اسود سے شروع کرنا آیت طواف میں نہیں بتلائے گئے، جب سات چکر اور حجر اسود سے آغاز کے ذریعہ طواف کی وضاحت اور تفسیر کردی گئی تو معلوم ہوگیا طواف خاص نہیں مجمل تھا جو تفسیری بیان قبول کرتا ہے، طواف نے تفسیری بیان قبول کرلیا، اس لئے طواف میں طہارت وپاکی شرط قرار دینا جائز ہوگا، کیونکہ طہارت کی شرط بھی تفسیری بیان ہے، شارح علیہ الرحمہ نے جواب دیا کہ طواف میں سات عدد چکر کا اضافہ اور حجر اسود سے شروع کرنے کی قید وشرط اس لئے لگائی گئی کہ ان کا ثبوت مشہور خبر کے ذریعہ ہوا ہے اور مشہور خبر کے ذریعہ اللہ کی کتاب سے ثابت ہونے والے حکم پر اضافہ کرنا جائز ہے، کتاب اللہ کا حکم تھا تم کعبۃ اللہ کا طواف کرو، خبر مشہور میں بتایا گیا طواف کا عدد سات چکر اور آغاز حجر اسود سے ہوگا، لہٰذا طواف میں سات چکر اور حجر اسود سے آغاز کا اضافہ کیا گیا، خبر مشہور سے اللہ کی کتاب میں اضافہ وزیادتی کا حکم متفقہ طور پر جائز ہے۔

وَالتَّاوِيْلُ بِالْاَطْهَارِ فِيْ آيَةِ التَّرَبُّصِ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ شَرْطُ الْوَلَاءِ وَتَفْرِيْعٌ رَابِعٌ عَلَيْهِ اَيْ اِذَا كَانَ الْخَاصُّ بَيِّنًا بِنَفْسِهٖ لَا يَحْتَمِلُ الْبَيَانَ فَبَطَلَ تَاوِيْلُ الْقُرْءِ بِالْاَطْهَارِ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْءٍ. وَبَيَانُهٗ اَنَّ قَوْلَهٗ تَعَالٰى قُرُوْءٌ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ مَعْنَى الطُّهْرِ وَالْحَيْضِ فَاَوَّلَهُ الشَّافِعِيُّ بِالْاَطْهَارِ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى فَطَلِّقُوْهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ عَلٰى اَنَّ اللَّامَ لِلْوَقْتِ اَيْ فَطَلِّقُوْهُنَّ لِوَقْتِ عِدَّتِهِنَّ وَهُوَ الطُّهْرُ لِاَنَّ الطَّلَاقَ لَمْ يُشْرَعْ اِلَّا فِي الطُّهْرِ بِالْاِجْمَاعِ وَاَوَّلَهٗ اَبُوْحَنِيْفَةَ بِالْحَيْضِ بِدَلَالَةِ قَوْلِهٖ تَعَالٰى ثَلٰثَةَ لِاَنَّهٗ خَاصٌّ لَمْ يَحْتَمِلِ الزِّيَادَةَ وَالنُّقْصَانَ وَالطَّلَاقُ لَمْ يُشْرَعْ اِلَّا فِي الطُّهْرِ، فَاِذَا طَلَّقَهَا فِي الطُّهْرِ وَكَانَتِ الْعِدَّةُ اَيْضًا هِيَ الطُّهْرُ فَلَا يَخْلُوْ اِمَّا اَنْ يُحْتَسَبَ ذٰلِكَ الطُّهْرُ

مِنَ الْعِدَّةِ اَوْلَا، فَاِنْ اُحْتُسِبَ مِنْهَا كَمَا هُوَ مَذْهَبُ الشَّافِعِيِّ رح يَكُوْنُ قُرْئَيْنِ وَبَعْضًا مِّنَ الثَّالِثِ لِاَنَّ بَعْضًا مِّنْهُ قَدْ مَضٰى وَاِنْ لَّمْ يُحْتَسَبْ مِنْهَا وَيُؤْخَذُ ثَلٰثٌ اُخَرُ مَا سِوٰى هٰذَا الْقُرْءِ يَكُوْنُ ثَلٰثًا وَبَعْضًا عَلٰى كُلِّ تَقْدِيْرٍ يَبْطُلُ مُوْجَبُ الْخَاصِّ الَّذِيْ هُوَ ثَلٰثَةٌ وَاَمَّا اِذَا كَانَتِ الْعِدَّةُ هِيَ الْحَيْضُ وَالطَّلَاقُ فِي الطُّهْرِ لَمْ يَلْزَمْ شَيْءٌ مِّنَ الْمَحْذُوْرَيْنِ بَلْ تَعُدُّ ثَلٰثَ حِيَضٍ بَعْدَ مُضِيِّ الطُّهْرِ الَّذِيْ وَقَعَ فِيْهِ الطَّلَاقُ. وَقَدْ قِيْلَ اِنَّ هٰذَا الْاِلْزَامَ عَلَى الشَّافِعِيِّ يُمْكِنُ اَنْ يُّسْتَنْبَطَ مِنْ لَفْظِ قُرُوْءٍ بِدُوْنِ مُلَاحَظَةِ قَوْلِهٖ ثَلٰثٌ لِاَنَّهٗ جَمْعٌ وَاَقَلُّهٗ ثَلٰثٌ وَهٰذَا فَاسِدٌ لِاَنَّ الْجَمْعَ يَجُوْزُ اَنْ يُّذْكَرَ وَيُرَادَ بِهٖ مَا دُوْنَ الثَّلٰثِ كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى فَطَلِّقُوْهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ فَمَعْنَاهُ لِاَجْلِ عِدَّتِهِنَّ اَيْ طَلِّقُوْهُنَّ بِحَيْثُ يُمْكِنُ اِحْصَاءُ عِدَّتِهِنَّ وَذٰلِكَ بِاَنْ تَكُوْنَ فِيْ طُهْرٍ لَا وَطْيَ فِيْهِ لِاَنَّهٗ يُعْلَمُ ح اَنَّهَا غَيْرُ حَامِلٍ فَتَعْتَدُّ بِثَلٰثِ حِيَضٍ بِلَا شُبْهَةٍ وَلَا تُطَلِّقُوْا فِيْ طُهْرٍ وُطِيَ فِيْهِ لِاَنَّهٗ لَمْ يُعْلَمْ حِيْنَئِذٍ اَنَّهَا حَامِلٌ تَعْتَدُّ بِوَضْعِ الْحَمْلِ اَوْ غَيْرُ حَامِلٍ تَعْتَدُّ بِالْحَيْضِ وَكَذَا لَا تُطَلِّقُوْا فِي الْحَيْضِ لِاَنَّ هٰذَا الْحَيْضَ لَمْ تُعْتَبَرْ عِنْدَنَا وَلَا الطُّهْرُ الَّذِيْ يَلِيْهِ فَيَنْبَغِيْ اَنْ تُحْتَسَبَ فِيْهِ ثَلٰثُ حِيَضٍ اُخَرَ فَتَطُوْلُ الْعِدَّةُ عَلَيْهَا بِلَا تَقْرِيْبٍ ثُمَّ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنَّا وَمِنَ الشَّافِعِيِّ فِيْ هٰذَا الْمَقَامِ قَرَائِنُ تُسْتَنْبَطُ مِنْ نَفْسِ الْاٰيَةِ بِوُجُوْهٍ مُّتَعَدِّدَةٍ قَدْ ذَكَرْتُهَا فِي التَّفْسِيْرَاتِ الْاَحْمَدِيَّةِ بِالْبَسْطِ وَالتَّفْصِيْلِ فَطَالِعْهَا اِنْ شِئْتَ۔

ترجمہ والتاویل بالاطہار فی آیۃ التربص الخ۔ اور تربص والی آیت میں طہر سے تاویل کرنا۔ (حیض سے نہ کرنا) یہ مصنف کے قول "شرط الولاء" پر عطف ہے۔ اور حکم خاص پر چوتھی تفریع ہے یعنی جب کہ خاص بین بنفسہ ہوتا ہے اور بیان کا احتمال نہیں رکھتا تو قروء کی تاویل طہر سے کرنا باطل ہے۔ اللہ تعالیٰ کے اس قول والمطلقات یتربصن بانفسھن ثلثۃ قروء میں مطلقہ عورتیں دوسرا نکاح کرنے سے اپنے آپ کو تین قروء تک روکے رکھیں۔

وبیانہ ان قولہ تعالیٰ الخ اور اس کا بیان یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا قول قروء، طہر اور حیض دونوں معنی میں مشترک ہے۔ امام شافعی رح نے اس کی تاویل طہر سے کی ہے اور دلیل میں پیش فرمایا ہے فطلقوھن لعدتھن (پس تم عورتوں کو ان کی عدت میں طلاق دو) اور فرمایا کہ اس آیت میں لعدتھن کا لام وقت کے معنی میں ہے یعنی ان کو طلاق ان کی عدت کے وقت دو، اور وہ طہر ہے اس لئے کہ طلاق میں سب کا اجماع ہے کہ وہ طہر میں دی جائے۔

واوّله ابوحنیفة رح۔ اور اس کی تاویل امام ابوحنیفہ رح نے حیض سے کی ہے اور لفظ ثلاثۃ کی دلالت سے کیونکہ وہ خاص ہے زیادتی اور نقصان کا احتمال نہیں رکھتا (چنانچہ ساڑھے تین اور اس سے زائد اسی طرح پونے تین ڈھائی پر لفظ ثلاثہ صادق نہیں آتا بلکہ پورے تین پر لفظ ثلاثہ صادق آتا ہے) ادھر طلاق صرف طہر میں مشروع ہے لہٰذا جب کسی نے عورت کو طہر میں طلاق دی (اور بقول امام شافعی رح) عدت بھی طہر ہی سے ہو تو چند صورتوں میں سے کوئی ایک صورت بھی پائی جائے گی۔

۱؎ اما ان یحتسب الخ یہ طہر (جس میں طلاق دی) عدت میں شمار ہے یا نہیں اگر شمار کی جائے گی جیسا کہ خود امام شافعی رح کا مذہب ہے تو دو قروء ہوں گے اور تیسرے کا بعض ہوگا۔ اس لئے کہ اس کا بعض گذر چکا۔

۲؎ اور یا عدت میں شمار نہ کی جائے گی (بلکہ اس کو چھوڑ کر دو قروء) اور تیسرا قروء بعد میں لیا جائیگا جو ان دونوں کے علاوہ ہوگا تو تین قروء پورے اور چوتھے کا بعض ہونا لازم آئے گا، ہر دو تقدیر پر خاص کا مقتضیٰ جو کہ ثلاثہ ہے باطل ہو جاتا ہے۔

واما اذا کانت العدة الخ اور حنفیہ کے قول کے مطابق عدت جب حیض سے شمار ہوگی اور طلاق طہر میں دی جائے گی تو مذکورہ دونوں خرابیوں میں سے کوئی بھی خرابی لازم نہیں آتی بلکہ عورت تین حیض کی عدت طہر گذرنے کے بعد شمار کرے گی یہ وہی طہر ہے جس میں طلاق واقع ہوئی ہے۔

وقد قیل ان هذا الالزام الخ ایک قول یہ ہے کہ یہ تو امام شافعی رح پر الزام ہے کیونکہ ممکن ہے کہ وہ لفظ قروء سے استنباط کرتے ہوں ثلاثہ کا لحاظ کئے بغیر اس لئے کہ قروء جمع ہے اور اس کا کم سے کم درجہ ثلاثۃ کا ہے۔

وهذا فاسد الخ۔ صاحب قیل کا یہ جواب فاسد ہے اس لئے کہ جمع کا صیغہ ذکر کیا جاتا ہے اور مادون الصلوٰۃ مراد لیا جاتا ہے جیسے کہ اللہ تعالیٰ کا قول الحج اشهر معلومات حج کے چند مہینے متعین ہیں۔ اشہر جمع ہے شوال، ذی قعدہ اور ذی الحجہ کے چند دن یا دوسرے قول کے مطابق ماہ ذی الحجہ کے، رتا ۱۳ را ایام ایام حج ہیں ان سے پہلے یا بعد میں حج نہیں کیا جاتا، اور لفظ اشہر جمع کا صیغہ بولا گیا بخلاف اسماء عدد کے اس لئے کہ وہ اپنے معنی پر منصوص ہوتے ہیں (زیادتی اور کمی کو قبول نہیں کرتے) بہر حال اللہ تعالیٰ کا قول فطلقوهن لعدتهن اسکے معنی لاجل عدتهن کے ہیں یعنی ان کو طلاق دو اس طور پر کہ ان کی عدت کا شمار ممکن ہو، اور اس کی یہی صورت ہے کہ طلاق اس طہر میں دی جائے جس میں وطی نہ ہو، کیونکہ شوہر جانتا ہے بے شک وہ غیر حاملہ ہے پس بلا شبہ وہ تین حیض عدت شمار کرے گی اور اس طہر میں طلاق مت دو جس میں وطی کی گئی ہے اس لئے کہ اس صورت میں وہ نہیں جانتا کہ عورت حمل سے ہے، وضع حمل کی عدت گذارے یا غیر حاملہ ہے لہٰذا حیض سے عدت گذارے۔

وکذا الاطلاق فی الحیض الخ ایسے ہی حیض میں طلاق نہ دو اس لئے کہ یہ حیض ہمارے نزدیک معتبر نہیں، رح ہی وہ طہر معتبر ہے جو اس سے ملا ہوا ہے، پس مناسب ہے کہ شمار کرے دوسرے تین حیض اس صورت میں بلا فائدہ عورت کی عدت طویل ہو جائے گی۔

ثم لکل واحد منا ومن الشافعی رح الخ پھر ہمارے امام شافعی رح میں سے ہر ایک کے لئے اس مسئلہ میں کچھ

قرآن ہیں جو آیت کریمہ سے مستنبط ہوتے ہیں جس کے وجوہ متعدد ہیں جن کو میں نے تفسیر احمدی میں بسط وتفصیل کے ساتھ ذکر کیا ہے اگر آپ چاہتے ہیں تو وہیں مطالعہ کرلیں۔

بیان لغات اَطْهَارٌ عورت کی پاکی کے دن۔ تَرَبُّصٌ انتظار کرنا تربص عن الامر کسی امر سے رک جانا۔ تَرَبَّصْتُ بِسِلْعَةٍ میں نے مال کی نگرانی کا انتظار کیا۔ اَلْقُرُوْءُ واحد قُرْءٌ لغت میں اس کے معنی آتے ہیں پاکی کے دن اور ناپاکی کے دن قَرْءٌ بمعنی وقت بھی آتا ہے اس کی ایک جمع اقراء آتی ہے قُرُوْءٌ جمع کثرت ہے اِقْرَاءٌ جمع قلت، یہاں لغوی تحقیق کے نتیجہ میں ایک سوال رونما ہوگا، تین سے دس تک ممیز کا حق ہے کہ جمع قلت ہو اگر جمع قلت نہ پائی تب جمع کثرت کی طرف اضافت کی جائے گی، یہاں قَرْءٌ کی جمع اَقْرَاءٌ پائی گئی، پھر ثلثة ممیز کی جمع کثرت قُرُوْءٌ کی طرف اضافت کیوں کی گئی۔ حل پیش کیا گیا کہ اس مقام میں جمع قلت کی جگہ جمع کثرت مستعار لی گئی، مقصود ایک نقطے کی طرف اشارہ کرنا تھا، نکتہ آگاہی دینا تھا کہ تین قروء جو انتظار سے مربوط ہیں، عورتوں کے حق میں کثیر ہیں، کیونکہ ان کے اندر شوہروں کی شہوت وخواہش بافراط ہوتی ہے اور انتظار ان کے لئے سرخ یعنی سخت موت ثابت ہوگا۔ بعض کہتے تھے قروء کا حقیقی معنی اطہار یعنی پاکی کے دن ہیں، اور حیض اس کا مجازی معنی ہے مگر اس رائے کی بنیاد وہم پر استوار ہے جس کی کوئی حقیقت نہیں ثلثة کا نصب مفعولیت کی وجہ سے ہے، یہ مفعول ہے اس کا مضاف مقدر ہے مضاف مضی مانیں اور تقدیری عبارت مضی ثلثة قروء نکالیں تو یہ مفعول فیہ ہوگا، اور مضاف مضی مانیں تقدیری عبارت مضی ثلثة قروء نکالیں تو مفعول بہ ہوگا (فصول) اَلْعِدَّةُ عورت کے سوگ کا زمانہ، عورت پر عدت یعنی سوگ کا زمانہ دو موقعوں میں آتا ہے، شوہر اسے طلاق دیدے یا شوہر کی موت ہوجائے۔ مُوْجِبٌ، استحقاق مطالبہ، مقتضی ایجاب باب افعال سے، اِلْزَامٌ لغوی معنی لازم کرنا مرادی معنی کسی کی رائے میں نکتہ چینی کرنا۔ ملاحظة دیکھنا، استنباط ظاہر کرنا، پیش کرنا، اَلنَّصُّ نص کا انتساب کلام کی طرف کرتے ہوئے نص من الکلام مراد لیں تو معنی ہوگا ایسا کلام جس میں تاویل کی گنجائش نہ ہو، اور کلمہ کی جانب انتساب کیا جائے وہ کلمہ مراد ہوگا جس کا معنی طے شدہ ہو تقریب خاص فائدہ۔ قَرَائِنُ واحد قرینة، کلام میں قرینہ اسے کہتے ہیں جو مراد اور مقصود کو متعین کردے۔ بَسْطٌ پھیلاؤ وسعت، مرادی معنی مناسب وضاحت۔

تشریح عبارت خاص کے دو حکم بیان کئے گئے تھے ۱۔ خاص بذات خود واضح ہونے کی وجہ سے تفسیری وضاحت وبیان کا امکان نہیں رکھتا ۲۔ خاص اپنے مخصوص یعنی مفہوم ومراد کو قطعی اور حتمی بنادیتا ہے، پچھلے تینوں فرعی مسئلے خاص کے پہلے حکم کے مسائل تھے، یہاں سے ماتن خاص کے دوسرے حکم کے فرعی مسائل بیان فرمارہے ہیں، ماتن نے فرمایا والتاویل بالاطهار،

اس عبارت کا شرط الولاء پر عطف ہو رہا ہے، شرط الولاء مضاف مضاف الیہ سے مل کر معطوف علیہ واو عاطفہ التاویل اپنے لغو متعلقات سے مل کر معطوف، معطوف علیہ اور معطوف دونوں مرفوع ہیں اس لئے کہ یہ عطف کے توسط سے نُبَطِّلَ فعل کا فاعل اور فاعل اکثر و بیشتر مرفوع ہوتا ہے، گرچہ بعضوں نے بتلایا فاعل بعض مرتبہ منصوب بھی ہوتا ہے مگر مجھے اس کی دلیل نہیں ملی، اور جہاں یہ بات ملتی ہے وہاں استمال محض کا سہارا لیا گیا تھا جو قاعدے میں استثناء کے لئے ناکافی ہے، بہرکیف شارح علام فرماتے ہیں والتاویل، خاص کے حکم کی چوتھی تفریع ہے، یہاں تک شارح کی عبارت درست ہے مگر بعد والی عبارت ای اذا کان الخاص بیّنًا بنفسہ لا یحتمل البیان درست نہیں اس لئے کہ ماتن یہاں خاص کے اس حکم کے تحت مسئلہ ذکر نہیں کر رہے ہیں کہ خاص واضح ہونے کی وجہ سے بیان تفسیری کا احتمال نہیں رکھتا، بلکہ یہاں موصوف مسئلے کی تفریع خاص کے اس حکم پر لا رہے ہیں کہ وہ اپنے مخصوص ومفہوم کو قطعی انداز میں گھیر لیتا ہے، شارح کو یہاں عبارت یوں لانی چاہئے تھی تفریع رابع علیہ ای اذا کان الخاص یتناول المخصوص قطعًا، ماتن یہاں، اس عورت کی عدت کے اوقات سے مربوط مسئلہ بیان کر رہے ہیں جسے شوہر نے داخل کرنے کی لذت سے آشنا ہونے کے بعد طلاق دیدیا ہو اور وہ حاملہ نہ ہو، ایسی عورت کی عدت کے اوقات و ایام کیا ہوں گے؟ شافعیوں اور حنفیوں کا اس میں اختلاف نقل کیا جاتا ہے، اختلاف کا باعث آیت کریمہ ہے جس میں بالا اوصاف کی حامل طلاق یافتہ عورت کی ٹھہرنے کی مدت اور عدت گذارنے کا حکم بیان کیا گیا ہے، اللہ رب العزت فرماتے ہیں والمطلقات یتربصن بانفسهن ثلثة قروء اور طلاق یافتہ عورتیں تین قرو (حیض) خود کو انتظار میں رکھیں یا رکی رہیں آیت میں قُرُوْءٌ آیا ہے، یہ لفظ لغت میں مشترکہ طور پر دو معنوں کے لئے موضوع اور متعین کیا گیا ہے، لغت میں قَرْءٌ کا معنی حیض بھی آتا ہے، اسی لئے اونچے درجے کے صحابہ تک قرءٌ کے متعلق مختلف رائیں رکھتے تھے، بعض لوگوں نے قرء کا معنی حیض لیا اور کچھ حضرات صحابہ نے اس کا معنی طہر لیا، قرء کے بارے میں صحابہ کی رایوں میں اختلاف آنا یہ نہیں تھا کہ وہ قرآنی لغات سے واقف نہیں تھے بلکہ منشاء یہ تھا کہ قرءٌ دو معنوں میں مشترک تھا اور صحابہ اہل زبان تھے اس لئے بعض نے حیض اور بعض نے طہر مراد لیا، شافعیہ نے قروءٌ سے طہر مراد لیا ہے اور حنفیہ نے حیض، دونوں کے استدلال کی تفصیل ملاحظہ کیجئے۔ شافعی کہتے ہیں اللہ رب العزت فرماتے ہیں اِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوْهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ شافعیہ کہتے ہیں لام وقت کے معنی میں ہے یا لام کے بعد وقت مضاف مقدر ہے، آیت کا مطلب ہوا تم عورتوں کو ان کی عدت کے دنوں میں طلاق دو، اور شرعی طلاق کے سلسلے میں اجماع و اتفاق ہو چکا ہے کہ وہ طہر ہی میں دیا جائیگا واضح ہوا کہ شرعی طلاق بالاتفاق طہر ہی میں جائز رکھا گیا، اور فطلقوهن لعدتهن کے ذریعہ حکم دیا گیا کہ عدت کے دنوں میں طلاق دو، لہذا عدت کے دن طہر ہی کے دن ہوں گے، اب طلاق اور عدت دونوں کے اوقات طہر کے ایام ہوں گے، لہذا ثلثة قروء

میں قروء سے طہر کے ایام مراد لئے جائیں گے، بالفرض طہر کے ایام مراد نہ لئے جائیں تو مطلقہ مطلقہ نہیں کہلائے گی نہ ہی اسے عدت گذارنی پڑے گی کیونکہ طہر کے ایام مراد نہ لئے جائیں تو حیض کے ایام اس کی جگہ لے لیں گے کیونکہ عورت کی دو ہی حالتیں ہوسکتی ہیں، طہر کی حالت یا حیض کی حالت، سب جانتے ہیں حیض کی حالت میں شرعی طلاق جائز نہیں، اگر قروء سے اطہار مراد نہ لے کر حیض مراد لے لئے تو اس میں عورت کو مطلقہ نہیں ہونا چاہئے کیونکہ شرعًا طلاق طہر میں جائز رکھی گئی ہے نہ کہ حیض میں، واضح ہوگیا کہ آیت میں قروء سے طہر مراد لئے جائیں گے، عورت کی عدت اور طلاق کا ایک ہی وقت ہوگا، یہ وقت طہر ہے، امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں آیت میں قروء سے حیض مراد لیا جائے گا، حیض مراد لینے میں قرآنی لفظ ثلثۃ سے رہنمائی ملتی ہے ثلثۃ کا معنی ہے تین یہ مطالبہ کرتا ہے کہ اس کے ہوتے ہوئے قروء سے حیض مراد ہو، اس لئے کہ یہ لفظ خاص ہے اس کا تعین ایسے معنی کے لئے کیا گیا ہے جو سننے والے کو معلوم ہے اور یہ معلوم معنی، تین ہے جس کا ہر ہر فرد کامل ہوگا۔ ثلثۃ پورے پورے تین فردوں کو ٹھیک اسی طرح قطعی کردیتا ہے جیسے واحد ایک پورے فرد کو قطعی کردیتا ہے، اس میں متعدد افراد کا احتمال نہیں رہ جاتا، واحد بول کر نہ ایک سے کم مراد لیا جاسکتا ہے نہ ایک سے زیادہ، یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسے واحد بول کر اثنان مراد نہیں لے سکتے، معلوم ہوا ثلثۃ پورے پورے تین افراد کو شامل ہوگا، تین سے کم مراد نہیں لے سکتے نہ ہی تین سے زیادہ مراد لے سکتے ہیں، اور یہ معلوم ہے کہ شرعی طلاق کے بارے میں حکم دیا گیا کہ اسے طہر یعنی پاکی کے دنوں میں دیا جائے، اس تفصیل کی روشنی میں دو صورتیں نکلتی ہیں ۱۔ طلاق کا زمانہ بھی طہر ہو اور عدت کے ایام بھی طہر ہوں ۲۔ طلاق کے زمانہ اوقات طہر ہوں اور عدت کا زمانہ حیض کے ایام ہوں، بالفرض پہلی صورت مراد لی جائے یعنی شوہر طہر کے زمانہ میں طلاق دے اور عدت کا زمانہ بھی طہر ہی ہو تو اس کی دو صورتیں نکلیں گی اور دونوں فساد پیدا کریں گی، پہلی صورت جس میں طلاق دی گئی اسے بھی عدت میں شمار کیا جائے، دوسری صورت جس طہر میں طلاق دی گئی اسے عدت شمار نہ کیا جائے بلکہ تیسرا طہر الگ سے لیا جائے، شافعی کا مذہب یہ ہے کہ عدت تین طہر ہیں، طلاق طہر ہی میں دی جائے گی لہذا جس طہر میں طلاق دی گئی اگر اسے بھی عدت میں شمار کیا جائے ثلثۃ قروء بمعنی اطہار میں پورے تین طہر نہیں ہو پائیں گے اس لئے کہ طہر میں طلاق دینے کے لئے ضروری ہوگا طہر کا آغاز ہو، جب طہر شروع ہو لیگا تب ہی طلاق دینا ممکن ہوگا، طہر شروع ہوگیا بعد ازاں طلاق دیا گیا تو طہر شروع ہوتے ہی اس کا کچھ نہ کچھ وقت تو گذر ہی جائے گا، شافعی جس طہر میں طلاق دیا گیا اسے بھی عدت میں شمار کرتے ہیں جس سے لازم آیا کہ دو قروء یعنی دو طہر اور کچھ حصہ کمی کے ساتھ تیسرا طہر عدت ہوں گے اس صورت میں پورے پورے تین طہر عدت نہیں ہوسکے گی، لہذا ثلثۃ قروء میں پورے تین ہونے کا مطالبہ پورا نہیں ہوا دوسری صورت یہ تھی کہ جس طہر میں طلاق دیا گیا تھا اسے عدت میں شمار نہ کریں گرچہ یہ شافعی کا مذہب نہیں ہے کہ طلاق دیئے گئے طہر کو چھوڑ کر تین مزید طہر مراد لئے جائیں مگر یہاں احتمال وامکان کے

جائزے میں گفتگو ہو رہی ہے، فرض کئے لیتے ہیں کہ جس طہر میں طلاق دیا گیا اسے نظر انداز کر کے مزید تین طہر مراد لئے جائیں تاکہ ثلثۃ قروء میں تین طہروں کا مطالبہ پورا کیا جا سکے، ایسا فرض کر سکتے ہیں لیکن اس صورت میں بھی فساد لازم آئے گا، فساد یہ لازم آئے گا کہ طلاق دیئے گئے طہر کے علاوہ تین مزید طہر مراد لینے میں تین پورے پورے طہر کے ساتھ چوتھے طہر کا کچھ حصہ لازم آئے گا اور یہ چوتھا طہر وہی ہے جس میں طلاق دیا گیا، حالانکہ یہ ثلثۃ قروء کے مطالبہ سے تصادم وانحراف ہے ثلثۃ قروء کا مطالبہ ہے کہ تین ہی طہر ہوں، یہاں یہ مطالبہ پورا نہیں ہوا، خلاصۂ کلام یہ ہے کہ قروء سے طہر مراد لینے کی صورت میں جو صورت بھی اپنائی جائے اور جدھر بھی رخ کیا جائے ہر ایک انتخاب میں خاص یعنی ثلثۃ بمعنی تین کی مراد اور اس کا مطالبہ نیست و باطل ہو جاتا ہے، لیکن امام ابو حنیفہؒ کی تجویز کردہ صورت میں کوئی فساد اور خرابی نہیں ملے گی، نہ ہی اس میں خاص یعنی ثلثۃ بمعنی تین کا موجب اس کی مراد کو باطل وختم کرنا لازم آئے گا، امام صاحب اس سلسلے میں فرماتے ہیں کہ طلاق طہر میں دی جائے اور عدت کے لئے حیض کے ایام کا انتخاب کیجئے تو آسانی سے عدت مکمل تین حیض میں پوری ہو جائے گی، اس لئے کہ جس طہر میں شوہر نے طلاق دیا تھا عورت اس کے گذرنے کے بعد بآسانی پورے پورے تین حیض عدت میں گذارے گی، اب ثلثۃ بمعنی تین کا مطالبہ اور اس کی مراد پوری ہو جائے گی، نہ تو تین میں کمی رونما ہوگی، نہ ہی تین سے زیادہ ہونے کا امکان ہو پائے گا لہذا قروءؒ سے حیض مراد ہوگا اطہار نہیں کیونکہ اطہار مراد لینے میں ثلثۃ کی مراد باطل ہو جاتی ہے، سب جانتے ہیں جو چیز بطلان کو لازم کرے وہ خود باطل ہے فلہذا قروء سے طہر مراد لینا شافعی کی باطل مراد کہلائے گی۔

و قد قیل ان هذا الالزام علی الشافعی الخ بعض حضرات نے اپنا عندیہ بتلایا کہ شافعیؒ کا استدلال جس طرح ثلثۃ سے باطل ثابت کیا گیا، ٹھیک اسی طرح ثلثۃ سے صرف نظر کر کے صرف اور صرف لفظ قروء سے باطل ثابت کیا جا سکتا ہے، یہ کہتے ہیں قُرُوْءٌ قُرْءٌ کی جمع ہے اور جمع کے کم از کم افراد تین ہوتے ہیں، لہذا قروء سے تین قروء مراد ہوئے، تین قروء اسی وقت پورے ہو سکتے ہیں جب قروء سے حیض مراد ہو، اگر حیض مراد نہ لیا جائے تو قروء جمع کے تقاضۂ جمعیت کا الٹا دینا لازم آئے گا ابھی ہم اسے واضح کرتے آئے ہیں، علامہ جون پوری فرماتے ہیں تردید کا یہ نظریہ خود مردود و فاسد ہے اس لئے کہ بسا اوقات جمع بولتے ہیں اور اس سے تین سے کم مراد لیتے ہیں اس کی مثال میں قرآنی شہادت پیش کی جائے گی۔ اللہ رب العلمین فرماتے ہیں اَلْحَجُّ اَشْهُرٌ مَّعْلُوْمٰتٌ حج کے چند معلوم مہینے ہیں، یہاں اشہرًا لایا گیا یہ شہر بمعنی ماہ کی جمع ہے، جمع سے تین افراد ثابت کرنے والوں کے گمان پر حج کے لئے پورے تین ماہ متعین ہونے ضروری تھے حالانکہ حج کے مہینوں سے ۱۔ شوال ۲۔ ذی قعدہ ۳۔ اور ذی الحجہ کے صرف دس روز مراد ہوتے ہیں، اسی دلیل کو نے کر مخالف کہہ سکتا تھا، قروء سے بالفرض طہر مراد جائیں اور طلاق طہر میں واقع ہوتا ہے اور یہ طہر عدت میں شمار کر لیا جائے جیسا کہ شافعی کا مذہب بتایا گیا تو عدت کے دن دو طہر اور ایک

طہر کا کچھ حصہ مراد ہوگا، تو قروء جمع کی جمعیت باطل ہوجائے گی، قروء جمع کی جمعیت کا تقاضا تھا کہ اس سے کم از کم پورے پورے تین فرد مراد لیئے جائیں اور یہاں پورے پورے تین طہر نہیں ہوتے فلہذا ثلثۃ کو نظر انداز کرکے صرف قروء جمع کے بل بوتے پر امام شافعی کی رائے کا ابطال عقلی فساد کا پیش خیمہ ثابت ہوگی، ثلثۃ اسم عدد ہے اسمائے عدد خاص ہیں ان کے معنی روشن اور کھلے ہوئے ہوتے ہیں، گنتی میں استعمال کیئے جانے والے اسم مثلاً واحد، اثنان، ثلثۃ، اربعۃ، خمسۃ وغیرہا اپنے معنی بتانے میں اس بلند مقام پر فائز ہوتے ہیں جہاں کسی بھی نوعیت کی کمی و زیادتی یا تاویل و بیان کی قطعی گنجائش نہیں ہوتی، اس لئے تین حیض عدت ثابت کرنے کے لئے اسم عدد ثلثۃ کو دلیل بنایا جائے گا نہ کہ قروء کو۔

واما قولہ تعالیٰ فَطَلِّقُوْهُنَّ الخ اس عبارت سے شارح شافعی کا جواب دے رہے ہیں، شافعیؒ نے کہا تھا فطلقوہن لعدتہن میں لام وقت کے معنی و تاویل میں ہے، تقدیری عبارت لوقت عدتہن یا وقت عدتہن نکلے گی، آیت میں طلاق دینے کیلئے عدت کے ایام کا انتخاب کیا گیا، اور طلاق دینے کے لئے فرمایا گیا کہ طہر میں دو، دونوں باتوں پر عمل اسی وقت ممکن ہوگا جب کہ طہر کے ایام کو عدت کے لئے منتخب کیا جائے، طہر ہی میں طلاق دیا جائے اور یہی طہر عدت کے لئے متعین ہوجائے جب یہ مان لیا جائے تب ثلثۃ قروء میں قروء سے مراد طہر لینے پڑیں گے یعنی عدت کے دن طہر ہی متعین ہوں گے نہ کہ حیض، شارح کہتے ہیں آیت کا مطلب وہ نہیں جو شافعی بیان کرکے چلے گئے آیت کا معنی ہے فطلقوہن لاجل عدتہن، لام تعلیل اور سببیت کے لئے ہے، اب مفہوم نکلے گا ان عورتوں کو ایسے وقت طلاق دو کہ انھیں عدت شمار کرنے میں آسانی ہوسکے، صحیح صحیح عدت شمار کرنا اسی وقت ممکن ہوگا جب طلاق طہر میں دیا جائے اور اس طہر میں عورت سے جنسی تعلق نہ رکھا جائے، یعنی وطی و جماع نہ کی جائے، ایسا اس لئے کیا جائے گا کہ جب طہر میں وطی نہیں کی جائے گی، اور پھر طلاق دیا جائے گا تو واضح طور پر طے پایا جائے گا کہ عورت حاملہ نہیں ہے، اب اس کے لئے آسانی سے ممکن ہوگا کہ وہ اطمینان قلب کے ساتھ تین حیض عدت میں گذار دے، آیت کا معنی واضح ہوجائے گا کہ عورتوں کو ایسے طہر میں طلاق مت دو جس میں طلاق سے قبل تم وطی و جماع کر چکے ہو، یہ حکم اس لئے دیا جارہا ہے کہ وطی کرنے کی صورت میں پتہ نہیں چل سکے گا کہ اس عورت کو حمل ہے یا نہیں، لہذا طے نہیں ہو پائیگا نہ ہی ممکن ہوسکے گا کہ کون سی عدت گذارے گی، حمل ٹھہرنے کا علم ہوتا تو حمل جننے کے ساتھ ہی عدت کو گذری ہوئی شمار کرکے عورت کو عدت سے بری کردیا جاتا، حمل نہ ٹھہرنے کا علم ہوتا تو حیض کی صورت میں عدت گذارنے کی پابند ہوتی، نیز آیت کا مفہوم یہ بھی ہوگا کہ عورت کو حیض کے ایام میں طلاق مت دو اس لئے کہ حیض ہمارے ہاں عدت میں معتبر نہیں ہے، حیض کے بجائے طلاق دینے کے لئے طہر کا اعتبار کیا گیا ہے اور نہ ہی اس طہر میں طلاق دو جو حیض کے بعد آرہا ہے، جب حیض میں طلاق نہیں دے سکتے نہ ہی حیض کے بعد آنے والے طہر میں دے سکتے ہیں، کیونکہ اس صورت میں تین طہر پورے نہیں ہوں گے تو ضروری ہوجائے گا کہ تین حیض

الگ سے عدت کیلئے طے کیے جائیں۔ اگر ایسا کیا گیا تو عورت کی عدت بلا وجہ دراز ہو جائے گی، لہذا طے ہو گیا کہ احناف کا متعین کردہ مسئلہ ہی درست ہے۔ یعنی بے وطی طہر میں طلاق دیا جائے اور پورے تین حیض عدت میں گذار دئے جائیں جس سے ثلثۃ کا مطالبہ و مراد پوری ہو جائے۔ اور آیت کے معنی میں صحیح صحیح تطبیق پا جائے۔

ثم لکل واحد الخ علامہ جونپوری نے فرمایا تربص والی آیت میں مذکورہ بالا وجہوں کے علاوہ اور بھی وجہیں ہیں جنھیں ہم احناف اور شوافع دلیل میں پیش کرتے ہیں۔ مثلاً شافعی کہتے ہیں زبان کے استعمال کا مشہور قاعدہ ہے کہ تین سے دس تک عدد اس وقت مؤنث آئے گی جب معدود یعنی تمیز مذکر ہو اور عدم یعنی تمیز اس وقت مذکر آئے گا جب معدود مؤنث ہو۔ یہاں اللہ رب العزت نے ثلثۃ قروء فرمایا ہے ثلثۃ اسم عدد ممیز ہے، اس میں تانیث کی تاء ہے ضروری ہوا کہ قروء کو مذکر مانا جائے۔ قروء کا معنی اطہار لینا درست ہے اس لئے کہ اطہار مذکر ہے قروء معدود تمیز اطہار کے معنی ہو گی تب ہی ثلثۃ کا استعمال درست ہوگا، ثلثۃ اسم عدد ممیز مؤنث اور قروء بمعنی اطہار اسم معدود تمیز مذکر قروء سے حیض مراد نہیں لیا جا سکتا اس لئے کہ قروء بمعنی حیض اسم معدود تمیز ہے اور حیض مؤنث جب قروء حیض کے معنی میں مؤنث ہوا تو قاعدہ کے مطابق اسم عدد ثلث تا کے بغیر آتا اس لئے کہ معدود جب مؤنث ہو تو عدد مذکر آتی ہے، حالانکہ یہاں ثلثۃ تا کے ساتھ مؤنث آیا ہے۔ ثابت ہو گیا کہ قروء سے طہر مراد ہیں، حیض مراد لینا غلطی ہے، احناف شافعی کے اس استدلال کا جواب دیتے ہیں۔ ثلثۃ اسم عدد اس لئے تائے تانیث کے ساتھ آکر مؤنث ہے کہ اس کا معدود قروء مذکر ہے، یہ الگ بحث ہے کہ قروء سے حیض مراد لیا گیا ہے، یہاں تا صرف قروء کی نسبت سے آئی ہے، نیز ہماری دلیل کہ قروء سے حیض مراد ہے اس آیت سے بھی پختہ ہو جاتی ہے جو سورۂ طلاق میں ہے، اللہ رب العزت فرماتے ہیں وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِن نِّسَائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ تمہاری وہ عورتیں جو حیض سے مایوس ہو گئی ہیں اگر تمھیں (ان کی عدت کے بارے میں) شک ہو گیا تو (سنو) ان کی عدت تین ماہ ہے وہی عدت) ان عورتوں کی ہے جنھیں حیض آیا ہی نہیں"۔ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے حیض نہ آنے کی وجہ سے حیض نہ آنے والی عورت کی عدت تین ماہ متعین فرمایا ہے، اس کے بالمقابل وہ عورت ہے جسے حیض آتا ہے، حیض آنے کی وجہ سے اس کی عدت تین حیض ہے۔ تینوں حیضوں کی جگہ تینوں مہینوں کو رکھا گیا، معلوم ہوا قروء سے حیض مراد ہے، اللہ تعالیٰ نے فرمایا اگر تمھیں شک ہو گیا، اس خطاب کی وجہ یہ ہے کہ حضرات صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین ان عورتوں کی عدتوں کی تعیین میں متردد ہو جاتے جنھیں حیض نہیں آتا تھا، وہ شک میں پڑ جاتے کہ ان کی عدت بھلا کیا ہے، ماہ ہے یا حیض ہے، نیز ترمذی میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے ایک روایت منقول ہے، فرماتی ہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا طلاق الامۃ تطلیقتان وعدتہا

حیضتان باندی کے طلاق کی آخری تعداد دو طلاقیں ہیں اور اس کی عدت دو حیض ہیں، وجہ اس کی یہ ہے کہ باندی کا حق آزاد عورت کے مقابلے میں آدھا ہے، اور طلاق نیز حیض میں جزء اور حصے نہیں ہوسکتے تھے اس لئے باندی کے طلاق کی تعداد جو ڈیڑھ ہونی تھی دو ہوئی، اسی طرح عدت ڈیڑھ حیض ہونی تھی مگر وہ بھی دو ہوئی، جب باندی کی عدت ڈیڑھ حیض ہوئے تو آزاد عورت کی عدت لامحالہ تین حیض ہوگی ترمذی کی بالا حدیث پر کلام کیا گیا ہے، تاہم یہ حدیث اس درجہ کی نہیں ہے جس سے احتجاج واستدلال رد کیا جاسکے۔

شارح علام احمد جون پوری نے اپنی مخصوص تفسیر التفسیرات الاحمدیۃ میں یہی وجوہ وقرائن لکھے ہیں، اس میں مزید گوشے تھے لیکن حضرت نے انھیں بیان نہیں فرمایا۔

ثُمَّ اِنَّ الْمُصَنِّفَ ذَكَرَ هٰهُنَا مِنْ تَفْرِيْعَاتِ الْخَاصِّ عَلٰى مَذْهَبِهٖ سَبْعَ تَفْرِيْعَاتٍ اَرْبَعٌ مِّنْهَا مَا تَقَدَّمَ الْاٰنَ وَثَلٰثٌ مِّنْهَا مَا سَيَجِئُ وَاَوْرَدَ بَيْنَ هٰذِهِ الْاَرْبَعَةِ وَالثَّلٰثَةِ بِاعْتِرَاضَيْنِ لِلشَّافِعِيِّ عَلَيْنَا مَعَ جَوَابِهِمَا عَلٰى سَبِيْلِ الْجُمَلِ الْمُعْتَرِضَةِ فَقَالَ وَمُحَلِّلِيَّةُ الزَّوْجِ الثَّانِيْ بِحَدِيْثِ الْعُسَيْلَةِ لَا بِقَوْلِهٖ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ وَهُوَ جَوَابُ سُؤَالٍ مُقَدَّرٍ يَرِدُ عَلَيْنَا مِنْ جَانِبِ الشَّافِعِيِّ وَتَقْرِيْرُ السُّؤَالِ لَا بُدَّ فِيْهِ مِنْ تَمْهِيْدِ مُقَدَّمَةٍ وَهِيَ اَنَّ الزَّوْجَ اِنْ طَلَّقَ امْرَأَتَهٗ ثَلٰثًا وَنَكَحَتْ زَوْجًا اٰخَرَ ثُمَّ طَلَّقَهَا الزَّوْجُ الثَّانِيْ وَنَكَحَهَا الزَّوْجُ الْاَوَّلُ يَمْلِكُ الزَّوْجُ مَرَّةً اُخْرٰى ثَلٰثَ تَطْلِيْقَاتٍ مُسْتَقِلَّةٍ بِالْاِتِّفَاقِ وَاِنْ طَلَّقَ امْرَأَتَهٗ مَا دُوْنَ الثَّلٰثِ مِنْ وَاحِدَةٍ اَوِ اثْنَتَيْنِ وَنَكَحَتْ زَوْجًا اٰخَرَ ثُمَّ طَلَّقَهَا الزَّوْجُ الثَّانِيْ وَنَكَحَهَا الزَّوْجُ الْاَوَّلُ فَعِنْدَ مُحَمَّدٍ وَالشَّافِعِيِّ يَمْلِكُ الزَّوْجُ الْاَوَّلُ حِيْنَئِذٍ مَا بَقِيَ مِنَ الْاِثْنَتَيْنِ اَوْ وَاحِدٍ يَعْنِيْ اِنْ طَلَّقَهَا سَابِقًا وَاحِدًا فَيَمْلِكُ الْاٰنَ اَنْ يُّطَلِّقَهَا اِثْنَتَيْنِ وَتَصِيْرُ مُغَلَّظَةً وَاِنْ طَلَّقَهَا سَابِقًا اِثْنَتَيْنِ يَمْلِكُ الْاٰنَ اَنْ يُّطَلِّقَهَا وَاحِدًا لَا غَيْرُ وَعِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ وَاَبِيْ يُوْسُفَ رَحِمَهُمَا اللّٰهُ يَمْلِكُ الزَّوْجُ الْاَوَّلُ اَنْ يُّطَلِّقَهَا ثَلٰثًا وَيَكُوْنُ مَا مَضٰى مِنَ الطَّلْقَةِ وَالطَّلْقَتَيْنِ هَدَرًا لِاَنَّ الزَّوْجَ الثَّانِيْ يَكُوْنُ مُحَلِّلًا اِيَّاهَا لِلزَّوْجِ الْاَوَّلِ بِحِلٍّ جَدِيْدٍ وَيَنْهَدِمُ مَا مَضٰى مِنَ الطَّلْقَةِ وَالطَّلْقَتَيْنِ وَالطَّلْقَاتِ. فَاعْتَرَضَ عَلَيْهِ الشَّافِعِيُّ بِاَنَّ الْمُتَمَسَّكَ فِيْ هٰذَا الْبَابِ هُوَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهٗ مِنْ بَعْدُ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ وَكَلِمَةُ حَتّٰى

لَفْظٌ خَاصٌّ وُضِعَ لِمَعْنَى الْغَايَةِ وَالنِّهَايَةِ فَيُفْهَمُ اَنَّ نِكَاحَ الزَّوْجِ الثَّانِي غَايَةٌ لِلْحُرْمَةِ الْغَلِيْظَةِ الثَّابِتَةِ بِالطَّلَقَاتِ الثَّلٰثِ وَلَا تَاْثِيْرَ لِلْغَايَةِ فِيْمَا بَعْدَهَا فَلَوْ نُفْهِمُ اِنَّ بَعْدَ النِّكَاحِ يَحْدِثُ حِلٌّ جَدِيْدٌ لِلزَّوْجِ الْاَوَّلِ فَفِيْ هٰذَا اِبْطَالُ مُوْجَبِ الْخَاصِّ الَّذِيْ هُوَ حَتّٰى فَلَمَّا لَمْ يَكُنِ الزَّوْجُ الثَّانِي مُحَلِّلًا فِيْمَا وُجِدَ فِيْهِ الْمُغَيَّا وَهُوَ الطَّلَقٰتُ الثَّلٰثُ فَفِيْمَا لَمْ يُوْجَدِ الْمُغَيَّا وَهُوَ مَا دُوْنَ الثَّلٰثِ الْاَوْلٰى اَنْ لَّا يَكُوْنَ مُحَلِّلًا فَلَا يَكُوْنُ الزَّوْجُ الثَّانِي مُحَلِّلًا اِيَّاهَا لِلزَّوْجِ الْاَوَّلِ بِحِلٍّ جَدِيْدٍ۔

ترجمہ ثم ان المصنف ذکر الخ پھر بے شک مصنفؒ نے خاص کی تفریعات میں سے اپنے مذہب کے مطابق سات تفریعات بیان کی ہیں جن میں سے چار تو پوری ہو چکی تھیں بعد میں آئی ان چار اور تین کے درمیان مصنف نے امام شافعیؒ کی جانب سے ہمارے اوپر دو اعتراض مع جواب جملہ معترضہ کے طور پر ذکر کیا ہے، فرمایا۔

ومحللاً بالزوج الثانی بحدیث عسیلة لا بقوله حتی تنکح زوجاً غیرہ ۔ اور زوج ثانی کا باعث تحلیل) ہونا عسیلہ والی حدیث سے ثابت ہے اللہ تعالیٰ کے قول حتی تنکح زوجاً غیرہ سے نہیں، یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے جو امام شافعیؒ کی جانب سے ہم پر وارد ہوتا ہے سوال کو بیان کرنے کے لئے ایک مقدمہ کی ضرورت ہے وہ یہ ہے کہ اگر شوہر نے اپنی بیوی کو طلاق دیدی اور بیوی نے دوسرے شوہر سے نکاح کرلیا اس کے بعد دوسرے شوہر نے بھی طلاق دیدی تو اس سے زوج اول نے نکاح کرلیا تو زوج اول دوسری مرتبہ مستقل تین طلاق کا مالک ہو جائے گا بالاتفاق۔

(۲) اور اگر زوج اول نے شروع میں تین طلاق سے کم دی تھی ایک طلاق دی یا دو اور عورت نے دوسرے شوہر سے نکاح کرلیا، پھر زوج ثانی نے طلاق دیدی اور زوج اول نے نکاح کرلیا تو امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک زوج اول ما بقی طلاق کا مالک ہوگا، یعنی اگر سابق میں اس نے ایک طلاق دی تھی تو اب وہ دو طلاق دے سکتا ہے اور عورت مغلظہ ہو جائے گی اور اگر سابق میں دو طلاقیں دی تھیں تو اب وہ ایک طلاق دینے کا مالک ہے زیادہ کا نہیں، اور امام ابو حنیفہؒ وابو یوسفؒ کے نزدیک زوج اول تین طلاق کا مالک ہے، اور پہلے ایک یا دو طلاقیں باقی رہ گئی تھیں وہ ضائع اور بیکار ہو گئیں

لان الزوج الثانی الخ اس لئے کہ دوسرا شوہر زوج اول کے لئے محلل ہے اور حلت جدیدہ سے ایک یا دو طلاقیں جو باقی رہ گئی تھیں وہ ختم ہو گئیں۔

فاعترض علیہ الشافعی الخ ۔ اس قول پر امام شافعیؒ نے اعتراض فرمایا کہ اس باب میں آیت فان طلقها فلا تحل له الخ سے استدلال کیا گیا اور کلمہ حتی خاص ہے جو غایت اور انتہاء کے لئے وضع

کیا گیا ہے، جس سے معلوم ہوا کہ تین مغلظ طلاقوں کے نتیجہ میں زوج اول کے لئے جو حرمت غلیظ ثابت ہوئی تھی زوج ثانی سے نکاح کر لینے سے وہ حرمت ختم ہو گئی۔ غایت اور نہایت کا کوئی اثر بعد میں باقی نہیں رہا، لہذا آیت سے یہ مفہوم نہیں ہوتا کہ نکاح ثانی کے بعد حلت جدیدہ ثابت ہو گی، اور حلت جدیدہ ثابت کرنے میں حتی کے موجب خاص کا ابطال لازم آتا ہے، لہذا زوج ثانی جس میں مغیا کا وجود ہے یعنی تین طلاقیں محلل بحلت جدیدہ نہ بن سکا تو جس میں مغیا کا وجود نہیں یعنی ما دون الثلاث بدرجۂ اولیٰ حلت جدیدہ کے ساتھ محلل نہ ہوگا۔

بیان لغات

مُحَلِّلَۃٌ حلال کرنے کا سبب، حلال کرنے والا۔ حَلَّلَ تَحْلِیْلًا وَتَحِلَّۃً وَتَحِلًّا الشَّیْئَ کسی چیز کو حلال قرار دینا، جائز ٹھہرانا سُؤَالٌ مُقَدَّرٌ وہ سوال جو عبارت میں نہ لایا جائے لیکن نیت میں ٹھہرا ہوا ہو وَرَدَ یَرِدُ عَلٰی فُلَانٍ شَیْئٌ وُرُوْدًا کسی کے پاس کوئی چیز آنا، کسی کی جانب کسی چیز کا متوجہ ہونا مَلَكَ یَمْلِكُ (ض) مُلْكًا وَمِلْكًا وَمَمْلَكَۃً الشَّیْئَ کسی چیز کا مالک ہونا، حقدار ہونا، مستحق ہونا۔ تطلیق بمعنی طلاق طلاق مصدر مجرد ہے اور تطلیق مزید فیہ کا مصدر ہے طَلَقَتْ (ن) الْمَرْأَۃُ مِنْ زَوْجِھَا طَلَاقًا عورت کا اپنے شوہر سے جدا ہونا اور اس کو چھوڑ دینا طَلَّقَ تَطْلِیْقًا چھوڑ دینا طَلَّقَ الزَّوْجُ مَرْأَتَھَا شوہر کا عورت کو طلاق دینا مُغَلَّظَۃٌ سخت، شدید غَلَّظَ تَغْلِیْظًا سختی کرنا، ھَدَّ (ض) ھَدًّا وَھَدُوْدًا منہدم کرنا، گرانا، حَلَّ (ض) حِلًّا الشَّیْئُ کسی چیز کا حلال و جائز ہونا اَلْحِلُّ مصدر حلال اور جائز حِلٌّ جَدِیْدٌ نیا جواز، نئی اجازت، نئی حلت بمعنی نئی اجازت، از سر نو اجازت یا مستقل اجازت۔ اِنْھَدَمَ یَنْھَدِمُ الْبِنَاءُ اَوِ الشَّیْئُ عمارت کا ٹوٹنا، کسی چیز کا ڈھے جانا، بے نتیجہ ہو جانا، اِعْتَرَضَ عَلَیْہِ اِعْتِرَاضًا اعتراض کرنا، کسی کو غلطی کی طرف منسوب کرنا، غلط بتانا اَلْمُتَمَسَّكُ جس چیز سے چمٹا جائے، وہ چیز جسے مضبوطی سے پکڑ لیا جائے تَمَسُّكٌ سے یہاں دلیل اور حجت کے معنی میں، دلیل سے چمٹ کر بات میں مضبوطی اور پختگی پیدا کی جاتی ہے۔ حَرُمَ (ك) حُرْمَۃً حرام ہونا اَلْغَایَۃُ انتہا، جمع غَایَاتٌ و غَایٌ نسبت کے لئے بولتے ہیں غَائِیٌّ اَمْرٌ غَائِیٌّ آخری بات، وہ بات جو آخری ہو منتہی ہو، انتہا رکھنے والی بات، استعمال کیا جاتا ہے غَایَتُكَ اَنْ تَفْعَلَ كَذَا تمہاری انتہائی طاقت و دسترس یہ ہے کہ تم ایسا کرو بَعِیْدُ الْغَایَۃِ درست رائے والا مُغَیًّا ایسی چیز جس کی کوئی انتہا ہو، ایسا مقصد جس کی کوئی غایت ہو، حد، بولتے ہیں اَلْغَایَۃُ لَا تَدْخُلُ فِی الْمُغَیَّا حد محدود میں داخل نہیں ہوتی، مُغَیًّا جسے محدود کر دیا گیا ہو۔ حَدَثَ (ن) حُدُوْثًا الْاَمْرُ کسی امر کا واقع ہونا، نو پید ہونا۔

تشریح عبارات

ثم ان المصنف الخ شارح فرماتے ہیں اتن نے خاص کے حکم سے متعلق سات فرعی مسئلے بیان کئے ہیں، انھیں تفریعات سبعہ کہہ لیجئے، خاص کا ایک حکم یہ تھا

کہ خاص بذات خود واضح ہونے کی وجہ سے تفسیری بیان کا امکان نہیں رکھتا، پہلی تین فریعیں ۱ تعدیل ارکان کی شرط کا باطل ۲ ولاء وغیرہ شرطوں کا باطل ہونا ۳ طواف میں طہارت کی شرط کا باطل ہونا، خاص کے اسی حکم سے متعلق تھیں، اس کے بعد آنے والی چار فرعوں کا تعلق خاص کے دوسرے حکم سے ہے خاص کا دوسرا حکم یہ تھا کہ خاص اپنے مخصوص یعنی مفہوم اور مراد کو قطعی بنادیتا ہے، یعنی خاص کے ذریعہ سمجھ میں آنے والے حکم میں کسی طرح کی کمی اور زیادتی نہیں کی جا سکے گی، ماتن نے چار تفریعوں کو بیان کردیا اور تین تفریعیں بعد میں ذکر کرینگے چار تفریعوں کے بعد تین تفریعوں سے پہلے درمیان میں جملہ معترضہ کے طور پر امام شافعیؒ کے دو اعتراضوں کو لارہے ہیں ساتھ ہی ان کے جواب بھی بیان کریں گے۔

دوسرا شوہر پہلے شوہر کے لئے از سرنو حلت ثابت کرنے والا ہے، یہ حنفیہ کا مسئلہ ہے امام شافعی نے اس پر اعتراض کیا ہے، شارح فرماتے ہیں شافعی کا اعتراض سمجھنے کے لئے ایک مقدمہ بیان کرنا ضروری ہے، تاکہ اعتراض واضح ہوجائے، مقدمہ کی تفصیل یہ ہے :۔ میاں بیوی ہیں شوہر نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دیں، بیوی نے عدت گذارنے کے بعد دوسرے شوہر سے نکاح کرلیا، دوسرے خاوند نے جماع کرنے کے بعد عورت کو طلاق دیدیا، پہلے شوہر نے پھر سے اس عورت کے ساتھ عدت گذارنے کے بعد نکاح کرلیا، سوال ہوا کیا پہلا شوہر دوبارہ نکاح کرنے کے بعد پھر طلاق کا حقدار ہوگا، جواب ملیگا ہاں، پہلے شوہر نے پہلی بار تین طلاقیں دی تھیں لہذا دوبارہ حلالہ کے بعد اسی مطلّقہ عورت سے نکاح کرلینے کے نتیجے میں از سرنو مستقل تین طلاقیں دینے کا حق پہلے شوہر کو حاصل ہوجائے گا، احناف اور شافعیہ دونوں متفق ہیں کہ پہلا شوہر مستقل تین طلاقیں دے سکتا ہے، اس سے سمجھ میں آیا کہ دوسرے شوہر نے پہلے شوہر کے لئے عورت کو از سرنو حلال اور جائز کردیا ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ میاں نے بیوی کو تین سے کم طلاقیں دیں چاہے ایک طلاق دیا ہو یا دو طلاقیں دی ہوں، اس طلاق یافتہ عورت نے دوسرے شوہر سے نکاح کرلیا، جماع کے بعد دوسرے شوہر نے طلاق دیدیا اور عدّت گذرنے کے بعد پہلے شوہر نے اسی سے نکاح کرلیا، اس صورت میں سوال کیا گیا کیا پہلا شوہر مستقل تین طلاقوں کا حقدار ہوگا، یا جو طلاق نہیں دے سکا ہے صرف اسی طلاق کو دینے کا حقدار ہوگا؟ امام محمد اور شافعی فرماتے ہیں پہلا شوہر دوبارہ نکاح کرنے کے بعد وہی طلاق دینے کا استحقاق رکھے گا جو پہلی مرتبہ طلاق دیتے وقت باقی رہ گئی تھی تو دوسری مرتبہ ایک ہی طلاق دے سکے گا، دو باقی رہی تھیں تو دو دے گا، مطلب یہ ہے کہ پہلے اگر ایک طلاق دیا تھا اور اسی پر میاں بیوی میں جدائی ہوگئی تھی دو طلاقیں باقی تھیں پھر جب دوبارہ نکاح کرے گا تب پہلے کے باقی ماندہ دو طلاقوں کو دیگا، دو طلاقیں دیتے ہی عورت مغلظہ ہوجائے گی، طلاق ثالث دینے کا حق اس لئے نہیں رکھے گا کہ تیسرے طلاق کو پہلے دے چکا ہے اور اگر پہلی مرتبہ دو طلاقیں دی تھیں ایک باقی رہ گئی تھی دو ہی طلاقوں پر میاں بیوی میں جدائی ہوگئی تھی، پھر جب دوبارہ

نکاح کرے گا تب پہلے باقی ماندہ ایک ہی طلاق دینے کا حق رکھے گا، دو مزید طلاقیں دینے کا اس لئے استحقاق نہیں رکھے گا کہ ان دونوں کو دے چکا ہے۔ اور امام اعظم ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف فرماتے ہیں، ایک یا دو طلاقیں دینے کی صورت میں بھی پہلا شوہر دوبارہ نکاح کرنے کے نتیجہ میں مکمل تین طلاقیں دینے کا حقدار ہوگا، جو طلاق باقی ہو چاہے ایک طلاق باقی ہو یا دو طلاقیں باقی ہوں ان کا کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا، بلکہ باقی ماندہ طلاقیں رائیگاں ہو جائیں گی، حضرات شیخین توجیہ میں فرماتے ہیں کہ دوسرا شوہر عورت کو پہلے شوہر کے لئے ایک نئی اجازت، نئے جواز، نئی حلت کے ساتھ حلال کرنے والا ہے دوسرے شوہر سے نکاح کے بعد پہلے شوہر سے نکاح کے ذریعہ جو اجازت و حلت پائی جائے گی وہ پہلی اجازت و حلت کا جزء یا تابع نہیں ہوگی تاکہ کہا جا سکے کہ پہلی اجازت و حلت میں باقی بچنے والے طلاق کے اجزاء اور حصوں کو ہی پہلا شوہر استعمال کرنے کا حق رکھے گا، نہیں بلکہ نئی اجازت اور مستقل اجازت و حلت ہے۔ یہ نئی حلت پہلے کی تمام طلاقوں کو ڈھا دے گی چاہے ایک طلاق ہو یا دو طلاقیں ہوں۔ یا اور طلاقیں بھی ہوں، یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسے تینوں طلاقیں دے ڈالنے کی صورت میں پہلا شوہر دوبارہ نکاح کر لینے کے بعد اسی عورت کو از سر نو مستقل تین طلاقیں دینے کا مستحق ہو جاتا ہے، امام شافعی نے حضرات شیخین کی بالا رائے کو خطا کی طرف منسوب کرتے ہوئے اعتراض کیا شافعی کہتے ہیں، آپ نے فرمایا خاص وہ لفظ ہے جو ایک معلوم و متعارف معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے اور خاص کا حکم یہ ہے کہ وہ اپنے مخصوص یعنی مراد اور مفہوم کو قطعی بنا دیتا ہے، اسکے خاص کی مراد اور اسکے مفہوم میں نہ تو کمی کی جا سکتی ہے نہ ہی اضافہ لیکن ہم دیکھ رہے ہیں آپ نے مذکور مسئلے میں خاص کی مراد و مفہوم میں اضافہ کیا ہے حالانکہ خاص میں اضافہ اور زیادتی جائز نہیں ہے، زیر بحث مسئلے کی دلیل اللہ رب العزت کا فرمان ہے فان طلقها فلا تحل له من بعد حتی تنکح زوجا غیرہ ہے، اللہ رب العزت فرماتے ہیں اگر شوہر نے بیوی کو طلاق ثالث دیدیا تو یہ مطلقہ عورت اس وقت تک شوہر کے لئے حلال نہ ہوگی جب تک کہ وہ دوسرے شوہر سے نکاح نہ کرے، مطلب ہوا مطلقہ شوہر کے لئے حرام رہے گی، حرام رہنے یا حرمت کی غایت اور انتہا دوسرے شوہر سے نکاح کرنا ہے، دوسرے شوہر سے نکاح کرنے کے بعد عورت طلاق پا گئی تو یہ حرمت ہو جائے گی اور عورت پہلے شوہر کے لئے حلال اور جائز ہو جائے گی، پہلا شوہر دوسرے شوہر کے طلاق دینے کے بعد نکاح کرنے کا مجاز ہوگا، شافعی کہتے ہیں آیت میں حتی تنکح آیا ہے حتی خاص لفظ ہے، یہ ایک معلوم اور متعارف معنیٰ کے لئے وضع اور طے کیا گیا ہے، حتی کا معنی ہے "تک" یعنی غایت اور انتہا تین طلاقوں کے بعد عورت شوہر کیلئے حلال نہ رہے گی یہاں تک کہ وہ دوسرے شوہر سے نکاح کرے، معلوم ہوا دوسرے شوہر سے نکاح کرنا عورت کے حلال نہ رہنے بالفاظ دگر حرام رہنے کی غایت اور انتہا ہے اس سے یہ سمجھا گیا کہ دوسرے شوہر سے نکاح کر لینا عورت کی اس غلیظ حرمت کے لئے غایت، انتہاء اور آخری حد ہے، تین طلاقوں

کے ذریعہ ثابت ہوتی ہے یعنی دوسرے شوہر سے نکاح کرنے کی وجہ سے تین طلاقوں کے ذریعہ عورت کے لئے جو غلیظ حرمت ثابت ہو چکی تھی وہ منتہی ہو جائے گی، عورت کی غلیظ حرمت کی آخری حد دوسرے شوہر سے نکاح کرنا ہے، آیت میں موجود خاص لفظ حتی کے ذریعہ صرف عورت کی غلیظ حرمت کی غایت اور انتہا کا علم ہوتا ہے، یہ علم نہیں ہوپاتا کہ عورت کی غلیظ حرمت کے منتہی ہونے کے بعد غایت و انتہا یعنی دوسرے شوہر کا نکاح پھر سے عورت کو حلال بھی کردے گا اور یہ حلال یا حلت نئی حلت ہوگی، نیز غلیظ حرمت تین طلاقوں کے ذریعہ آئی ہے اور یہ تینوں طلاقیں مغیا ہیں ان تین طلاقوں کی حد دوسرے شوہر سے نکاح کرنا ہے، مغیا اس چیز کو کہتے ہیں جس کی کوئی حد ہو اور حد کو غایت اور انتہا کہتے ہیں، عورت کی غلیظ حرمت کی انتہا، دوسرے شوہر سے نکاح کرنا ہے اور انتہا سے باہر یعنی غایت سے جدا اور دور رہنے والی چیز نئی حلت اور نیا جواز ہے اور یہ بات طے شدہ ہے کہ غایت یعنی انتہا اس چیز میں اثر نہیں کرتی ہے جو اس سے باہر جدا اور دور ہے، لہذا عورت کی غلیظ حرمت کی غایت وانتہا (یعنی دوسرے شوہر سے نکاح کرنا) اپنے سے باہر اور جدا چیز یعنی نئی حلت یا نئے جواز میں اثر نہیں کرے گی جب غایت وانتہا اپنے سے دور اور بعد والی چیز میں تاثیر نہیں رکھتی تو کیسے سمجھ لیا جائے گا کہ پہلے شوہر کیلئے دوسرے شوہر سے نکاح کرنے کے بعد ایک نئی حلت اور نیا جواز پیدا ہو جائے گا، اگر دوسرے شوہر سے نکاح کے بعد پہلے شوہر کیلئے عورت کی نسبت میں نئی حلت اور نیا جواز تسلیم کیا جائے، جیسا کہ احناف کہتے ہیں تو اس سے خاص یعنی حتی کے مقتضیٰ اور مراد کو سوخت کرنا لازم آئے گا، کیونکہ حتی سے صرف غلیظ حرمت کی انتہا ثابت ہوتی ہے، نئی حلت اور نیا جواز ثابت نہیں ہوتا، اب میں (شافعی) کہوں گا، جب تین طلاقیں پائی گئیں اور یہی تین طلاقیں مغیا تھیں اس مغیا کے پائے جانے کی صورت میں دوسرا شوہر پہلے شوہر کے لئے عورت کو از سر نو حلال کرنے والا یا پہلے شوہر کو از سر نو اور نئی حلت دینے والا نہیں ہوسکا تو وہ صورت جس میں مغیا پورے طور پر پائی بھی نہیں جاتی، دوسرا شوہر پہلے شوہر کے لئے ایک نئی حلت اور نیا جواز کیسے ثابت کردے گا؛ طلاقیں مغیا ہیں، پہلا شوہر دو یا ایک طلاق دے تو مغیا پورے طور پر نہیں پائی جائے گی، کیونکہ مکمل مغیا تین طلاقیں ہیں، مغیا جب پورے طور پر پائی گئی، یعنی پہلے شوہر نے تین طلاقیں دیں تب دوسرا شوہر پہلے کیلئے نئی حلت پیدا نہیں کرسکا تو مغیا جب پورے طور پر نہ پائی جائے بلکہ ادھوری پائی جائے یعنی پہلا شوہر ایک یا دو طلاقیں دیں تو اس صورت میں بدرجۂ اولیٰ دوسرا شوہر پہلے شوہر کے لئے محلل نہ ہوگا یعنی نئی حلت فراہم نہیں کرسکے گا اس لئے کہ مکمل طور سے مغیا پائے جانے میں نئی حلت کا امکان تھا، اور ناقص طور سے مغیا پائے جانے میں نئی حلت کا امکان معدوم ہے، جب ممکن الوجود چیز میں دوسرا شوہر نئی حلت اور نیا جواز برپا نہیں کرسکا تو جو چیز موجود نہ ہو اس میں نئی حلت اور نیا جواز برپا کرنے کا کیا مطلب؟

فيقول المصنف في جوابه من جانب ابي حنيفة رح ان كون الزوج الثاني محللا اياها للزوج الاول انما نثبته بحديث العسيلة لا بقوله حتى تنكح كما زعمتم وبيانه ان امرأة رفاعة جاءت الى الرسول عليه السلام فقالت ان رفاعة طلقني ثلثا فنكحت بعبد الرحمن بن الزبير فما وجدته الا كهدبة ثوبي هذا تعني وجدته عنينا فقال عليه السلام اتريدين ان تعودي الى رفاعة قالت نعم فقال لا حتى تذوقي من عسيلته ويذوق هو من عسيلتك فهذا الحديث مسوق لبيان انه يشترط وطي الزوج الثاني ولا يكفي مجرد النكاح كما يفهم من ظاهر الآية وهذا حديث مشهور قبله الشافعي ايضا لاجل اشتراط الوطي والزيادة بمثله على الكتاب جائز بالاتفاق وهذا الحديث كما انه يدل على اشتراط الوطي بعبارة النص فكذا يدل على محللية الزوج الثاني باشارة النص وذلك لانه عليه السلام قال لها اتريدين ان تعودي الى رفاعة ولم يقل اتريدين ان تنتهي حرمتك والعود هو الرجوع الى الحالة الاولى وفي الحالة الاولى كان الحل ثابتا لها فاذا عادت الحالة الاولى عاد الحل وتجدد باستقلاله واذا ثبت بهذا النص الحل فيما عدم فيه الحل وهو الطلقات الثلث مطلقا ففيما كان الحل ناقصا وهو ما دون الثلث اولى ان يكون الزوج الثاني متمما للحل الناقص بالطريق الاكمل۔

ترجمہ فيقول المصنف في جوابه الخ لہذا مصنف اس کے جواب میں امام ابوحنیفہ رح کیجانب سے فرماتے ہیں کہ زوج ثانی کا محلل ہونا زوج اول کے لئے ہم حدیث عسیلہ سے ثابت کرتے ہیں نہ کہ حتی تنکح زوجا غیرہ سے جیسا کہ تم نے گمان کیا۔

وبيانه ان امرأة رفاعة جاءت الخ جس کی تفصیل یہ ہے کہ رفاعہ کی بیوی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئی اور عرض کیا کہ رفاعہ نے مجھے تین طلاق دیدی تو میں نے عبدالرحمن بن زبیرؓ سے نکاح کر لیا تو میں نے ان کو اس کپڑے کی مانند ڈھیلا پایا (یعنی ان کو عنین پایا) تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کیا تم رفاعہ کے پاس دوبارہ جانا چاہتی ہو، عرض کیا، ہاں، تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: نہیں یہاں تک کہ تم اس کا مزہ چکھو اور وہ تمہارا مزہ چکھیں۔ (یعنی جماع کریں)

فهذا الحديث مسوق لبيان الخ پس یہ حدیث لائی گئی ہے کہ زوج ثانی کا وطی کرنا شرط ہے، صرف نکاح کر لینا کافی نہیں ہے جیسا کہ ظاہر آیت سے مفہوم ہوتا ہے، یہ ایک مشہور حدیث ہے، خود

امام شافعی رہ نے اس کو قبول فرمایا ہے اس لئے کہ وطی ان کے یہاں بھی شرط ہے اور ان جیسی حدیثوں سے کتاب پر زیادتی بالاتفاق جائز ہے۔

وهذا الحديث كما انه يدل الخ اور یہ حدیث جس طرح عبارۃ النص سے وطی کے شرط ہونے پر دلالت کرتی ہے اسی طرح اشارۃ النص سے زوج ثانی کے محلل ہونے پر بھی دال ہے۔

وذالك لانه عليه السلام الخ اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اتریدین ان تعودی الی رفاعة (کیا تو رفاعہ کے پاس لوٹنا چاہتی ہے) آپ نے عود کا لفظ فرمایا تنتهی حرمتک (تمہاری حرمت ختم ہو جائے) نہیں فرمایا، عود کے معنی پہلی حالت کی جانب لوٹنے ہیں اور حالت اول میں زوج کے لئے حلت ثابت تھی، جب حالت اولی لوٹ آئی تو حلت بھی جدیدہ مستقلاً لوٹ کر آگئی۔

فاذا ثبت بهذا النص الحل فيما عدم فيه الحل الخ:۔ اور جہاں اس نص سے اس جگہ حلت ثابت ہوگئی جہاں پر کہ حلت معدوم تھی یعنی تین طلاق والی صورت، تو جہاں حلت ناقصہ موجود تھی اور مادون الثلث والی صورت ہے تو بدرجۂ اولیٰ دوسرا زوج ناقص حلت کو پورا کردیگا۔

بیان لغات

رِفَاعَةٌ را پر زیر ہے، زَبِيْنٌ، اَمِيْرٌ کے وزن پر قمر بحوالہ طیبی هُدْبَةٌ، شُعْلَةٌ کے وزن پر کپڑے کا کنارا، پھندنا، جھالر۔ هَذَّبَ الثَّوْبَ کپڑے کا پھندنا بنانا، تَذُوْقِيْ۔ ذَاقَ (ن) ذَوْقًا وذَوَاقًا ومَذَاقًا الشَّيْءَ کسی چیز کو چکھنا۔ عُسَيْلَةٌ: عَسَلٌ کی تصغیر۔ بمعنی قلیل شہد اس میں تا کا اضافہ اس لئے ہے کہ اس سے جماع سے حظ گیری اور مباشرت کی شیرینی کی طرف اشارہ ہے، تصغیر مذکور لاکر اشارہ کردیا گیا کہ جماع کا ہلکا سا ذائقہ بھی کافی ہے

تشریح عبارات

شافعی رہ نے حضرات شیخین کی طرف جس غلطی کا انتساب کرکے اعتراض کیا ہے، ماتن اس کا جواب دے رہے ہیں، متن کی عبارت محللية الزوج الثانى بحديث العسيلة لا بقوله حتى تنكح زوجا غيره کا مطلب یہ ہے کہ دوسرے شوہر کا عورت کو پہلے شوہر کے لئے ہم عسیلہ والی حدیث سے حلال کرنے والا ثابت کرتے ہیں حتی تنکح زوجا غیرہ سے حلال ثابت کرنے والا ثابت نہیں کرتے، یہ تو آپ کا محض گمان ہے، تفصیل یہ ہے۔ رفاعہ کی عورت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور عرض کیا، اللہ کے رسول: مجھے رفاعہ نے تین طلاقیں دیدیا تھا، میں نے عبدالرحمن بن زبیر سے نکاح کرلیا لیکن وہ نامرد نکلے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا؛ کیا تم رفاعہ کے پاس واپس جانا چاہتی ہو، عورت نے کہا: ہاں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، جب تک تم عبدالرحمن بن زبیر کی شہد کا تھوڑا سا مزہ نہ چکھ لو اور عبدالرحمن بن زبیر تمہاری شہد کا مزہ نہ چکھ لے، تم رفاعہ کے ہاں واپس نہیں جاسکوگی، حدیث میں شہد سے جماع کی لذت اور اس کی مٹھاس کی طرف اشارہ کیا گیا۔ اس حدیث میں دو جہتیں پائی جاتی

ہیں ۱ عبارۃ النص ۲ اشارۃ النص، عبارت النص کہتے ہیں، لفظ معنی پر دلالت کرے، اور کلام اسی معنی کو مراد لینے کے لئے چلا گیا ہو، اشارۃ النص کہتے ہیں لفظ کا مرادی معنی کے لئے نہ چلایا جانا لیکن یہ معنی جو اشارۃ النص سے نکلتا ہے وہ عبارت النص سے جھٹا رہتا ہے لیکن ایک ہلکا سا اشارہ اس معنی کی طرف پایا جاتا ہے اس لئے اسے اشارۃ النص کہتے ہیں، مذکور حدیث یہ بتلانے کے لئے لائی گئی کہ دوسرے شوہر سے محض نکاح (عقد) کر لینا پہلے شوہر کی خاطر حلال ہونے کے لئے کافی نہیں ہے بلکہ دوسرے شوہر کے لئے شرط ہوگی کہ وہ عورت سے جماع کرے عورت اور مرد دونوں ایک دوسرے کا شہد چکھیں، شہد چکھنا سے جماع مراد لیا گیا ہے، دوسرے شوہر کیلئے جماع کا شرط ہونا حدیث سے عبارۃ النص کے ذریعہ ثابت کیا، ورنہ آیت کے ظاہری معنی تو یہی ہوتے ہیں کہ فقط نکاح یعنی عقد کافی ہونا چاہئے جماع کی ضرورت نہیں ہے مگر مذکور حدیث مشہور ہے اس نے وطی اور جماع کا شرط ہونا واضح کر دیا، اور امام شافعی بھی دوسرے شوہر کے ذمہ جماع شرط قرار دینے کے لئے اسی حدیث کو دلیل میں پیش کرتے ہیں، جماع شرط قرار دینا اللہ کی کتاب سے سمجھ میں آنے والے حکم یعنی صرف نکاح پر اضافہ کرنا ہے مگر یہ اضافہ اتفاقی رائے اس لئے جائز ٹھیرا کہ مشہور حدیث کے ذریعہ اللہ کی کتاب پر زیادتی واضافہ جائز رکھا گیا ہے، مگر یہی حدیث عبارت النص کی طرح اشارت النص کے طور پر دوسرے شوہر کے باعث تحلیل ہونے کو واضح کرتی ہے، حدیث میں اشارہ پایا جاتا ہے کہ دوسرا شوہر عورت کو پہلے شوہر کے لئے حلال کرنے والا ہے، اشارہ اس طرح پایا گیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رفاعہ کی عورت سے فرمایا اتریدین ان تعودی الی رفاعۃ کیا تم رفاعہ کے پاس لوٹنا چاہتی ہو، آپ نے نہیں فرمایا اتریدین ان تنتہی حرمتک کیا تم اپنی حرمت کو منتہی اور محدود کرنا چاہتی ہو، یعنی تم یہ چاہتی ہو کہ تم جو حرام ہو وہ حرام ہونا یا حرمت کی ایک حد متعین کر دو تا کہ یہ حرمت اس حد سے نکل نہ سکے، اس کے برعکس آپ نے فرمایا کیا تم رفاعہ کے ہاں لوٹنا چاہتی ہو، یعنی جس طرح رفاعہ کے پاس پہلے تم مکمل طور پر حلت اور جواز کے ساتھ رہ چکی ہو تم اسی طرح مکمل حلت اور نئے جواز کے ساتھ رہنا چاہتی ہو یہ معنی اس لئے سمجھا گیا کہ عود بمعنی لوٹنا کا مفہوم ہے پہلی حالت کی طرف لوٹنا اور پہلی حالت میں رفاعہ کی عورت کے لئے حلت وجواز ثابت تھا، چنانچہ جب یہ رفاعہ کے ساتھ نکاح کرے گی تو پہلی حالت واپس آجائے گی، جب پہلی حالت لوٹ آئے گی، تب حلت اور جواز بھی لوٹ آئے گا، یہ لوٹنے والی حلت یا لوٹنے والا جواز ایک جدید حلت اور نیا جواز ہونے کے ساتھ مستقل بھی ہوگا ایسا نہیں کہ اضافی حلت یا اعتباری جواز ہو معلوم ہوا دوسرے شوہر سے نکاح اور جماع کے بعد طلاق پا کر پہلے شوہر کی زوجیت میں آجانے سے نئی اور مستقل حلت اور جواز پیدا ہو جاتا ہے، دیکھئے پہلے شوہر نے تین طلاقیں دی تھیں، تین طلاقیں پڑنے کے بعد عورت غلیظ حرمت کے ساتھ حرام ہو جاتی ہے، حلت کا تصور بھی نہیں رہ جاتا، حلت بالکل معدوم وناپید

ہوجاتی ہے، مگر دوسرے شوہر سے نکاح و جماع کے بعد طلاق پا کر پہلے خاوند کے نکاح میں آنے سے حلت پیدا ہوگئی، یعنی یہ عورت پہلے شوہر کے لئے قطعی حلال ہوگئی اب شوہر اسے پھر تین طلاقیں دے کر حرام بنانے کا حقدار ہوجائے گا، پہلے شوہر کے لئے حلت وہاں پائی گئی جہاں تین طلاقوں کے بعد حلت باقی ہی نہیں رہی تھی، لہٰذا وہ صورت جس میں حلت موجود تھی گرچہ حلت ناقص تھی وہاں تو بدرجۂ اولیٰ مستقل اور نئی حلت پیدا ہوجائے گی، مثلاً پہلا شوہر ایک یا دو طلاق دیتا ہے تین طلاقیں نہیں دیتا تو عورت شوہر کے لئے حلال رہتی ہے، یہ ناقص اور ادھوری حلت ہے پوری حلت یہ ہے کہ کوئی طلاق نہ دے بہرکیف ایک یا دو طلاق کے بعد عورت دوسرے شوہر سے نکاح کرتی ہے اس صورت میں حلت پائی گئی کیونکہ پہلے شوہر نے مکمل طور پر حرام نہیں کیا تھا ایک یا دو طلاقیں دی تھیں، دو یا ایک باقی تھیں اب دوسرے شوہر سے نکاح کر لینے کے بعد یقیناً دوسرا شوہر اس ناقص اور ادھوری حلت اور نامکمل جواز کو مکمل اور پورا کریگا اور پورا بھی کامل ترین نوعیت سے کریگا کیونکہ تین طلاقوں کی صورت میں پہلے شوہر کیلئے حلت معدوم تھی دوسرے شوہر نے وہاں حلت کو عدم سے وجود میں کھینچ لیا حالانکہ معدوم چیز کو وجود بخشنا مشکل ہے لہٰذا ایک یا طلاقوں کی صورت میں جب کہ پہلے شوہر کے لئے حلت معدوم نہیں ہوئی تھی دوسرا شوہر حلت کی کمی اور ادھورے پن کو مکمل کر دے گا، کیونکہ کسی موجود مگر ناقص چیز کو مکمل کرنا آسان ہے، لہٰذا ایک یا دو طلاقیں دینے کی شکل میں دوسرا شوہر ٹھیک اسی طرح پہلے شوہر کے لئے عورت کو حلال و جائز کر دے گا جس طرح تین طلاقیں دینے کی صورت میں دوسرے شوہر نے پہلے شوہر کے لئے عورت کو حلال کر دیا تھا، تین طلاق والی صورت میں حلت اور جواز جس طرح نئے اور مستقل تھے اسی طرح ایک طلاق یا دو طلاقیں دینے کی صورت میں بھی حلت اور جواز نئے اور مستقل ہوں گے ۔

ثُمَّ قَالَ الْمُصَنِّفُ وَبُطْلَانُ الْعِصْمَةِ عَنِ الْمَسْرُوْقِ بِقَوْلِهٖ جَزَاءً لَا بِقَوْلِهٖ فَاقْطَعُوْا وَهٰذَا اَيْضًا جَوَابُ سُؤَالٍ مُقَدَّرٍ يَرِدُ عَلَيْنَا مِنْ جَانِبِ الشَّافِعِيِّ، وَتَقْرِيْرُ السُّؤَالِ هٰهُنَا اَيْضًا لَا بُدَّ فِيْهِ مِنْ تَمْهِيْدِ مُقَدَّمَةٍ وَهِيَ اَنَّ السَّارِقَ اِذَا سَرَقَ شَيْئًا مِنْ اَحَدٍ وَقُطِعَ يَدُهٗ فِيْهَا فَاِنْ كَانَ الْمَسْرُوْقُ مَوْجُوْدًا فِيْ يَدِ السَّارِقِ يُرَدُّ اِلَى الْمَالِكِ بِالْاِتِّفَاقِ وَاِنْ كَانَ هَالِكًا فَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ يَجِبُ الضَّمَانُ عَلَيْهِ سَوَاءٌ هَلَكَ بِنَفْسِهٖ اَوِ اسْتَهْلَكَهٗ، وَعِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ لَا يَجِبُ الضَّمَانُ قَطُّ اِلَّا عِنْدَ الْاِسْتِهْلَاكِ فِيْ رِوَايَةٍ وَذٰلِكَ لِاَنَّهٗ حِيْنَ اَرَادَ السَّارِقُ السَّرِقَةَ يَبْطُلُ قُبَيْلَ السَّرِقَةِ عِصْمَةُ الْمَالِ الْمَسْرُوْقِ مِنْ يَدِ الْمَالِكِ حَتّٰى يَصِيْرَ فِيْ حَقِّهٖ مِنْ جُمْلَةِ مَالَا يَتَقَوَّمُ وَتَتَحَوَّلُ عِصْمَتُهٗ اِلَى اللّٰهِ تَعَالٰى وَهُوَ مُسْتَغْنٍ

عَنْ ضَمَانِ الْمَالِ وَاِنَّمَا يَجِبُ الرَّدُّ اِذَا كَانَ مَوْجُوْدًا لِاَنَّهٗ لَمْ يَبْطُلْ مِلْكُهٗ وَاِنْ زَالَتْ عِصْمَتُهٗ فَلِرِعَايَةِ الصُّوْرَةِ قُلْنَا بِوُجُوْبِ رَدِّ الْمَالِ وَلِرِعَايَةِ الْمَعْنٰى قُلْنَا بِعَدَمِ ضَمَانِهٖ وَاعْتَرَضَ عَلَيْهِ الشَّافِعِيُّ رح بِاَنَّ الْمَنْصُوْصَ عَلَيْهِ فِيْ هٰذَا الْبَابِ هُوَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا اَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا وَالْقَطْعُ لَفْظٌ خَاصٌّ وُضِعَ لِمَعْنًى مَعْلُوْمٍ وَهُوَ الْاِبَانَةُ عَنِ الرُّسْغِ وَلَا دَلَالَةَ لَهٗ عَلٰى تَحَوُّلِ الْعِصْمَةِ عَنِ الْمَالِكِ اِلَى اللّٰهِ تَعَالٰى فَالْقَوْلُ بِبُطْلَانِ الْعِصْمَةِ زِيَادَةٌ عَلٰى خَاصِّ الْكِتَابِ فَاَجَابَ الْمُصَنِّفُ عَنْ جَانِبِ اَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى بِاَنَّ بُطْلَانَ الْعِصْمَةِ عَنِ الْمَالِ الْمَسْرُوْقِ وَاِزَالَتَهَا مِنَ الْمَالِكِ اِلَى اللّٰهِ تَعَالٰى اِنَّمَا نُثْبِتُهٗ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى جَزَاءً بِمَا كَسَبَا لَا بِقَوْلِهٖ فَاقْطَعُوْا وَذٰلِكَ لِاَنَّ الْجَزَاءَ اِذَا وَقَعَ مُطْلَقًا فِيْ مَعْرِضِ الْعُقُوْبَاتِ يُرَادُ بِهٖ مَا يَجِبُ حَقًّا لِلّٰهِ تَعَالٰى وَاِنَّمَا يَكُوْنُ حَقًّا لِلّٰهِ تَعَالٰى اِذَا وَقَعَتِ الْجِنَايَةُ فِيْ عِصْمَتِهٖ وَحِفْظِهٖ وَاِذَا كَانَ ذٰلِكَ فَقَدْ شَرَعَ جَزَاؤُهٗ جَزَاءً كَامِلًا وَهُوَ الْقَطْعُ وَلَا يَحْتَاجُ اِلٰى ضَمَانِ الْمَالِ غَايَتُهٗ اَنَّهٗ اِذَا كَانَ الْمَالُ مَوْجُوْدًا فِيْ يَدِهٖ يُرَدُّ اِلَيْهِ لِاَجْلِ الصُّوْرَةِ وَلِاَنَّ جَزٰى يَجِيْءُ بِمَعْنٰى كَفٰى فَيَدُلُّ عَلٰى اَنَّ الْقَطْعَ هُوَ كَافٍ لِهٰذِهِ الْجِنَايَةِ وَلَا يَحْتَاجُ اِلٰى جَزَاءٍ اٰخَرَ حَتّٰى يَجِبَ الضَّمَانُ هٰذَا اَنْبَذُ مِمَّا ذَكَرْتُهٗ فِي التَّفْسِيْرِ الْاَحْمَدِيِّ وَكَفَاكَ هٰذَا۔

ترجمہ: ثم قال المصنف رح وبطلان العصمة عن المسروق بقوله جزاءً لا بقوله فاقطعوا۔ پھر مصنف نے دوسرا اعتراض ذکر کیا اور فرمایا مال مسروق سے عصمت کا باطل ہونا ہم جزاءً سے ثابت کرتے ہیں فاقطعوا سے ثابت نہیں کرتے۔

یہ عبارت بھی ایک سوال محذوف کا جواب ہے جو امام شافعی کی طرف سے ہم پر وارد ہوتا ہے، سوال یہ ہے کہ مگر یہاں بھی ایک مقدمہ بطور تمہید بیان کرنا ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ جب چور نے کسی شخص کی کوئی چیز چرائی، اور اس میں اس کا ہاتھ بھی کاٹ دیا گیا تو اگر شئی مسروق چور کے پاس موجود تھی تو بالاتفاق مالک کو واپس کردے گا اور اگر وہ ہلاک ہوگئی ہے تو امام شافعی رح کے نزدیک اس کا تاوان واجب ہے خواہ ہلاک ہوگئی ہو یا جان بوجھ کر ہلاک کردیا ہو۔ وعند ابی حنیفۃ لا یجب۔ اور امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک تاوان بالکل واجب نہیں بجز استہلاک والی صورت کے ایک قول کے مطابق

وذالك لانه اذا اراد السارق السرقة الخ دلیل یہ ہے کہ جب چور نے چوری کرنے کا ارادہ کیا تو اس مال کی حفاظت اور عصمت مال مسروق سے مالک کے قبضہ سے چوری کرنے سے تھوڑی دیر پہلے باطل ہوگئی یہاں تک کہ مالک کے حق میں یہ قیمتی مال مسروق ایسا ہوگیا کہ جیسے اس کی کوئی قیمت ہی نہیں ہے اور اس مال کی عصمت باری تعالیٰ کی طرف منتقل ہوگئی اور اللہ تعالیٰ مال کا تاوان لینے سے مستغنی ہے۔

وانما یجب الرد اذا کان موجوداً الخ اور مال اگر موجود ہو تو اس کا واپس کرنا اس لئے ضروری ہے کہ مالک کی ملکیت باطل نہیں ہوئی تھی، اگرچہ عصمت اس کے قبضہ سے چلی گئی تھی تو ظاہری صورت کا لحاظ کرکے ہم نے مال کا واپس کرنا واجب قرار دیا اور حقیقت کی رعایت کرکے ہم نے تاوان کو واجب نہیں کیا۔

واعترض علیه الشافعی رح :۔ اس پر امام شافعی رح نے اعتراض کیا کہ اس باب میں منصوص علیہ والسارق والسارقة الخ ہے یعنی چور اور چورنی جب چوری کریں تو ان کے ہاتھ کاٹ دو یہ ان کی کمائی کی جزا ہے) اور قطع لفظ خاص ہے معنی معلوم کے لئے وضع کیا گیا ہے یعنی پہونچے سے ہاتھ کو جدا کر دینا، لفظ قطع اس پر دلالت نہیں کرتا کہ مال کی عصمت مالک سے منتقل ہو کر خدا تعالیٰ کی طرف چلی گئی ہے لہذا عصمت کے باطل ہونے کا قول کتاب کے خاص پر زیادتی ہے۔

فاجاب المصنف رح :۔ اس سوال کا مصنف نے امام ابو حنیفہ رح کی جانب سے جواب دیا ہے کہ مال مسروق کی عصمت کا باطل ہونا اور مالک سے اس کا زائل ہو کر خدائے تعالیٰ کی طرف چلا جانا ہم جزاءً بما کسب سے ثابت کرتے ہیں فاقطعوا سے ثابت نہیں کرتے صورت اس کی یہ ہے کہ عقوبات کے موقع پر جب جزا مطلق واقع ہو تو اس سے وہ چیز مراد ہوتی ہے جو اللہ تعالیٰ کے حق میں واجب ہوتی ہے اور اللہ کے حق میں وجوب اسی وقت ہو سکتا ہے جب کہ جنایت اور جرم اس کی حفاظت میں واقع ہو، جب ایسا ہوگا یعنی اس کی حفاظت میں جرم پایا جائیگا تو جزا بھی اس کی کامل واجب ہوگی اور یہاں پر جزاء کامل قطع ہے مال کے تاوان کی ضرورت نہیں۔

غایته انه اذا کان المال موجوداً :۔ زیادہ سے زیادہ چور کے ہاتھ میں مال اگر موجود ہو تو مالک کی طرف واپس کر دیا جائے گا، ظاہری صورت کی وجہ سے۔

ولان جزاء یجئ بمعنی کفی :۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ جزاء کے معنی کفی کے ہیں، لہذا معلوم ہوا کہ قطع ید اس جرم کے لئے کافی ہے دوسری سزا کی ضرورت نہیں تاکہ تاوان واجب کیا جائے

هذا نبذ ماذکرته :۔ یہاں مختصراً میں نے ذکر کر دیا ہے تفصیل تفسیر احمدی میں مذکور ہے۔

بیان لغات

سَارِقٌ چور، سَرَقَ (ض) سَرَقًا وَسَرِقًا وَسَرِقَةً وَسَرْقَةً عَنْهُ الشَّیْئَ چرانا۔ فَاقْطَعُوْا، قَطَعَ (ف) قَطْعًا وَمَقْطَعًا وَتِقْطَاعًا الشَّیْئَ علیحدہ کرنا، جدا کرنا۔ اَلْمَسْرُوْقُ چرائی ہوئی چیز، رَدَّهٗ (ن) یَرُدُّهٗ، رَدًّا وَمَرْدُوْدًا اِلٰی اَحَدٍ، لوٹا دینا، واپس کر دینا۔ هَالِكٌ فانی، هَلَكَ (ض) (س، ف) هَلَاكًا وَهُلُوْكًا وَهُلْكًا

وَنُهْلُوكًا ۔ فنا ہونا ۔ اِسْتَهْلَكَهُ فنا ہونا ، ضائع کردینا ، کھودینا ۔ الضَّمَانُ مصدر تاوان، ڈنڈ ۔
ضَمِنَ (س) ضَمْنًا وَضَمَانًا الشئ وبالشئ ضامن ہونا ، کفیل بننا ، بَطَلَ (ن) بُطْلَانًا وَبُطُوْلًا وَبُطْلًا
بے اصل ہونا ، حقیقت کھو بیٹھنا ، ختم ہونا ، جاتا رہنا ، اَلْعِصْمَةُ بچاؤ ، تحفظ ، عَصَمَ (ض) عَصْمًا منع کرنا ،
محفوظ رکھنا ، بچانا ، تَقَوَّمُ قیمت دار ہونا اَلْقِيْمَةُ قَامَ سے اسم نوع ، قیمت کے معنی ہیں ، اسم نوع
اس مصدر کو کہتے ہیں جو فعل کے واقع ہونے کی ہیئت کو بتلائے ، جمع قِيَمٌ ۔ تَحَوُّلُ ایک طرف سے
پھر کر دوسری طرف رخ کرنا ، اسے عَنْ حرف جار کے صلہ کے ساتھ استعمال کرتے ہیں مثلاً تَحَوَّلَ عَنْ
اَحَدٍ اِلٰی اَحَدٍ ۔ يَدٌ قبضہ ، مُسْتَغْنِي اِسْتِغْنَاء عَنْ شئ بے نیاز ہونا مُلْكٌ وَمِلْكٌ ، مصدر ، معنی
ملکیت ، الکانہ حق ، مَلَكَ (ض) الشئ مالک ہونا ، اَلصُّوْرَةُ ، شکل ، حلیہ ، تصویر ، مرادی معنی ظاہری حال
باطن کا مقابل ، مَعْنٰی باطنی صفت ، اندرونی وصف ، نادیدہ مدلول ، نَصَّ الشئ ظاہر کرنا اَلْمَنْصُوْصُ
عَلَيْهِ جس کی تصریح کی گئی ، مراد مامور بہ ۔ قطع کا معنی ہے جدا کرنا ، اِبَانَةُ الشئ کا معنی کاٹنا قَطْعٌ کا معنی
اِبَانَةٌ عَنْ رُسْغٍ گٹے سے کاٹنا محل نظر ہے ، شارح نے قطع کا معنی عن الرسغ بتایا جب کہ ماتن
نے اپنی شرح میں فرمایا القطع هو لفظ خاص وضع لمعنیٰ معلوم و هو الابانة عن الشئ ،
لغت سے بھی مطلقاً کاٹنا معلوم ہوتا ہے نہ کہ گٹے سے کاٹنا ، رُسْغٌ گٹا ، پہنچا ، اَلْاِجَابَةُ عَنْ جَانِبِ
احد ، کسی کی طرف سے جواب دینا ، اَلْجَزَاءُ وَالْجَزَاءُ کسی چیز کا بدلہ ، فارسی میں پاداش ، جب جزاء مہموز نہ ہو تو
جَزَاءُ الشئ کے معنی میں یعنی کسی چیز کا کسی کے لئے کافی ہونا ، اَلْعُقُوْبَاتُ واحد اَلْعُقُوْبَةُ برائی کا بدلہ
سزا ، جَنٰی (ض) جِنَايَةً گناہ کرنا ، جرم کرنا ، جرم کا مرتکب ہونا ، الجِنَايَةُ جرم ، اَلْجِنْيَةُ گناہ ، قصور ،
اَلنَّبْذُ مصدر ، تھوڑی سی چیز ۔

تشریح عبارات وهذا ايضا الخ شارح علام متن کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں یہ بھی ایک نادیدہ سوال کا جواب ہے ، یہ سوال بھی امام شافعیؒ کی طرف سے احناف کے خلاف برپا کیا گیا ہے ، پہلے سوال کی طرح یہاں بھی وضاحت کیلئے پیش لفظ لاکر راستہ ہموار کرلینا ضروری ہوگا ، سوال کی وضاحت یہ ہے ۔

چور جب کسی کی کوئی چیز چرالے اور چوری میں اس کا ہاتھ کاٹ دیا جائے تو سوال پیدا ہوگا کہ جو چیز چور نے چرالیا ہے کیا چور اسے مالک کو واپس کرے گا یا نہیں ؟ حنفیہ اور شافعیہ نے باتفاق رائے فرمایا : اگر چوری کیا ہوا مال چور کے قبضہ میں موجود ہے تو چور اسے مالک کو واپس کرے گا ، لیکن چوری کیا ہوا مال چور کے قبضے میں موجود نہ ہو تب چور کے ذمہ کیا عائد ہوگا؟ یہاں حنفیہ اور شافعیہ کی رائیں مختلف ہوجاتی ہیں ، شافعی کی رائے میں مال فنا اور ضائع ہوجانے کی صورت میں چور پر واجب وضروری ہوجائے گا کہ وہ مال کا تاوان وڈنڈ مالک کے حوالہ کرے ، شافعی کہتے ہیں مال کا فنا اور ضائع ہوجانا ہی ڈنڈ واجب ہونے کے لئے کافی ہے اس سے بحث نہیں کہ چور نے اسے

خود فنا وضیاع کی راہ دکھائی ہے یا مال خود بخود فنا وضائع ہوا ہے، امام ابو حنیفہ اس کے برعکس رائے دیتے ہیں امام صاحب فراتے ہیں مال فنا اور ضائع ہوجانے کی صورت میں چور پر تاوان و ڈنڈ واجب اور ضروری نہیں ہوگا بس مال کا فنا اور ضیاع کا راستہ دیکھ لینا ہی چور کے ذمہ سے ڈنڈ کے وجوب کو ساقط کردے گا، اس سے کوئی سروکار نہیں کہ مال خود بخود فنا اور ضائع ہوا یا چور نے اسے فنا وضیاع کی راہ دکھائی، مال فنا اور ضائع ہوجانے کی صورت میں تاوان و ڈنڈ چور پر کیوں واجب نہیں ہوتا ؟ چاہے مال بذات خود ضائع ہوا یا چور نے اسے ضائع کیا، احناف ضمان واجب نہ ہونے کی وجہ تبلاتے ہیں فراتے ہیں چور جب چوری کا قصد کرتا ہے تو چوری کرنے سے ذرا سا پیشتر ہی چرائے گئے مال کی عصمت اس کے تحفظ کی ذمہ داری مال کے مالک کے ذمہ سے ختم ہوجاتی ہے، لیکن چونکہ تحفظ کی ذمہ داری مال کا وصف ہے اس لئے مالک کے ذمہ سے تحفظ کی ذمہ داری ختم ہونے کے بعد اللہ رب العزت کی عصمت اور ان کے تحفظ کی ذمہ داری میں منتقل ہوجاتی ہے، اب چرایا ہوا مال مالک کے حق میں کوئی قیمت نہیں رکھتا، چرایا ہوا مال مالک کے لئے ان چیزوں کے خانے میں چلا جاتا ہے جن کی کوئی قیمت نہیں ہوتی اور مال کے تحفظ کی ذمہ داری اللہ رب العزت کے ذمہ میں منتقل ہوجاتی ہے، یعنی چور کی چوری کے بعد اللہ رب العزت ہی اسکے تحفظ کے ذمہ دار رہتے ہیں اور ضمان و تاوان تحفظ کی ذمہ داری اللہ پر واجب ہوتے ہیں مالک کے ذمہ سے مال کے تحفظ کی ذمہ داری اٹھ چکی ہے اس لئے مالک کو تاوان و ڈنڈ دلانے کا کوئی جواز نہیں ملے گا البتہ اللہ رب العزت کے ذمہ میں مال کے تحفظ کی ذمہ داری منتقل ہوچکی تھی اس لئے اللہ رب العزت بہ ظاہر مستحق ثابت ہوئے کہ چور کو مجبور کیا جائے وہ اللہ تعالیٰ کو مال کا تاوان و ڈنڈ دے، لیکن اللہ رب العزت کو تاوان و ڈنڈ دلانے کا تصور اس لئے زبردست مسخرہ پن ہوگا کہ اللہ جل شانہ بے نیاز ہیں انھیں کیا ضرورت ہے کہ وہ تاوان و ڈنڈ وصولنے لگیں، واضح ہوگیا کہ مال ضائع ہونے کی صورت میں چور کو ہرگز ہرگز نہیں کہا جا سکتا کہ تم پر ضروری ہے کہ تم ضائع شدہ مال کا تاوان و ڈنڈ مالک کے حوالہ کردو۔

فَاِنَّمَا یَجِبُ الرَّدُّ الخ، فاضل شارح یہاں سے ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں سوال ہوتا ہے کہ چرایا ہوا مال مالک کے حق میں جب ان چیزوں میں شامل ہوگیا جن کی کوئی قیمت نہیں ہوتی اور مال کے تحفظ کی ذمہ داری مالک کے ذمہ سے ختم ہوکر اللہ رب العزت کے ذمہ میں منتقل ہوچکی تو چور کے قبضے میں مال کے موجود ہونے کی صورت میں چور پر واجب نہیں ہونا چاہئے کہ وہ چرایا ہوا مال مالک کو واپس کردے، حالانکہ مال موجود ہونے کی صورت میں چور کے ذمہ اسے مالک کو واپس کرنا واجب قرار دیا جاتا ہے، شارح نے اس کا جواب دیا ہے، مگر یہ جواب نامکمل ہے اس لئے جواب سے پہلے ایک مقدمہ ذہن میں رکھنا ضروری ہے۔ وھی ہذا۔ مال میں دو وصف ہیں ایک ملک (مالکانہ حق) دوسرا

عصمت یعنی مال کے تحفظ کی ذمہ داری، ملک یا ملکیت کو صوری اور ظاہری وصف کہہ لیجئے اور عصمت وتحفظ کو معنوی اور باطنی وصف مانتے چلئے، ملکیت مالک کا وصف ہے ملکیت کا معنی ہے قدرت، قدرت قادر کی صفت ہے قادر مالک ہے جسے ظاہری اور صوری قدرت حاصل ہے اور عصمت وتحفظ مال کی صفت ہے عصمت اور تحفظ کا معنی ہے مال کا مالک کے علاوہ دوسرے کے لئے حرام ہونا یعنی مالک کے علاوہ دوسرا کوئی اس مال میں تصرف اور قابو پانے کا مجاز وحقدار نہیں ہوگا جرم یعنی چوری کا محل جس پر چوری اثر انداز ہوتی ہے وہ عصمت وتحفظ ہے، جرم کا محل ملکیت نہیں ہے، اب دیکھا جائے گا چوری کے وقت کیا چیز منتقل ہوتی ہے یعنی شریعت نے کس چیز کا منتقل ہونا معتبر مانا ہے اس سلسلے میں غور کرنے سے معلوم ہوا کہ ملکیت مال کے مالک سے ختم ہو کر اللہ کی طرف منتقل نہیں ہوتی بلکہ مال کی عصمت اور تحفظ مالک کے ذمہ سے ختم ہو کر اللہ کے ذمہ میں منتقل ہوتا ہے، ملکیت کے منتقل نہ ہونے اور عصمت وتحفظ کے منتقل ہونے کو مثال سے سمجھئے، شیرا جب شراب بن جائے تو شیرے میں ملکیت باقی رہتی ہے یعنی شیرے کا جو مالک ہے شراب بنا ہوا شیرا اسی کا مملوک رہے گا لیکن شراب میں تبدیل ہونے والا یہی شیرا اپنی عصمت اپنا تحفظ کھو بیٹھے گا، اب یہ مالک کے لئے معصوم نہیں رہے گا بلکہ شراب کی عصمت اور اس کا تحفظ اللہ رب العزت کے ذمہ منتقل ہو جائیں گے، معلوم ہوا ملکیت منتقل نہیں ہوتی، بلکہ عصمت وتحفظ منتقل ہوتے ہیں یعنی ملکیت مالک کے لئے باقی رہتی ہے گرچہ عصمت وتحفظ کی ذمہ داری مالک سے اٹھ جاتی ہے اور چور کے قبضے میں جو چرائے ہوئے مال کو مالک کی ملکیت کے باقی رہنے اور منتقل نہ ہونے کی وجہ سے مالک کو واپس کرنا پڑتا ہے، عصمت وتحفظ کا واپسی مال سے کوئی تعلق نہیں رہتا، اب شارح کی عبارت کو حل کرلیجئے، مال جب چور کے قبضے میں موجود ہو تو اسے مالک کو واپس کرنا اس لئے واجب ہے کہ مال سے مالک کی ملکیت باطل اور ختم نہیں ہوئی تھی، اگرچہ مال سے اس کی عصمت اور اس کے تحفظ کی ذمہ داری زائل اور منتقل ہو چکی تھی، اس ظاہر وصورت یعنی مالک کی ملکیت کے باقی رہنے کا تقاضا پورا کرتے ہوئے ہم نے کہا اگر مسروق مال چور کے قبضے میں موجود ہے تو چور لازمًا اسے مالک کو واپس کرے اور معنی وباطن یعنی مالک کے ذمہ سے مال کی عصمت و تحفظ کی ذمہ داری کے باقی نہ رہنے بلکہ باطل وسوخت ہو کر اللہ رب العزت کی ذمہ میں منتقل ہو جانے کو مدنظر رکھتے ہوئے کہا: جب مسروق مال چور کے قبضے میں موجود نہ ہو چاہے چرایا ہوا مال از خود ضائع ہو کر موجود نہ ہو یا چور کے ضائع کر دینے کی وجہ سے موجود نہ ہو، بہر صورت چور کے ذمہ مالک کے مال کا ضمان وتاوان ادا کرنا واجب نہیں ہوگا۔

واعترض علیه الشافعی الخ شارح فرماتے ہیں امام شافعیؒ نے چرائے ہوئے مال

سے عصمت اور تحفظ کی ذمہ داری کے سوخت ہو جانے اور اس کے اللہ رب العلمین کے ذمہ میں منتقل ہو جانے کے تئیں احناف کو خطا کی جانب منسوب کرتے ہوئے اعتراض کیا، اور ماتن کی عبارت بطلان العصمۃ عن المسروق بقولہ جزاءً لا بقولہ فاقطعوا چوری کئے ہوئے مال سے تحفظ کی ذمہ داری کا باطل و سوخت ہونا اللہ رب العزت کے فرمان جزاءً سے ثابت کیا گیا، اللہ جل شانہٗ کے فرمان فاقطعوا سے ثابت نہیں کیا گیا شافعی کے اعتراض کا جواب ہے، اعتراض اور جواب کی تفصیل یہ ہے۔

شافعی کہتے ہیں چوری کے سلسلے میں منصوص علیہ اور مامور بہ یعنی جو بات ہمیں بتائی گئی۔ والسارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیھما جزاءً بما کسبا (اور چوری کرنے والے مرد اور چوری کرنے والی عورت کے ہاتھ تم ان دونوں کی کمائی کی سزا (اور پاداش) میں کاٹ ڈالو) ہے معلوم ہوا ہمیں قطع کا حکم دیا گیا جو فاقطعوا سے صاف ٹپکا پڑتا ہے، قطع ایک خاص لفظ ہے اس کی وضع اور تعین معلوم و متعارف معنی کے لئے کی گئی ہے، قطع کا متعارف معنی کسی چیز سے جدا کرنا ہے قطع کا معنی یہ نہیں بتلاتا کہ مال کی عصمت اور تحفظ کی ذمہ داری سوخت و باطل ہو کر اللہ رب العزت کے ذمہ میں منتقل ہو گئی ہے، اور مال میں مالک کے تحفظ کی ذمہ داری باقی نہیں ہے ہاں اتنا کہا جا سکتا ہے کہ قطع یعنی ہاتھ کاٹنے میں عصمت و تحفظ کا اعتبار کیا گیا ہے اس لئے کہ ہاتھ کاٹنے کا حکم اسی لئے دیا گیا ہے کہ چور نے عصمت و تحفظ کی ذمہ داری کی بے حرمتی کی اور اسے تار تار کر ڈالا لیکن قطع یعنی ہاتھ کاٹنے کو، ہاتھ کاٹنے سے پہلے ثابت و موجود مال کی عصمت اور تحفظ کی ذمہ داری کو باطل و سوخت کرنے والا کہنا کتاب اللہ کے خاص فاقطعوا پر اضافہ اور زیادتی ہے، چرائے ہوئے مال سے قطع کے ذریعہ عصمت و تحفظ کی ذمہ داری باطل و سوخت کر کے احناف خود اسی میں جا پڑے جس کا انھوں نے انکار کیا تھا، کیونکہ ان کے فرمودات کی روشنی میں رائے یا خبر واحد کے ذریعہ خاص کے عمل کا متارکہ درست نہیں تھا،

ماتن علیہ الرحمہ نے ابو حنیفہ علیہ الرحمہ کی طرف شافعی رح کے اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرمایا! ہم نے چوری کئے ہوئے مال کی عصمت اور اسکے تحفظ کی ذمہ داری قطع کے ذریعہ مالک سے سوخت و باطل کر کے اللہ رب العزت کے ذمہ میں منتقل نہیں کیا تاکہ آپ کا اعتراض ہماری طرف منتقل ہو سکے بلکہ ہم نے عصمت و تحفظ کی ذمہ داری ایک دوسرے خاص سے باطل و سوخت کی ہے جو آپ کے پیش کردہ خاص یعنی قطع سے متصل ہے جس خاص سے ہم عصمت و تحفظ کو سوخت و باطل کرتے ہیں وہ جزاء بما کسبا ہے فاقطعوا نہیں، ہم جزاءً سے مال کی عصمت اور تحفظ کی ذمہ داری دو وجہوں سے باطل و سوخت ٹھہراتے ہیں، پہلی وجہ یہ ہے کہ

جزاء بمعنی بدلہ و پاداش جب کسی قید وبند کے بغیر یعنی مطلق ذکر کی جائے وہ بھی ایسی جگہ جو سزاؤں کی جگہوں میں سے ہو اور یہ جزاء بندے کے فعل کے مقابلے میں اور موازنے میں ہو تو یہ مطلق جزاء اور ایسا بدلہ کہلاتی ہے جو اللہ رب العلمین ہی کا حق بن سکتی ہے یعنی اللہ تعالیٰ ہی بغیر قید وبند کی احتیاج کے علی الاطلاق بدلہ دینے والے ہیں اس لئے کہ علی الاطلاق جزا (بمعنی بدلہ یا سزا) دینا انھیں کا حق ہے آخری قیام گاہ یعنی دار آخرت کو اسی لئے دار الجزاء اور بدلے کا گھر کہتے ہیں کہ اللہ رب العزت وہاں تن تنہا بدلہ دینگے اور جب یہ تسلیم ہو چکا کہ ہاتھ کاٹنا خالص اللہ رب العزت کا حق ہے تو یہ بھی ماننا پڑے گا کہ چوری کے جرم کی زد اللہ جل شانہ کے حق پر پڑنی چاہئے تاکہ بندہ اللہ رب العزت کی جزاء کا مستحق ہوسکے، اور یہ جزاء اللہ تعالیٰ کا حق اسی وقت بنے گی جب جرم کا نشانہ اللہ تعالیٰ کی عصمت اور ان کے تحفظ کی ذمہ داری بن رہی ہو، جزاء کو اللہ رب العزت کی جزا ثابت کرنے کے لئے ضروری تھا کہ مال کی عصمت اور تحفظ کی ذمہ داری جو جرم کا محل تھی چوری کا ارتکاب کرنے سے ذرا سا پیشتر مال کے مالک سے اللہ الرحمٰن کی ذمہ داری میں محول (منتقل کر دی جائے تاکہ بندے کے جرم کی زد اللہ رب العلمین کے خاص اور خالص حق یعنی عصمت وتحفظ پر پڑے جس کے نتیجے میں بندہ اللہ کی جزا کا صحیح معنوں میں مستحق بن جائے اور عصمت جو مال کا وصف تھی وہ ایک تھی جب وہ اللہ جل مجدہ کی طرف روانہ ہو گئی تو بندے یعنی مال کے مالک کیلئے اسے باقی باور کرنا الٹی ہو گی، مال کے تحفظ کی ذمہ داری اور عصمت کے اللہ رب العلمین کے ذمہ میں منتقل ہو جانے کے بعد مالک کا مال ٹھیک اسی طرح بے قیمت شئی ہو گئی جس طرح شیرا شراب بن جانے کے بعد اپنے تقوم اور اپنی قیمت کھو بیٹھتا ہے جب مالک کی عصمت وتحفظ کا حق منتقل ہو گیا تو مال کی عصمت لامحالہ مالک کی طرف انتساب کرتے ہوئے سوخت و باطل ہو گئی۔ اور یہ اللہ تعالیٰ کے حق عصمت اور ان کے حق تحفظ کی ذمہ داری میں ضم ہو گئی، اب چور کی چوری اور ارتکاب جرم کا صاف مطلب یہ نکلا کہ وہ اللہ رب العزت کے خاص وخالص عصمت وتحفظ کے حق میں مجرم بن رہا ہے اور جب بھی بندہ اس شان سے ارتکاب جرم کرتا ہے تو اس کی جزاء اور اس کا بدلہ ایک مکمل جزاء اور بھرپور بدلے کی شکل میں رونما ہوتا ہے، یہاں چوری کے جرم کے ارتکاب کا بدلہ اور اس کی جزاء قطع ید بتلائی گئی، جس سے معلوم ہوا کہ قطع ید یعنی ہاتھ کاٹ دینا پورا پورا بدلہ ہے، لہذا ہاتھ کاٹنے کے بعد کوئی اور چیز واجب نہیں کی جائے گی۔ اسی لئے کہا گیا ہے کہ ہاتھ کاٹنے کے بعد ضمان واجب نہیں ہوگا

یاد رکھئے ضمان واجب نہ ہونا اور مال کی عصمت کا باطل ہونا دو الگ الگ باتیں ہیں بندے سے عصمت اور تحفظ اس لئے باطل ہوتی ہے کہ یہ اللہ کی طرف منتقل ہو جاتے ہیں اور ضمان اس لئے واجب نہیں ہوتا کہ عصمت بندے کا حق ہو کر باقی نہیں رہتی، معلوم ہوا کہ عصمت کا باطل وسوخت ہوجانا اسکے انتقال پر منحصر ہے۔ اور ضمان کا واجب نہ ہونا عصمت کے باقی نہ رہنے پر منحصر ہے۔

غایتہ الخ شارح فرماتے ہیں کہ ہاتھ کاٹنے کی صورت میں مال موجود نہ ہو تو ضمان واجب نہیں ہوتا کیونکہ مال کی عصمت باقی نہیں رہتی، البتہ ہاتھ کاٹنے کی صورت میں مال موجود ہو تو ضمان باقی رہتا ہے کیونکہ صورت وظاہر یعنی مالک کی ملکیت بہرکیف باقی رہتی ہے اس لئے چور مال مالک کو واپس کرے گا۔

ولان جزی الخ جزاءً کے ذریعہ مال کی عصمت اور تحفظ کی ذمہ داری سوخت و باطل ٹھیرانے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ جزی، کفی کافی ہونے کے معنی میں آتا ہے، کافی ہونے کا مفہوم یہ ہے کہ جو چیز کافی ہورہی ہے وہ اپنے ماسوا دوسری چیزوں کی طرف رخ کرنے سے بے نیاز کردے اس توجیہ پر اللہ رب العزت کے فرمان فاقطعوا ایدیھما جزاء بما کسبا کا مطلب ہوگا تم ان دونوں کے ہاتھ کاٹ دو، ہاتھ کاٹ دینا ان کی کرنی کی سزا و بدلہ کے لئے کافی ہے اس کے بعد کسی اور جزار بمعنی سزا یا بدلہ کی ضرورت نہیں رہ جائے گی جب جزی، کفی کے معنی میں لینے کے نتیجے میں مفہوم یہ نکلا تو یقیناً ہاتھ کاٹ دینا چوری کے جرم کی پاداش وسزا کے لئے کافی ہوگا ہاتھ کاٹ دینا ہی دوسری کسی بھی سزا یا پاداش سے بے نیاز کردیگا لہذا ہاتھ کاٹنے کے بعد مال مسروق موجود نہ ہونے کی صورت میں چور پر ضمان وتاوان واجب کرنے کا کوئی مفہوم نہیں نکلے گا اس لئے کہ چرائے ہوئے مال کے موجود نہ ہونے کی شکل میں ہاتھ کاٹنے کے بعد مسروق کا تاوان اور ڈنڈ اگر لیا جائے تو سمجھا جائے گا کہ مکمل جزار دینے کا دعویٰ کرنے کے بعد ضمان کی شکل میں دوسری جزار کی طرف رخ کیا جارہا ہے حالانکہ یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ جب قطع مکمل جزار وپاداش مان لیا گیا پھر جزار وپاداش کی ضرورت ہی کیا رہی کہ ضمان واجب کرکے بے ضرورتی کو ضرورت اور بے نیازی کو نیازمندی ثابت کیا جائے، چوری کرنے سے پیشتر ہی چونکہ مال کی عصمت اور تحفظ کی ذمہ داری اللہ ربّ العٰلمین کے ذمہ میں منتقل ہو چکی تھی لہذا چوری اللہ کے حق میں واقع ہوئی عصمت اور تحفظ جب اللہ کی طرف منتقل ہوگئے تو مالک کی عصمت اور تحفظ کی ذمہ داری ختم ہو کر صرف اللہ تعالیٰ کی عصمت اور تحفظ کی ذمہ داری باقی رہی، اب یہ چوری جو خالص اللہ کے حق میں واقع ہوئی تھی وہ ایک مکمل اور بھرپور جرم ہوگا۔ جسے بندے نے کیا تھا، لہذا اس مکمل جرم یعنی چوری کی جزا دپاداش میں ہاتھ کاٹ دینا مکمل جزا اور بھرپور بدلہ ہوا، یہاں یہ بھی یاد رہے کہ مال کی عصمت اور تحفظ اس لئے باطل ہوئے کہ وہ اللہ کے ذمہ میں منتقل ہوگئے تھے اور ضمان اس لئے واجب نہیں ہوا کہ مال کی عصمت اور تحفظ میں بندہ اور مالک کا حق باقی نہیں تھا اس لئے کہ ضمان وتاوان کا دار و مدار عصمت وتحفظ کی بقا پر تھا، البتہ مال کی عصمت اور تحفظ کی بے حرمتی کے نتیجہ میں اسے سزا دی گئی یعنی ہاتھ کاٹا گیا اور یہ سزا مکمل اور جزار کامل تھی۔ یہی جزار کافی ہوگئی اب کسی اور جزار کی ضرورت نہیں رہی۔

ھذا نبذ الخ علامہ جون پوری فرماتے ہیں عصمت وتحفظ کے باطل وسوخت ہونے کے سلسلے میں ہم نے جو کچھ بیان کیا ہے وہ ہماری اپنی مخصوص تفسیر تفسیرات الاحمدیہ میں بیان کردہ مضمون کا قلیل حصہ

ہے، اس کے انتساب سے مذکور تفسیر کا زیر بحث عنوان دراز کلامی کا حامل ہوگا، لیکن شارح نے اپنی بات یہ
کہہ کر ختم کردی کہ بالا عنوان کے زیر بحث مسئلے کی تفہیم کے لئے نور الانوار کا پیش نظر مواد از بس کافی ہے
اگرچہ شارح نے کفایت وقناعت کا رخ مخاطبین کے تقابلی تناظر میں پیش کیا ہے مگر ان کی یہ بات کلیاتی
نظر سے ناقابل قبول ہے کیونکہ مذکور مسئلے کی توضیح میں اس شارح کا موجود مواد مزید عبارات کے بوجھ کو
برداشت نہیں کرسکتا، اگر ممکن ہوا تو ہم افادات میں تجزیہ پیش کریں گے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب

ثُمَّ ذَكَرَ الْمُصَنِّفُ بَعْدَ هٰذَا الْبَيَانِ التَّفْرِيْعَاتِ الثَّلٰثَةَ الْبَاقِيَةَ عَلَى الْحُكْمِ فَقَالَ وَلِذٰلِكَ
صَحَّ اِيْقَاعُ الطَّلَاقِ بَعْدَ الْخُلْعِ اَيْ وَلِاَجْلِ اَنَّ مَدْلُوْلَ الْخَاصِّ قَطْعِيٌّ وَاجِبُ الْاِتِّبَاعِ
صَحَّ عِنْدَنَا اِيْقَاعُ الطَّلَاقِ عَلَى الْمَرْاَةِ بَعْدَ مَا خَالَعَهَا خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى
وَبَيَانُهٗ اَنَّ الشَّافِعِيَّ رح يَقُوْلُ اِنَّ الْخُلْعَ فَسْخٌ لِلنِّكَاحِ فَلَا يَبْقَى النِّكَاحُ بَعْدَهٗ وَلَيْسَ بِطَلَاقٍ
فَلَا يَصِحُّ الطَّلَاقُ بَعْدَهٗ وَعِنْدَنَا هُوَ طَلَاقٌ يَصِحُّ اِيْقَاعُ الطَّلَاقِ الْآخَرِ بَعْدَهٗ عَمَلًا بِقَوْلِهٖ
تَعَالٰى فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهٗ مِنْ بَعْدُ، وَذٰلِكَ لِاَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى قَالَ اَوَّلًا اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ
فَاِمْسَاكٌ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ تَسْرِيْحٌ بِاِحْسَانٍ اَيِ الطَّلَاقُ الرَّجْعِيُّ اِثْنَانِ اَوِ الطَّلَاقُ الشَّرْعِيُّ مَرَّةً بِالتَّفْرِيْقِ
دُوْنَ الْجَمْعِ فَبَعْدَ ذٰلِكَ يَجِبُ عَلَى الزَّوْجِ اِمَّا اِمْسَاكٌ بِمَعْرُوْفٍ اَيْ مُرَاجَعَةٌ بِحُسْنِ الْمُعَاشَرَةِ اَوْ
تَسْرِيْحٌ بِاِحْسَانٍ اَيْ تَخْلِيْصٌ عَلَى الْكَمَالِ وَالتَّمَامِ ثُمَّ ذَكَرَ بَعْدَ ذٰلِكَ مَسْئَلَةَ الْخُلْعِ فَقَالَ فَاِنْ
خِفْتُمْ اَنْ لَّا يُقِيْمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيْمَا افْتَدَتْ بِهٖ اَيْ فَاِنْ ظَنَنْتُمْ يَا اَيُّهَا
الْحُكَّامُ اَنْ لَّا يُقِيْمَا اَيِ الزَّوْجَانِ حُدُوْدَ اللّٰهِ بِحُسْنِ الْمُعَاشَرَةِ وَالْمُرُوَّةِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا
فِيْمَا افْتَدَتِ الْمَرْاَةُ بِهٖ وَخَلَّصَتْهَا مِنَ الزَّوْجِ وَطَلَّقَهَا الزَّوْجُ فَعُلِمَ اَنَّ فِعْلَ الْمَرْاَةِ فِي الْخُلْعِ
هُوَ الْاِفْتِدَاءُ وَفِعْلَ الزَّوْجِ هُوَ مَا كَانَ مَذْكُوْرًا سَابِقًا اَعْنِي الطَّلَاقَ لَا الْفَسْخَ يَقُوْمُ بِالطَّرَفَيْنِ
لَا بِالزَّوْجِ وَحْدَهٗ ثُمَّ قَالَ فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهٗ مِنْ بَعْدُ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ اَيْ فَاِنْ
طَلَّقَ الزَّوْجُ الْمَرْاَةَ ثَالِثًا فَلَا تَحِلُّ الْمَرْاَةُ لِلزَّوْجِ مِنْ بَعْدِ الثَّالِثِ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ وَوَطِئَهَا
وَطَلَّقَهَا فَالشَّافِعِيُّ يَقُوْلُ اِنَّهٗ مُتَّصِلٌ بِقَوْلِهٖ اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ حَتّٰى تَكُوْنَ هٰذِهِ الطَّلْقَةُ ثَالِثَةً وَ
ذِكْرُ الْخُلْعِ فِيْمَا بَيْنَهُمَا جُمْلَةٌ مُعْتَرِضَةٌ لِاَنَّهٗ فَسْخٌ لَا يَصِحُّ الطَّلَاقُ بَعْدَهٗ وَنَحْنُ نَقُوْلُ اِنَّ الْفَاءَ
خَاصٌّ وُضِعَ لِمَعْنًى مَخْصُوْصٍ وَهُوَ التَّعْقِيْبُ وَقَدْ عَقَّبَ هٰذَا الطَّلَاقَ بِالْاِفْتِدَاءِ فَيَنْبَغِيْ اَنْ
يَقَعَ بَعْدَ الْخُلْعِ وَهُوَ اَيْضًا طَلَاقٌ غَايَتُهٗ اَنَّهٗ يَلْزَمُ اَنْ تَكُوْنَ الطَّلَقَاتُ اَرْبَعَةً اِثْنَتَانِ فِيْ قَوْلِهٖ

تعالى الطلاق مرتان والثالثة الخلع والرابعة هي هذه ولكنه لا بأس به فان الخلع ليس طلاقا مستقلا على حدة بل مندرج في الطلقتين فكانه قيل الطلاق مرتان سواء كانتا رجعيتين وحينئذ يجب بامساك بمعروف او تسريح باحسان او كانتا في ضمن الخلع فحينئذ تكون بائنة فان طلقها بعد المرتين المذكورتين فيما قبل فلا تحل له حتى تنكح زوجا غيره الآية وعلى هذا التقرير اندفع ما قيل انه يلزم ان تكون الطلاق الذي بعد الخلع فقط حكمه عدم الحل لا الذي ليس كذالك وانه يلزم ان لا يكون الخلع الا بعد المرتين عملا بقوله تعالى فان خفتم ولكن يرد ان هذا كله يصح اذا كان التسريح بالاحسان اشارة الى ترك المراجعة كما حررت واما اذا كان اشارة الى الطلقة الثالثة على ما روى عن النبي عليه السلام انه قال هو الطلاق الثالث فح يكون قوله تعالى فان طلقها بيانا لذلك ولا تعلق له بمسألة الخلع اصلا فيكون المعنى ان بعد المرتين اما امساك بمعروف بالمراجعة او تسريح باحسان بالطلقة الثالثة فان اثر التسريح بالاحسان فطلقها ثالثة فلا تحل له من بعد الآية هذا خلاصة ما قالوا والبسط في التفسير الاحمدي۔

ترجمہ پھر مصنف نے اس کو بیان کر کے خاص کے حکم کی باقی تینوں تفریعات کو بیان کیا ہے۔ فرمایا:۔ ولذالك صح ايقاع الطلاق بعد الخلع الخ اسی وجہ سے طلاق دینے کے بعد خلع کا واقع کرنا صحیح ہے یعنی اس وجہ سے کہ خاص کا مدلول قطعی واجب الاتباع ہوتا ہے ہمارے نزدیک عورت پر طلاق کا واقع کرنا صحیح ہے بعد اس کے کہ اس سے خلع کیا ہو۔ اس میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے

وبيانه ان الشافعيؒ يقول الخ اس کی تفصیل یہ ہے کہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں خلع (مال کے بدلے عورت کو طلاق دینا) نکاح کو فسخ کرنے کے ہم معنی ہے، لہذا خلع کے بعد نکاح باقی نہیں رہے گا، خلع طلاق کے معنی میں نہیں ہے، نتیجہ یہ ہے کہ خلع کرنے کے بعد طلاق دینا صحیح نہیں ہے وعندنا هو طلاق اور ہمارے نزدیک خلع طلاق کے مرادف ہے جس کے بعد طلاق واقع کرنا صحیح ہے۔

فان طلقها فلا تحل له من بعد الخ (پس اگر طلاق دیدی تو عورت اس کے بعد حلال نہ ہوگی) دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے پہلے فرمایا الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان یعنی طلاق رجعی دو ہیں، یا یہ مراد ہے کہ طلاق شرعی متفرق طریق پر ایک طلاق دینے کے بعد دوسری طلاق دینا نہ کہ اجتماعی طور پر طلاق دینا پس اس کے بعد زوج پر واجب ہے کہ مراجعت کر کے عورت کو روک لے اور حسن معاملہ کرے یا احسان کے ساتھ اس کو مکمل طور پر چھوڑ دے، اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے خلع کا مسئلہ ذکر فرمایا اور فرمایا

فان خفتم ان لا یقیما حدود اللہ فلا جناح علیھما فیما افتدت بہ۔ یعنی اے حاکمو! اگر تم خیال کرتے ہو کہ زوجین اللہ تعالیٰ کی مقرر کردہ حدود کو حسن معاشرت اور باہمی رواداری کے ساتھ قائم نہیں رکھ سکتے تو ان دونوں پر کوئی حرج نہیں کہ عورت فدیہ دے کر اپنے آپ کو شوہر سے علیحدہ کرلے اور شوہر اس کو طلاق دیدے۔

فعلم ان فعل المرأۃ فی الخلع ھو الافتداء وفعل الزوج الخ پس معلوم ہوا کہ خلع میں عورت کا کام فدیہ دینا اور مرد کا کام وہی ہے جس کا سابق میں ذکر کیا جا چکا ہے یعنی طلاق ہے فسخ نہیں اس لئے کہ فسخ نکاح دونوں جانب سے کیا جاتا ہے، تنہا زوج سے نہیں۔

ثم قال الخ فرمایا کہ اگر زوج نے اس کو طلاق دیدی تو اس کے بعد عورت اس کے لئے حلال نہیں ہوسکتی یہاں تک کہ عورت دوسرے شوہر سے نکاح کرے اور شوہر اس سے وطی کرے، پھر طلاق دے تو امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ آیت الطلاق مرتان سے متصل ہے تاکہ یہ تیسری طلاق ہو جائے اور خلع کا ذکر ان دونوں آیتوں کے درمیان ایک جملہ معترضہ ہے، کیونکہ یہ فسخ ہے، اس کے بعد طلاق دینا صحیح نہیں ہے۔

ونحن نقول ان الفاء خاص الخ اور ہمارا قول یہ ہے کہ فا یہاں پر خاص ہے مخصوص معنی کے لئے وضع کی گئی ہے اور وہ ہے تعقیب اور باری تعالیٰ کے کلام میں اس طلاق کو فدیہ کے بعد لایا گیا ہے، لہذا مناسب یہی ہے کہ خلع کے بعد واقع ہو اور وہ طلاق ہے۔

غایتہ انہ یلزم ان تکون الخ زیادہ سے زیادہ لازم آتا ہے کہ طلاقیں چار ہو جائیں دو طلاقیں اللہ تعالیٰ کے قول الطلاق مرتان میں اور تیسری طلاق خلع اور چوتھی جس کا ابھی ذکر ہوا یعنی فان طلقہا فلا تحل لہ من بعد الخ لیکن اس میں کوئی حرج نہیں ہے اس لئے کہ خلع علیحدہ مستقل کوئی طلاق نہیں ہے، بلکہ پہلی دو طلاقوں کے تحت مندرج ہے گویا یوں کہا گیا ہے طلاقیں دو ہیں برابر ہے کہ دونوں رجعی ہوں تو اس صورت میں امساک بمعروف واجب ہے یا پھر احسان کے ساتھ ان کو چھوڑ دینا چاہئے یا دونوں طلاقیں خلع کے ضمن میں ہوں، لہذا اس صورت میں عورت بائنہ ہو جائے گی اور اگر شوہر نے مذکورہ دونوں طلاقوں کے بعد طلاق دیدی تو اسکے بعد عورت حلال نہ ہوگی حتی کہ عورت دوسرے شوہر سے نکاح نہ کرلے۔

وعلی ھذا التقریر اندفع ما قیل الخ ہماری اس تقریر سے وہ اعتراض دور ہوگیا جو کہا گیا ہے کہ وہ طلاق جو خلع کے بعد واقع ہو صرف اسی کا یہ حکم ہو (کہ بلا نکاح زوج ثانی اول سے نکاح درست نہ ہوگا) اور جو طلاق خلع کے بعد نہ ہو، مثلاً دوسری طلاق کے بعد یہ تیسری طلاق دی گئی ہو اس کا یہ حکم نہ ہو) نیز یہ بھی لازم آتا ہے کہ خلع دو طلاقوں کے بعد واقع ہو فان خفتم الخ پر عمل کرتے ہوئے۔

ولکن یرد ان ھذا کلہ انما یصح اذا کان التسریح باحسان الخ یہ دونوں اعتراض اس وقت لازم آتے ہیں جب کہ تسریح باحسان سے ترک رجوع کی طرف اشارہ ہو جیسا کہ میں نے تحریر کیا، لیکن اگر تیسری طلاق کی جانب اشارہ مان لیا جائے جیسا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا یہ تیسری طلاق ہے

تو اس وقت اللہ تعالیٰ کا قول فان طلقها الخ اور تسریح باحسان کا بیان ہو جائے گا
ولا تعلق بمسألة الخلع اصلاً۔ اور اس قول کا مسئلہ خلع سے کوئی تعلق نہیں ہے، لہٰذا آیت کریمہ کے معنی یہ ہوں گے کہ دو مرتبہ طلاق دینے کے بعد رجوع کرکے امساک بالمعروف کیا جائے یا تیسری طلاق دیکر کپڑے اور مہر وغیرہ دیکر چھوڑ دیا جائے۔ پس اگر شوہر نے تسریح بالاحسان کو ترجیح دی اور تیسری طلاق واقع کردی تو اس کے بعد عورت اس کے لئے حلال نہ ہوگی، یہ علماء کے بیانات کا خلاصہ ہے تفسیر احمدی میں اس کی تفصیلات مذکور ہیں۔

بیان لغات: خَلْعٌ مال کے عوض طلاق دینا، صفت مفعولی خَالِعٌ اسم الخُلْعَةُ خَلَعَ (ف) خَلْعًا وخُلْعًا، خَلَعَ (ف) خَلْعًا الشیءَ اتارنا خَالَعَ الرجل زوجتَہٗ او المرأۃُ زوجَہا معلوم ومعین مال کے بدلے جدائی اختیار کرنا، فَسَخَ (ف) فَسْخًا الامر والعقد توڑ دینا معاملہ فسخ کردینا فسخ بشیءٍ جمٹنا، روکنا مَعْرُوْفٌ خیر، اچھائی سَرَّحَ تَسْرِيْحًا الزَّوْجَةَ بیوی کو طلاق دینا، سَرَاحٌ اسم ہے سَرَّحَ القَوْمَ، آزاد کردینا، چھوڑ دینا، اِحْسَانٌ نیکی کرنا، کام کو اچھی طرح کرنا، حُسْنٌ، خوبصورتی، خوبی، عَاشَرَ، مُعَاشَرَ مل جل کر رہنا، حسن معاشرہ، خوبی رہن سہن، مروت وخوش اخلاقی کا سلوک وبرتاؤ، خَافَ يَخَافُ خَوْفًا ڈرنا، خوف زدہ ہونا، اندیشہ کرنا، يُقِيْمَا اِقَامَةٌ سے اقام حدود اللہ اللہ رب العزت کے قوانین کو قائم ودائم رکھنا، الٰہی آئین پر چلتے رہنا جُنَاحٌ گناہ، بولتے ہیں لا جُنَاحَ عَلَيْكَ تم پر کوئی گناہ نہیں، افتدی بہ فدیہ دینا، بولتے ہیں اِفْتَدَتِ المرأۃُ نفسَہا مِنْ زوجِہا عورت نے مال دے کر طلاق لے لی، یا عورت نے مال دے کر چھٹکارا حاصل کرلیا۔ مَرُؤَ (ك) مُرُوْءَةً مروت والا ہونا مُرُوْءَةٌ کی جگہ کبھی مُرُوَّةٌ بھی بولتے ہیں مروت کا معنی اکثر جوانمردانہ صفات لیتے ہیں مُتَّصِلٌ اِتِّصَالٌ سے ملنا، جڑنا، مرتبط ومربوط ہونا، پیوستہ ومنسلک ہونا جُمْلَةٌ مُعْتَرِضَةٌ جملہ معترضہ وہ جملہ ہے جو دو لازم چیزوں کے درمیان بلا تعلق واقع ہو جیسے قال ابو حنیفة رحمہ اللہ النیۃ فی الوضوء لیست بشرط یہاں رحمہ اللہ جملہ معترضہ ہے، اسی طرح شافعی کے بقول فان خفتم ان لا یقیما فیما افتدت بہ تک جملہ معترضہ ہے اس کا الطلاق مرتان اور فان طلقها جو لازم ہیں سے کوئی تعلق نہیں یہ بلا کسی تعلق کے ان دو لازم چیزوں کے درمیان واقع ہوگیا ہے التعقیب پیچھے لانا، کسی چیز کو کسی چیز کے بعد لانا۔

تشریح عبارات: ولذلک الخ ماتن علیہ الرحمہ نے خاص کے حکم سے متعلق چار فرعی مسائل بیان کرنے کے بعد جملہ معترضہ کے طور پر امام شافعی کے دو اعتراضوں کو جواب سمیت بیان کیا ہے اس کے بعد خاص کے حکم سے منسلک بقیہ تین فرعی مسئلے بیان کئے، خلع کے مسئلے کو مقدم کیا، مجموعی اعتبار سے مسئلہ خلع خاص کے حکم سے تعلق داشتہ پانچویں تفریع

ہے لیکن خاص کے دو حکم تھے ایک یہ تھا کہ خاص تفسیری بیان قبول کرنے کی گنجائش نہیں رکھتا ترتیب وار شروع کی تین تفریعیں اسی حکم سے متعلق تھیں، خاص کا دوسرا حکم یہ تھا، خاص اپنے مخصوص ومفہوم کو قطعی حیثیت سے احاطے میں لے لیتا ہے یعنی خاص کا مفہوم و مدلول قطعی ہوتا ہے اس میں کوئی شک وشبہ نہیں ہوتا اس کے مطابق عمل کرنا لازم ہوجاتا ہے، چوتھا فرعی مسئلہ خاص کے اسی حکم سے متعلق تھا اور خلع والا پانچواں فرعی مسئلہ بھی اسی سے منسلک ہے، چھٹے اور ساتویں فرعی مسئلے بھی اسی سے تعلق رکھتے ہیں۔

یہاں جس مسئلے کو بیان کرنا ہے وہ صرف اور صرف یہ ہے کہ احناف کے ہاں خلع طلاق ہے اور خلع کے بعد طلاق دینا درست ہے، خلع کہتے ہیں مال کی معین مقدار لے کر طلاق دینا، خلع کرنے میں لفظ خلع یا اس جیسے دوسرے لفظوں کے ذریعہ نکاح کی ملکیت کو ختم کردیا جاتا ہے، خلع کہتے ہی ہیں مال لے کر طلاق دینا اس لئے خلع بذات خود طلاق شمار کیا جائے گا اور خلع کے بعد طلاق دینا بھی صحیح ہوگا، خلع میں مال لے کر طلاق دیتے ہیں اس لئے یہ دیکھنا ہوگا کہ خلع کرنے میں خاوند و بیوی کے کام کیا ہیں، غور کرنے سے معلوم ہوا کہ خلع میں بیوی کا کام مال دینا ہے اور شوہر کا کام مال لے کر طلاق دینا ہے، اس مسئلے میں امام شافعی رحمۃ اللہ نے احناف علیہم الرحمہ کو خطار کی جانب منسوب کیا ہے کہتے ہیں خلع طلاق نہیں بلکہ نکاح کا توڑنا اور فسخ کردینا ہے، نکاح توڑ دینے اور فسخ کردینے کے بعد باقی رہتا ہی نہیں، خلع نکاح کا فسخ کرنا قرار پایا تو اسے طلاق نہیں کہہ سکتے جب خلع نکاح کا فسخ کرنا ہوا اور یہ طلاق بھی نہیں تو اسکے بعد طلاق دینا درست نہیں ہوگا، نکاح فسخ کرنے کے بعد حلالہ کے بغیر خاوند اپنی بیوی سے دوبارہ نکاح کرسکتا ہے، لیکن دو طلاقوں کے بعد اگر بیوی نے خلع کرایا ہے تو ہمارے نزدیک حلالہ کے بغیر خاوند دوبارہ اس سے نکاح نہیں کرسکتا کیونکہ خلع خود طلاق ہے گویا دو کے بعد تیسری طلاق دی گئی اور تیسرے طلاق کے بعد حلالہ کے بغیر نکاح درست نہیں ہوتا مگر شافعی کے ہاں دو طلاقوں کے بعد خلع کرنے کی صورت میں خاوند حلالہ کے بغیر اپنی بیوی سے دوبارہ نکاح کرسکتا ہے وجہ یہ ہے کہ خلع ان کے نزدیک فسخ نکاح ہے اور نکاح فسخ کرنے کے بعد حلالہ کے بغیر دوبارہ اسی عورت سے نکاح کیا جاسکتا ہے، بالا اختلافی نتیجہ خلع کو طلاق ماننے یا خلع کو فسخ نکاح تسلیم کرنے کی وجہ سے رونما ہوا، بعد ازاں خلع کو طلاق قرار دینے اور اسے فسخ نکاح تسلیم کرنے سے متعلق احناف و شوافع کے دلائل سے بحث کی جائے گی۔

دونوں حضرات کا مستدل اللہ رب العزت کا فرمان ہے، اللہ الرحمٰن فرماتے ہیں اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَاِمْسَاكٌ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ تَسْرِيْحٌ بِاِحْسَانٍ وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ اَنْ تَاْخُذُوْا مِمَّا اٰتَيْتُمُوْهُنَّ شَيْئًا اِلَّا اَنْ يَّخَافَا اَلَّا يُقِيْمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ فَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا يُقِيْمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيْمَا افْتَدَتْ بِهٖ تِلْكَ حُدُوْدُ اللّٰهِ فَلَا تَعْتَدُوْهَا وَمَنْ يَّتَعَدَّ حُدُوْدَ اللّٰهِ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الظّٰلِمُوْنَ فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهٗ مِنْ بَعْدُ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ

رجعی طلاق (کی حد) دو بار ہے، بعد ازاں (عورت کو) حسن سلوک کے ساتھ رکھ لینا، یا اچھی طرح سے مکمل طور پر چھوڑ دینا ہے اور جو کچھ تم نے عورتوں کو دے رکھا ہے تمہارے لئے اس سے کچھ بھی لینا جائز نہیں مگر جب کہ میاں بیوی کو اندیشہ ہو کہ اللہ رب العزت کے قوانین پر ٹھیک ٹھیک نہ چل سکیں گے پس اگر تمہیں اندیشہ ہو کہ میاں بیوی دونوں اللہ رب العلمین کے حکموں پر راست عمل نہیں کر سکیں گے تو عورت اگر معین مال دے کر چھوٹ جائے تو میاں بیوی پر کوئی گناہ نہیں، یہ اللہ رب العزت کے قوانین و حدیں ہیں تم انھیں مت پھلانگو، اور جو لوگ اللہ رب العزت کی حدیں پھلانگیں گے وہی ظالم ہیں، پھر اگر شوہر نے اس عورت کو تیسری بار طلاق دیدیا تو یہ عورت شوہر کے لئے اس وقت تک حلال نہ ہوگی جب تک وہ اس شوہر کے علاوہ دوسرے سے نکاح نہ کرے۔

احناف کہتے ہیں اللہ رب العزت نے یہاں دو رجعی طلاقیں بیان کی ہیں، الطلاق مرتٰن سے یہی مراد ہے، اللہ رب العزت بتلا رہے ہیں کہ رجعی طلاقیں دو ہیں، دو سے زیادہ طلاقیں نہیں ہو سکتیں، یا یوں سمجھئے کہ جو طلاق شریعت نے معتبر مانی ہے ایک کے بعد ایک علیحدہ علیحدہ طہروں میں دی جانے والی طلاق ہے، مطلب یہ ہوا کہ ساری طلاقیں بیک وقت اجتماعًا دینا شرعی طلاق نہیں کہلائے گا دو طلاقوں کے بعد چاہے انہیں رجعی یا شرعی کہیں) شوہر کے لئے لازم ہو جاتا ہے کہ وہ عورت کو اسلامی آئین اور خوبی رہن سہن کے جذبات کے ساتھ اپنے ہاں بلالے اور اسے اپنے پاس رکھ لے، یا نیکی یا شرافت، خیر خواہی و خیر سگالی کا مظاہرہ کرتے ہوئے عورت کو پورے طور سے اچھی طرح آزاد کر دے یعنی بالکل ہی چھوڑ دے اس کے بعد ہی اللہ رب العزت نے خلع کا مسئلہ بیان کرتے ہوئے فرمایا فان خفتم الا یقیما حدود اللہ فلا جناح علیھما فیما افتدت بہ۔ یعنی مسلمان فرماں بردارو! تمہیں میاں بیوی کے تعلق سے اندیشہ لاحق ہو جائے کہ یہ دونوں اعلی روایت بہترین معاشرت اور انسانی اوصاف و علائم کے ساتھ اللہ رب العزت کے حدود و فرمودات پر ٹھیک ٹھیک عمل پیرا نہ ہو پائیں گے تو بیوی اگر شوہر کو معین رقم اور معلوم مقدار والی رقم حوالہ کر کے شوہر سے خود کو چھٹکارا دلا دے اور آزاد ہو جائے اور شوہر اسے طلاق دیدے تو ایسا کرنے سے میاں بیوی کسی کے ذمہ کوئی گناہ نہیں ہوگا،

بالا آیت کی وضاحت سے واضح ہو گیا کہ خلع کے معاملے میں عورت کا کام مال دینا ہے اور شوہر کا کام وہی ہے جو اس کے لئے شروع سے بیان کیا جاتا رہا یعنی طلاق دینا اس لئے کہ خلع میں شوہر عورت سے مال لے کر اسے طلاق دیتا ہے، معلوم ہوا خلع میں شوہر کا کام طلاق دینا ہے، نکاح فسخ کرنا نہیں، شوہر کے کام کو فسخ نہیں کہہ سکتے وجہ یہ ہے کہ فسخ میاں بیوی دونوں کے تصرف سے آسکتا ہے نکاح فسخ کرنے کا انحصار ان دونوں پر ہوتا ہے، نکاح صرف شوہر کے ذریعہ فسخ نہیں ہوتا، اور یہاں تو طلاق صرف شوہر دے رہا ہے اس لئے خلع لامحالہ طلاق ہوگا فسخ نہیں ہو سکتا

خلع کا مسئلہ بیان کرنے کے بعد اللہ تعالیٰ نے فرمایا فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره یعنی اگر شوہر نے پہلی دو طلاقوں کے بعد عورت کو تیسری طلاق دیدی تو تیسری مرتبہ طلاق دینے کے بعد عورت اپنے شوہر کیلئے اس وقت تک جائز نہیں رہے گی جب تک وہ اس شوہر کے علاوہ دوسرے سے شادی نہ کرلے اور دوسرا شوہر اسے مخصوص مردانہ غرض میں استعمال کرکے طلاق نہ دیدے، شافعیؒ فرماتے ہیں فان طلقها الخ آیت الطلاق مرتان سے مربوط ومنسلک ہے، فان طلقها کا الطلاق مرتان سے جڑا ہوا اور مربوط ہونا اس لئے ضروری ہے کہ اسی ربط وتعلق کی بنا پر فان طلقها والی تیسری طلاق ثابت ہوگی، اللہ تعالیٰ نے دو اور ایک یعنی تیسری کے درمیان خلع کا مسئلہ بیان کیا ہے، سب جانتے ہیں کہ دو مربوط ومتصل یعنی باہم لازم اور جڑی ہوئی کامل ترکیبوں میں کسی تعلق کے بغیر کسی جملہ کا آنا جملہ معترضہ کہلاتا ہے۔ الطلاق مرتان اور فان طلقها کے درمیان آنے والے جملہ کو جملۂ معترضہ اس لئے قرار دیا جائے گا کہ یہ نکاح کا فسخ کرنا ہے اور جب نکاح فسخ ہوگیا تو خلع کے بعد طلاق پڑ ہی نہیں سکتی، معلوم ہوا کہ خلع نکاح کا فسخ کرنا ہے طلاق نہیں ہے نکاح فسخ کرنے کے بعد طلاق نہیں دی جاسکتی تو خلع کے بعد طلاق دینا بھی غلط ثابت ہوا، یہ امام شافعیؒ کی پیش کردہ دلیل کا مفہوم ہے۔

احناف نے اوپر واضح کردیا تھا کہ خلع نکاح کا فسخ کرنا نہیں ہے بلکہ یہ طلاق ہے کیونکہ خلع میں شوہر مال لے کر طلاق دیتا ہے لہذا فسخ کا سوال ہی نہیں، پھر فسخ یک طرفہ نمودار نہیں ہوسکتا، فسخ کا انحصار دو جانبوں میں ہوتا ہے، اب احناف کہتے ہیں مسئلہ خلع جس جملے میں بیان کیا گیا ہم اسے جملہ معترضہ ماننے کے لئے آمادہ نہیں، باعث یہ ہے کہ اللہ رب العزت کے فرمان فان طلقها میں "فاء" ایک خاص لفظ ہے یہ معلوم ومتعارف معنی کے لئے وضع ومتعین کیا گیا، یہی متعارف معنی اس کا مخصوص یعنی مفہوم مراد ہے، معلوم ہے کہ خاص اپنے مفہوم اپنی مراد کو قطعی اور واجب العمل بنادیتا ہے "فاء" کا معلوم معنی تعقیب ہے، تعقیب کہتے ہیں بعد میں لانا یعنی کسی چیز کو چیز کے بعد لانا، اب یہاں دیکھئے فان طلقها میں موجود طلاق فيما افتدت به کے بعد لایا گیا، یعنی مال لے کر طلاق دینے کے بعد فان طلقها لایا گیا اور مال لے کر طلاق دینا خلع کہلاتا ہے اور فاء کے ذریعہ کسی چیز کے بعد کسی چیز کو لاتے ہیں، یہ فاء کا قطعی مفہوم ہے یہاں فاء کے بعد طلقها الخ لاکر طلاق کا ذکر کیا گیا اس سے کھل گیا کہ مال لے کر طلاق دینے کے بعد طلاق پڑتی ہے، مال لے کر طلاق دینا خلع کہلاتا ہے لہذا خلع کو طلاق ہی کہا جائے گا، بات صاف ہوگئی کہ خلع طلاق ہے اور خلع کے بعد طلاق پڑتی ہے، اگر اسے تسلیم نہ کریں بلکہ شافعیؒ کے فرمودہ کو مان کر یہ کہیں کہ خلع نکاح کا فسخ کرنا ہے اور خلع کے بعد طلاق نہیں پڑتی تو "فاء" جو خاص ہے اس کے مطالبہ وتقاضہ کو سوخت کرنا لازم آئے گا اور خاص پر عمل نہیں ہوسکے گا حالانکہ خاص پر عمل کرنے سے گریز وفرار کہ جائز نہیں، لہذا شافعیؒ کا استدلال کہ خلع فسخ نکاح ہے اور خلع کے بعد طلاق نہیں پڑتی یہ بھی جائز نہیں اس لئے کرنا جائز پر استوار نا جائز ہی ہوتا ہے۔

غایتہ الخ یہاں سے فاضل جون پوری ایک اعتراض واضح کر رہے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ خلع کو طلاق تسلیم کرنے اور خلع کے بعد طلاق پڑنے کو جائز باور کرنے کے نتیجے میں فساد یہ برپا ہوگا کہ طلاقیں تین سے چار ماننی پڑیں گی دو طلاقیں تو الطلاق مرتان سے ثابت ہونے والی ایک خلع جسے طلاق کہا گیا اور یہی تیسری طلاق ہے اور ایک طلاق فان طلقہا والی جس کے تئیں واضح کیا گیا کہ یہ خلع کے بعد پڑے گی اور یہ چوتھی طلاق ہے حالانکہ سبھی جانتے ہیں طلاقیں صرف اور صرف تین ہیں، ولکنہ لا باس بہ سے شارح جواب دے رہے ہیں، فرماتے ہیں خلع مستقل بالذات اور الگ سے طلاق نہیں ہے بلکہ الطلاق مرتان سے جن دو طلاقوں کا ثبوت فراہم ہوتا ہے ایک لطیف انداز ے کے متابعت میں خلع انھیں دونوں طلاقوں میں داخل ہے اس کو یوں سمجھئے کہ دو طلاقیں دینے کی دو شکلیں ہیں، پہلی شکل یہ ہے کہ دونوں طلاقیں رجعی کی نیت سے دی جائیں، دوسری شکل یہ ہے کہ الطلاق مرتان کی دونوں طلاقیں خلع کے طور پر دیجائیں، دونوں طلاقیں رجعی طلاقوں کی نیت سے دیجائیں یا خلع کی صورت میں دی جائیں ان دونوں کے بعد دو صورتیں سامنے آئیں گی، دونوں طلاقیں رجعی طلاقوں کی نیت سے دی گئی ہیں تب شوہر کے دو فریضے رہ جاتے ہیں جسے چاہے عمل میں لاسکتا ہے چاہے تو دونوں رجعی طلاقوں کے بعد پہلے فریضہ پر عمل کرتے ہوئے عورت کو اپنے ہاں روک لے، یا دوسرے فریضہ پر عمل کرتے ہوئے عورت کو اپنی قید سے مکمل طور پر آزاد کر دے۔ اور اگر دونوں طلاقیں خلع کی صورت میں دی گئی ہیں تو یہ طلاق بائنہ ہو جائے گی، رجعی طلاقوں کی نیت یا خلع کی صورت میں دو طلاقیں دینے کے بعد اگر پھر طلاق دے رہا ہے یعنی مذکور دونوں دفعہ کے بعد وہ تیسری دفعہ طلاق دیتا ہے تو اب یہ عورت اس مرد کے لئے اس وقت تک حلال وجائز الاستعمال نہ ہوگی جب تک کہ وہ عورت اس مرد یعنی شوہر کے علاوہ دوسرے سے نکاح نہ کرلے۔

بالا وضاحت سے معلوم ہوگیا کہ خلع کو طلاق تسلیم کرنے اور خلع کے بعد طلاق پڑنے کو جائز وصحیح بتلانے سے طلاقیں چار نہیں ہوتیں بلکہ یہ تین ہی رہتی ہیں ہاں ایک لطیف اعتبار ہے اگر وہ اوجھل ہو جائے تو جس طرح بھینگے کو ایک کے بجائے دو نظر آتا ہے ٹھیک اسی طرح انھیں بھی طلاقیں تین کے بجائے چار نظر آئیں گی جو خلع کو نکاح کا فسخ اعتقاد رکھنے کے ساتھ خلع کے بعد طلاق پڑنے کا انکار کرتے ہیں۔

وعلی ھذا التقریر اندفع ما قیل الخ شارح فرماتے ہیں میری بالا تفصیلی وضاحت سے دو اعتراضات جاتے رہے، پہلا اعتراض یہ تھا کہ خلع کے بعد فان طلقہا کا بیان ملتا ہے اور فان طلقہا سے جو طلاق ثابت ہوتی ہے اس میں یہ حکم بیان کیا گیا کہ اس طلاق کے بعد عورت کے تئیں عدم حل لازم آئے گا یعنی عورت شوہر کیلئے حرام ہو جائے گی، معلوم ہوا عورت شوہر کے لئے اسی طلاق سے حرام ہوگی جو خلع کے بعد ہو اور اگر طلاق خلع کے بعد نہ ہو مثلاً دو رجعی طلاقوں کے بعد کوئی طلاق دیدے تو اس سے عورت شوہر کے لئے حرام نہیں ہوگی کیونکہ فا تعقیب کے لئے ہے جس کا معنی ہے بعد میں لانا، جس طلاق کے ذریعہ عورت کو حرام کیا گیا وہ خلع کے بعد لائی گئی لہٰذا جو طلاق خلع کے بعد دی جائے گی صرف اسی سے عورت شوہر کے لئے حرام ہوگی، خلع

سے پہلے اگرچہ تین طلاقوں کا نصاب پورا ہوجائے مگر عورت شوہر کے لئے اس وجہ سے حرام نہیں ہوگی کہ یہ طلاق خلع کے بعد نہیں ہے، اگر خلع سے پہلے آنے والی طلاق سے شوہر کے لئے عورت کو حرام قرار دیدیں تو، فا، جو خاص ہے اس کا مقتضی اور مطالبہ سوخت و نیست ہوجائے گا، شارح علام نے اندفع لاکر فرمایا کہ آپکا بالا اعتراض اس لئے نہیں پڑے گا کہ عورت شوہر کے لئے اس طلاق کے دینے کے بعد حلال نہیں رہتی یعنی حرام ہوجاتی ہے جو دو طلاقوں کے بعد دی جائے، یعنی جب بھی شوہر دو طلاقیں دے ڈالنے کے بعد تیسری طلاق دے گا بیوی اس کے لئے حلال نہ رہ کر حرام ہوجائے گی، اگر دونوں طلاقیں رجعی تھیں پھر تیسری طلاق دی گئی جب بھی عورت شوہر کے لئے حرام ہوجائے گی اور اگر خلع کے تحت دو طلاقیں واقع کرنے کے بعد تیسری طلاق دی گئی جب بھی عورت حلالہ کے بغیر شوہر کے لئے حلال وجائز نہ ہوگی بلکہ حرام رہے گی، ایسا نہیں کہ دو طلاقوں کے بعد تیسری طلاق خلع کی صورت میں دی جائے اور خلع کے بعد جو طلاق دی جائے صرف اسی سے عورت حرام ہو۔

دوسرا اعتراض یہ تھا کہ آپ کی وضاحت سے معلوم ہوا کہ پہلے دو طلاقیں دی جائیں گی پھر ان دونوں کے بعد ہی خلع کی صورت میں طلاق دی جاسکے گی بالکل شروع ہی میں خلع اس لئے نہیں کیا جاسکے گا کہ فان خفتم الا یقیما میں خلع کا مسئلہ دو طلاقوں کے بعد بیان کیا گیا، فان خفتم پر اسی وقت عمل راست ہونا مانا جائے گا جب الطلاق مرتان پر عمل کرتے ہوئے پہلے دو طلاقیں دے لی جائیں اس سے یہی لازم آتا ہے کہ دو طلاقوں کے بعد ہی خلع ہوسکتا ہے ان سے پہلے نہیں۔

اندفع ما قیل سے شارح نے اس کا بھی جواب دیدیا اس کی وضاحت یہ ہے کہ خلع کوئی مستقل بالذات اور الگ طلاق نہیں ہے، ہم نے اوپر واضح کردیا کہ خلع انھیں دونوں طلاقوں میں داخل ہے جو الطلاق مرتان سے ثابت ہوتی ہیں، ہم نے واضح کیا تھا کہ رجعی کی طرح خلع کی صورت میں دونوں طلاقیں واقع کی جاسکتی ہیں چاہے پہلی طلاق ہی خلع کی صورت میں دی جائے یا دوسری خلع کی صورت میں دی جائے، یا دونوں طلاقیں[1] خلع کی صورت میں دی جائیں، بہرکیف یہ ضروری نہیں کہ خلع دو رجعی طلاقوں کے بعد ہی رونما ہوگا اس کے خلاف خلع برپا نہیں ہوسکے گا۔

ولکن یرد ان هذا الخ اس عبارت سے شارح علام تسریح باحسان میں پائے جانے والے دو امکانات پر روشنی ڈالنا چاہتے ہیں، تسریح باحسان میں پہلا امکان یہ ہے کہ اس سے عورت سے رجوع کرنے کے متارکہ کی طرف اشارہ ہو یعنی تسریح باحسان سے صرف یہ تبلانا ہو کہ عورت سے رجوع ترک کردیا جائے یعنی شوہر نہ اسے واپس بلائے نہ ہی اسے طلاق دے بلکہ کسی قسم کی چھیڑ چھاڑ نہ کرے، شارح کہتے ہیں کہ تسریح باحسان کا اگر وہی مفہوم ہے جو ہم نے بیان کیا تب ہماری تمام کاوش کارآمد ہوگی، اور ہم تسریح باحسان کے بعد فان خفتم سے خلع کے متعلق ثابت کردیں گے کہ یہ طلاق ہے اور فان طلقہا خلع کے بعد طلاق پڑنے

---

[1] دونوں طلاق خلع کیونکر ہوں گی جب عورت بائنہ ہوگئی تب دوبارہ خلع کا کیا مطلب، کیا خلع دوبارہ ممکن ہے یہ سوال حل طلب ہے

کا کھلا امکان رہ ہے، تسریح باحسان میں دوسرا امکان یہ ہے کہ اس سے تیسری طلاق مراد ہو، یہ امکان اس لئے پیدا ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی گئی آپ نے فرمایا تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ یعنی مکمل آزادی دینا ہی تیسری طلاق ہے، تسریح باحسان سے طلاق ثالث مراد ہو جس کی شہادت روایت بھی دے چکی تب ہماری تمام کاوش مالہ وما علیہ کے ساتھ غیر مفید ہو جائے گی، اگر تسریح باحسان سے تیسری طلاق مراد لے لی گئی تو فان طلقہا سے تیسری طلاق مراد نہیں لی جاسکے گی بلکہ فان طلقہا تسریح باحسان سے ثابت ہونے والی تیسری طلاق کا بیان، اس کی وضاحت قرار دیا جائے گا، لہذا فان طلقہا کا خلع کے مسئلہ سے حبہ برابر بھی ربط ولگاؤ نہ رہے گا، تسریح باحسان سے تیسری طلاق مراد لینے کی صورت میں آیت کا معنی ومفہوم یہ ہوگا:۔ دو طلاقیں دینے کے بعد الٰہی قانون کی اتباع میں حسن سلوک کے ساتھ واپس کر لینا اور روک لینا ہے یا تیسری طلاق دے کر مکمل طور پر عورت کو آزاد کر دینا ہے ـــــ اس مفہوم کی روشنی میں اگر شوہر دو طلاقیں دینے کے بعد حسن سلوک کا مظاہرہ کرتے ہوئے رجوع نہیں کرتا بلکہ تسریح باحسان یعنی مکمل آزادی کو ترجیح دیتے ہوئے تیسری طلاق دیدیتا ہے تو اس کی بیوی حلالہ کے بغیر اس کے لئے حلال نہیں رہے گی۔

ھذا خلاصۃ الخ علامہ جون پوری فرماتے ہیں خلع کے مسئلے کے متعلق دونوں محاذوں کے اصولی علماء جو کچھ فرما گئے ہم نے اس کا عرق پیش کیا ہے، زوائد اور مزیدات یہاں ذکر نہیں کر سکے اگر وسعت وپھیلاؤ مطلوب ہو تو اسے دیکھنے کے لئے ہماری مخصوص تفسیر "التفسیرات الاحمدیہ" دیکھئے گو کہ عمق کے لئے حاضرہ مضمون کافی تھا تاہم فنی شناوری کے لئے لوگوں کی ضرورتوں کی متاع مذکور تفسیر میں دراز کلامی کی شکل مل جائے گی۔

وَلِذٰلِكَ وَجَبَ مَهْرُ الْمِثْلِ بِنَفْسِ الْعَقْدِ فِي الْمُفَوَّضَةِ. عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ صَحَّ اِيْقَاعُ الطَّلَاقِ وَتَفْرِيْعٌ عَلٰى مَسْئَلَةِ الْخَاصِّ اَيْ وَلِاَجْلِ اَنَّ الْعَمَلَ بِالْخَاصِّ وَاجِبٌ وَلَا يَحْتَمِلُ الْبَيَانَ وَجَبَ مَهْرُ الْمِثْلِ بِنَفْسِ الْعَقْدِ مِنْ غَيْرِ تَاخِيْرٍ اِلَى الْوَطْيِ فِي الْمُفَوَّضَةِ وَهُوَ اِنْ كَانَ بِكَسْرِ الْوَاوِ فَالْمَعْنَى الَّتِيْ فَوَّضَتْ نَفْسَهَا بِلَا مَهْرٍ وَاِنْ كَانَ بِفَتْحِ الْوَاوِ فَالْمَعْنَى الَّتِيْ فَوَّضَهَا وَلِيُّهَا بِلَا مَهْرٍ وَهُوَ الْاَصَحُّ لِاَنَّ الْاُوْلٰى لَا تَصْلُحُ مَحَلًّا لِلْخِلَافِ اِذْ لَا يَصِحُّ نِكَاحُهَا عِنْدَ الشَّافِعِيِّ رح وَتَحْقِيْقُهٗ اَنَّ الْمَرْاَةَ الَّتِيْ فَوَّضَهَا وَلِيُّهَا بِلَا مَهْرٍ اَوْ عَلٰى اَنْ لَا مَهْرَ لَهَا لَا يَجِبُ لَهَا الْمَهْرُ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ رح اِلَّا بِالْوَطْيِ فَلَوْ مَاتَ اَحَدُهُمَا قَبْلَ الْوَطْيِ لَا يَجِبُ الْمَهْرُ لَهَا عِنْدَ الشَّافِعِيِّ رح وَعِنْدَنَا يَجِبُ كَمَالُ مَهْرِ الْمِثْلِ عِنْدَ الْعَقْدِ فِي الذِّمَّةِ وَيَجِبُ اَدَاؤُهٗ عِنْدَ الْوَطْيِ وَالْمَوْتِ عَمَلًا بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَاُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَاءَ ذٰلِكُمْ اَنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِكُمْ فَقَوْلُهٗ اَنْ تَبْتَغُوْا بَدَلٌ مِنْ وَرَاءَ ذٰلِكُمْ اَوْ مَفْعُوْلٌ لَهٗ بِتَقْدِيْرِ اللَّامِ

اى احل لكم ما وراء المحرمات لان تبتغوا باموالكم فالباء لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الالصاق وقيل الابتغاء لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الطلب وعلى كل تقدير يوجب ان يكون ابتغاء البضع ملصقا بالمهر ذكرا فان لم يذكر فى اللفظ فلا اقل من ان يكون ملصقا فى الوجوب على الذمة ولكن يشترط ان يكون الابتغاء صحيحا حتى لو كان بالنكاح الفاسد يجب التراخى الى الوطى بالاجماع وكذا لو كان هذا الابتغاء لا بطريق النكاح بل بطريق الاجارة او المتعة او بطريق الزنا لا يحل ذلك الفعل ولا يجب المال اصلا واليه يشير قوله تعالى محصنين غير مسافحين وفى هذا المقام اعتراضات دقيقة بينتها فى حاشية التفسير الاحمدى وكان المهر مقدرا شرعا غير مضاف الى العبد عطف على ما سبق وتفريع على حكم الخاص اى ولاجل ان العمل بالخاص واجب ولا يحتمل البيان كان المهر مقدرا من جانب الشارع غير مضاف تقديره الى العباد وبيانه ان تقدير المهر عند الشافعى مفوض الى راى العباد واختيارهم فكل ما يصلح مهرا عنده وعندنا وان كان لا يقدر فى جانب الاكثر لكن يقدر فى جانب الاقل وهو ان لا يكون اقل من عشرة دراهم عملا بقوله تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم فى ازواجهم وما ملكت ايمانهم اى قد علمنا ما قدرنا عليهم فى حق ازواجهم وهو المهر فالفرض لفظ خاص وضع لمعنى التقدير وكذلك ضمير المتكلم خاص على ما تا لو وكذا الاسناد خاص عند صاحب التوضيح فعلم ان المهر مقدر فى علم الله تعالى وقد بينه النبى صلى الله عليه وسلم بقوله لا مهر اقل من عشرة دراهم وكذا نقيسه على قطع اليد لانه ايضا عوض عشرة دراهم فالتقدير خاص وان كان المقدر مجملا محتاجا الى البيان وهذا فى اصطلاح الفقهاء واما فى اللغة فهو حقيقة فى الايجاب والقطع ولهذا قال الشافعى ان الفرض ههنا بمعنى الايجاب بقرينة تعديته بعلى وعطف ما ملكت ايمانهم على ازواجهم لان المهر لا يقدر فى حق ما ملكت ايمانهم فيكون المراد به النفقة والكسوة وهو واجب فى حق الازواج وما ملكت ايمانهم جميعا قلنا تعديته بعلى انما هو لتضمين معنى الايجاب عطف ما ملكت ايمانهم بتقدير فرضنا ثان اى ما فرضنا عليهم فيما ملكت ايمانهم

عَلٰی اَنْ یَّکُوْنَ ھٰذَا بِمَعْنٰی اَوْجَبْنَا وَالْاَوَّلُ بِمَعْنٰی قَدَّرْنَا ھٰکَذَا قَالُوْا ثُمَّ ذَکَرَ الْمُصَنِّفُ رح دَلَائِلَ کُلٍّ مِّنَ الْمَسَائِلِ الثَّلٰثِ فَقَالَ عَمَلًا بِقَوْلِہٖ تَعَالٰی فَاِنْ طَلَّقَھَا فَلَا تَحِلُّ لَہٗ وَاَنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِکُمْ وَقَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَیْھِمْ فَقَوْلُہٗ عَمَلًا تَعْلِیْلٌ لِقَوْلِہٖ صَحَّ اٰہ عَلٰی طَرِیْقِ اللَّفِّ وَالنَّشْرِ الْمُرَتَّبِ فَقَوْلُہٗ فَاِنْ طَلَّقَھَا فَلَا تَحِلُّ لَہٗ نَاظِرٌ اِلَی الْمَسْئَلَۃِ الْاُوْلٰی وَقَوْلُہٗ تعم اَنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِکُمْ نَاظِرٌ اِلَی الْمَسْئَلَۃِ الثَّانِیَۃِ، وَقَوْلُہٗ قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَیْھِمْ نَاظِرًا اِلَی الْمَسْئَلَۃِ الثَّالِثَۃِ، وَقَدْ بَیَّنْتُ کُلَّ ذٰلِکَ بِالتَّفْصِیْلِ تَحْتَ کُلِّ مَسْئَلَۃٍ فَتَأَمَّلْ۔

ترجمہ ووجب مهر المثل بنفس العقد فی المفوضة :۔ اور مفوضہ میں نفس عقد ہی سے مہر مثل واجب ہے، صح ایقاع الطلاق پر اس کا عطف ہے اور خاص کے حکم پر دوسری تفریع ہے یعنی چونکہ خاص پر عمل واجب ہے اور یہ کہ خاص بین بنفسہ ہوتا ہے، لہذا کسی بیان کا احتمال نہیں رکھتا مفوضہ عورت کیلئے وطی کا انتظار کئے بغیر نفس عقد ہی سے مہر مثل واجب ہوجاتا ہے۔

وھو ان کان بکسر الواؤ مفوِّضة واؤ کے کسرہ کے ساتھ اسم فاعل ہے، وہ عورت جس نے بلا مہر کے اپنے آپ کو شوہر کے سپرد کردیا ہو، اور اگر واؤ کا فتحہ ہے یعنی اسم مفعول تو وہ عورت مراد ہے کہ جس کے ولی نے اس عورت کو بلا مہر کے شوہر کے حوالے کردیا ہو یہاں پر یہی معنی صحیح ہیں۔

لان الاولی لاتصح :۔ اس لئے کہ پہلے معنی محل اختلاف نہیں ہے کیونکہ امام شافعی رح کے نزدیک پہلی صورت میں عورت کا نکاح ہی درست نہیں ہے

وتحقیقه ان المرأۃ الخ اس مسئلہ کی تحقیق یہ ہے کہ وہ عورت جس کے ولی نے بلا مہر کے اس کو شوہر کے سپرد کردیا ہو یا سپرد کرتے وقت مہر کی نفی کردی ہو، تو اس کے لئے امام شافعی رح کے نزدیک وطی سے پہلے اس کا مہر واجب نہیں، لہذا اگر ان دونوں میاں بیوی میں سے کوئی ایک وطی سے پہلے مرگیا تو اس کا مہر امام شافعی رح کے نزدیک واجب نہیں اور ہمارے نزدیک نکاح کے وقت ہی ذمہ میں پورا مہر مثل واجب ہوجاتا ہے۔ البتہ اس کی ادائے گی وطی یا موت کے وقت واجب ہوتی ہے اللہ تعالیٰ کے قول احل لکم ما وراء ذالکم الخ پر عمل کرتے ہوئے، اس قول میں ان تبتغوا ما وراء ذالکم کا بدل ہے یا لام کی تقدیر کے ساتھ مفعول لہ ہے یعنی احل لکم ما وراء المحرمات لان تبتغوا الخ محرمات عورتوں کے علاوہ تمہارے لئے حلال ہے کہ اپنا مال دیکر ان سے نکاح کرلو، اس آیت میں باء خاص ہے معنی معلوم کے لئے وضع کیا گیا ہے اور وہ الصاق ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ اس موقعہ پر الابتغاء خاص ہے معنی معلوم کے لئے وضع کیا گیا ہے اور وہ طلب ہے دونوں صورتوں میں واجب ہے کہ شرم گاہ کی طلب مہر کے ساتھ ذکراً ملصق ہو، اور اگر لفظوں میں ملصق نہ ہو تو کم از کم ذمہ میں تو ملصق ہونا چاہئے

البتہ شرط یہ ہے کہ ابتغاء بضع درست ہو حتی کہ اگر نکاح فاسد کے ذریعہ ابتغاء ہو تو بالاجماع وطی تک مؤخر کیا جائے گا ایسے ہی اگر ابتغاء بضع نکاح کے علاوہ بطور اجارہ متعہ یا بطریق زنا ہو تو یہ فعل ہی فی نفسہ حلال نہیں ہے اور مال ہی واجب نہیں ہے، محصنین غیر مسافحین میں اسی طرف اشارہ کرتا ہے اس مقام پر مشکل اعتراضات ہیں جس کو میں نے تفسیر احمدی کے حاشیوں میں ذکر کیا ہے۔

وکان المھر مقدرا شرعًا غیر مضاف الی العبد:۔ اور مہر شرعًا مقدر ہوگا، بندے کی رائے پر موقوف نہ ہوگا اس کا عطف بھی مع الفاع الطلاق پر ہے اور خاص کے حکم پر تیسری تفریع ہے یعنی چونکہ خاص پر عمل کرنا واجب ہے اور یہ کہ خاص بین بنفسہ ہوتا ہے، بیان کا احتمال نہیں رکھتا تو مہر شارع کی طرف سے مقرر ہوگا اس کی تعیین بندے کے اختیار میں نہیں ہے۔

وبیانہ ان تقدیر المھر الخ:۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ مہر کی تعیین امام شافعیؒ کے نزدیک بندوں کی رائے پر سونپ دی گئی ہے (یعنی ان کے اختیار میں ہے) لہذا ہر وہ چیز جو ثمن (قیمت) بن سکتی ہے وہ مہر بھی بن سکتی ہے اور ہمارے نزدیک تعیین مہر جانب اکثر میں اگر مقرر نہیں ہے مگر جانب اقل میں متعین ہے اور وہ یہ ہے کہ دس درہم سے کم نہ ہو قد علمنا ما فرضنا علیھم فی ازواجھم وما ملکت ایمانھم پر عمل کرتے ہوئے یعنی شوہروں کی بیویوں کے حق میں جو چیز ہم نے فرض کی ہے وہ ہمارے علم میں ہے اور وہ مہر ہے پس فرض لفظ خاص ہے جو تعیین و تقدیر کے لئے وضع کیا گیا ہے اور جیسا کہ علماء کا قول ہے ضمیر متکلم بھی خاص ہے ایسے ہی فرض کی اسناد ضمیر متکلم کی طرف خاص ہے صاحب توضیح کے نزدیک، لہذا معلوم ہوا کہ مہر اللہ تعالیٰ کے علم میں مقرر ہے اور اس کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اس قول سے بیان فرمایا لا مھر اقل من عشرۃ دراہم، کوئی مہر دس درہم سے کم نہیں

وکذا نقیسہ علی قطع الید، ایسے ہی قطع ید پر ہم اس کو قیاس کرتے ہیں کیونکہ قطع یہ بھی دس درہم کے عوض میں ہوتا ہے پس تقدیر و تعیین خاص ہے اگر جس چیز کو مقدر کیا گیا ہے وہ مجمل اور محتاج بیان ہے۔

ھکذا فی اصطلاح الفقھاء:۔ یہ بیان فقہاء کی اصطلاح کے مطابق تھی، لغت میں فرض کے معنی واجب کرنا اور کاٹنا (ٹکڑے کرنا) کے معنی میں ہے اور اس وجہ سے بھی امام شافعیؒ نے فرمایا فرض کے معنی یہاں پر علیٰ کے قرینہ کی وجہ سے ایجاب کے معنی میں ہے اور اس وجہ سے بھی کہ ما ملکت ایمانھم کو علیٰ ازواجھم پر عطف کیا گیا ہے کیونکہ باندیوں اور ما ملکت ایمانھم پر مہر مقدر مقدر نہیں کیا جا سکتا، لہذا اس سے نفقہ اور کپڑا مراد ہوگا اور یہ بیویوں اور باندیوں دونوں کے لئے واجب ہے

قلنا تعدیۃ علی الخ ہم نے جواب دیا کہ فرض کا علیٰ کے ساتھ متعدی ہونا اس وجہ سے ہے کہ وہ ایجاب کے معنی کو مشتمل ہے اور ما ملکت ایمانھم کا عطف دوسرا فرضنا مقدر مان کر ہے یعنی عبارت یہ ہے ما فرضنا علیھم فیما ملکت ایمانھم اس بنا پر کہ دوسرا فرضنا اوجب کے معنی میں ہے اور پہلا فرضنا قدرنا کے معنی میں ہے علماء نے اسی طرح بیان کیا ہے۔

ثم ذکر المصنف دلائل الخ پھر مصنف نے تینوں مسئلوں کے دلائل ذکر کئے ہیں فرمایا عملاً بقولہ تعالیٰ فان طلقہا فلا تحل لہ الخ عمل کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ کے قول فان طلقہا فلا تحل لہ اور وان ابتغوا باموالکم اور قد علمنا ما فرضنا علیہم پر پس مصنف کا قول عملاً صح کی تعلیل ہے لف ونشر مرتب کے طریقہ پر پس فان طلقہا فلا تحل لہ مسئلہ اول کی دلیل ہے اور ان ابتغوا باموالکم مسئلہ ثانیہ کی، اور قد علمنا ما فرضنا علیہم تیسرے مسئلہ کی، اور میں نے تفصیل وار ہر ایک مسئلہ کے تحت اس کی پوری وضاحت کردی ہے پس غور کرلیجئے۔

بیان لغات مَهَرَ (ف، ن) مَهْرًا المرأۃَ عورت کو مہر دینا، یا مہر مقرر کرنا۔ مَهْرٌ بمعنی بدلہ عوض، هٰذا مَهْرُ ذٰلک یہ اس کا عوض ہے، یا اس کے بدلے میں ہے، جس مال کے عوض عورت سے حصول فوائد کی اجازت ملتی ہے اسے مہر کہتے ہیں۔ المفوضۃ تفویض سے، سپرد کردینے اور ہر طرح کے انحراف کو تج دینے کے معنی میں، اس کا استعمال اس نکاح میں ہوتا ہے جس میں مہر کا تذکرہ نہ آئے، اور اس نکاح میں بھی استعمال کرتے ہیں جس میں شرط لگائی جائے کہ عورت مہر کا مطالبہ ساقط کرتی ہے، یہاں مفوضہ سے وہ عورت مراد ہے جس نے اپنے سرپرست کو اجازت دی ہو کہ وہ بلا مہر اس کا نکاح کردے یا اس شرط پر نکاح کردے کہ عورت کو کوئی مہر نہیں ملیگا اور اسی کے مطابق سرپرست اس کا نکاح کردے۔ ابتغاء الشئ کسی چیز کا طالب وخواہاں ہونا ابتغاء بالمال مال کے بدلے خواہش وطلب کرنا، مال کے بدلے چاہنا، یہ عقد کے ذریعہ چاہنا ہے اور عقد کے ذریعہ چاہنا واقع ورونما ہوجاتا ہے، لہٰذا عقد نکاح کے ذریعہ چاہنے کی وجہ سے مال دینا یعنی مہر حوالہ کرنا واجب ہوجائیگا واحل لکم ما وراء ذلکم ان تبتغوا باموالکم میں نحوی امکانات دو ہیں۔ احل لکم ما وراء ذلکم مبدل منہ ہو اور ان تبتغوا باموالکم بدل، بدل سے بدل اشتمال مراد ہے۔ مبدل منہ اور بدل کا مفہوم یہ ہے کہ بدل مبدل عنہ کا عین ہوتا ہے یعنی جو چیز بدل کا مفہوم ہوگی ٹھیک وہی چیز مبدل منہ کا مفہوم ہوگی، جیسے زید اخوک تمہارا بھائی زید ہے، زید مبدل منہ ہے اور اخوک بدل ہے جو مفہوم مبدل منہ یعنی زید کا ہے ٹھیک وہی مفہوم اخوک بدل کا بھی ہے کیونکہ جو زید ہے وہی تمہارا بھائی ہے اور جو تمہارا بھائی ہے وہی زید ہے، مبدل منہ اور بدل کی صورت میں واحل لکم ما وراء ذلکم ان تبتغوا باموالکم کا ترجمہ یہ ہے، اور تمہارے لئے ان حرام کردہ عورتوں کے علاوہ دوسری عورتیں جائز رکھی گئیں یعنی تم اپنے مال دے کر ان جائز عورتوں میں سے طلب کرو ان سے فائدے حاصل کرو۔ دوسرا نحوی امکان یہ ہے کہ ان تبتغوا باموالکم، اُحِلّ کا مفعول لہ ہو اور لام یہاں مقدر مانا جائے تقدیری عبارت ہوگی واحل لکم ما وراء ذلکم لان تبتغوا باموالکم اور تمہارے لئے حرام کی گئی عورتوں کے علاوہ دوسری عورتیں اس لئے جائز کی گئی ہیں کہ تاکہ تم انھیں اپنے مال کے بدلے چاہو اور ان سے اپنے مخصوص فائدے اٹھاؤ

الصاق بمعنی اتصال الشئ بالشئ ایک چیز کا دوسری چیز سے ملانا، ملانے کی دو شکلیں ہیں، واقعۃً ملانا یا کسی چیز کے انجام کو دیکھ کر فیصلہ کرنا کہ یہ چیز فلاں چیز سے ملادی گئی ہے اگر واقعۃً ملانا پایا جائے تو اسے حقیقی الصاق کہتے ہیں اور واقعۃً ملانا نہ پایا جائے تو اسے مجازی الصاق کہتے ہیں یہاں یعنی باموالکم کا بالصاق یعنی ملانے کے معنی میں ہے اور یہ اس کا ایسا معنی ہے جسے اصولی حضرات حقیقی معنی بتاتے ہیں تاہم باموالکم کے باسے حقیقی الصاق اور مجازی الصاق دونوں مراد ہیں، حقیقی الصاق تو یہ ہے کہ جو عقد کیا جائے اور عورت کو چاہا جائے تو یہ چاہنا لفظوں میں مہر کے ذکر سے ملا ہوا ہو، یعنی عقد نکاح یوں کرے:۔ میں فلاں عورت کو اتنے مہر کے بدلے اپنی زوجیت میں لیتا ہوں، اور مجازی الصاق یہ ہے کہ عقد نکاح کرتے وقت لفظوں میں مہر کا ذکر نہیں کیا گیا تب عورت کا چاہنا اس مال سے یعنی مہر سے ملایا جائیگا جو شوہر کے ذمہ میں عورت کے حوالہ کرنا واجب کر دیا گیا ہے، مثلاً بلا مہر کے تذکرے کے نکاح ہوگیا یا مہر نہ دینے کی شرط پر نکاح ہوگیا یعنی مرد نے عورت کو چاہ لیا، لیکن بار کی وجہ سے یہ چاہنا ہر حال میں مال و مہر سے ملایا جائیگا اس لئے لازم ہوجاتا ہے کہ کہا جائے مرد کا یہ چاہنا اس مال یعنی مہر سے ملا دیا گیا ہے جسے عورت کے لئے شوہر کے ذمہ میں واجب کیا گیا ہے، الاجارۃ، مزدوری دینا۔ محصنین پاکدامن، شادی شدہ، اَحْصَنَ المرأۃ عورت کی شادی کرنا، عورت کو نکاح میں دینا، احصن الرجل، مرد کا شادی شدہ ہونا ۔

احصان کا معنی عفت و پاکدامنی ہے، یعنی خود کو حرام کاری سے روکنا، محرمات کے ارتکاب سے اپنا دفاع کرنا، مسافحین زناکار و بدکار، اس کا مادہ سفح ہے معنی منی بہانا۔ دقیقۃ۔ مؤنث، مذکر دقیق، باریک معانی، مرادی معنیٰ۔ ایسے مفہوم اور ایسی باتیں جن کا سمجھنا دشواری سے خالی نہ ہو۔ الشارع:۔ اللہ رب العزت، اللہ تعالیٰ حقیقی شارع ہیں، کیونکہ انسانی حیات کے لئے قطعی موزوں دستور اللہ رب العزت ہی نے منظور کیا ہے، جسے شریعت کہا جاتا ہے فرضنا بمعنی قدرنا، فَرَضَ (ض) فرضًا کاٹنا، چھیدنا، فرض کرنا، واجب ٹھہرانا، معین و مقرر کرنا، بولتے ہیں فرضت لہ کذا میں نے اس کی تنخواہ مقرر و معین کردی، اسی سے ہے فرض اللہ الاحکام علی عبادہ واجب کرنے کے معنی میں۔ تقدیر بمعنی تعیین، اسناد، دو کلموں میں پوری پوری نسبت ثابت کرنا جیسے زیدٌ قائمٌ مبتدا، خبر میں زید کی پوری پوری نسبت قائم کی طرف ہے جس سے معلوم ہوا کھڑا ہونے والا زید ہی ہے، کوئی دوسرا نہیں ہے۔ ایجاب، واجب کرنا، قطع، کاٹنا، الکسوۃُ وَالکُسوۃُ پوشش، لباس، النَّفَقَۃُ خرچ۔ تَضْمِیْنُ کسی چیز میں دوسری چیز کو شامل کرنا، مثلاً کسی لفظ میں اس کے ذاتی معنی کے ساتھ دوسرے معنی کو مراد لینا، شامل کرنا، تضمین کہلائے گا، شاعر دوسرے کے کلام کو اپنے کلام میں شامل کرلیتے ہیں اسے بھی تضمین کہتے ہیں جیسے اردو زبان نے ستون مرزا غالب کا شعر:۔ غالب اپنا یہ عقیدہ ہے بقول ناسخ: آپ بے بہرہ ہے جو معتقد میر نہیں۔ آخری مصرعہ

ناسخ کا ہے، جس شاعر کا کلام لیا گیا ہے وہ مشہور نہ ہو تو اس کا نام ظاہر کر دینا ضروری ہے تاکہ شاعر تضمین میں سرقہ کے الزام سے محفوظ رہے، اگر شاعر نامور و مشہور ہے تو اس کی نسبت کا اظہار و اخبار چنداں ضروری نہیں ۔ تعلیل الشیٔ، علت بیان کرنا، دلیل سے ثابت کرنا۔ لَفٌّ لغوی معنیٰ لپیٹنا۔ نَشْرٌ، لغوی معنیٰ بکھیرنا، پراگندہ کرنا، لف و نشر علم بدیع کی ایک صنعت و استعمال کا نام ہے، لف و نشر کی اصطلاحی تعریف یعنی مصطلح مفہوم یہ ہے :۔ پہلے متعدد چیزیں بیان کریں اسے لف کہتے ہیں، بعد ازاں ان چیزوں کو بیان کریں جو پہلی بیان کردہ ہر ہر چیز میں سے کسی نہ کسی سے نسبت و تعلق رکھتی ہوں مگر اس طرح بیان کریں کہ جس میں یہ متعین نہ کیا جائے کہ فلاں چیز پہلی بیان کی گئی فلاں چیز سے منسوب و متعلق ہے، یعنی تعیین نہ کی جائے اسی کو نشر کہتے ہیں، تعیین اس لئے نہیں کی جاتی ہے کہ سننے والا خود ہر چیز کا جس سے منسوب و متعلق ہے نسبت دے لیگا اور تعلق کرے گا، لف و نشر کی دو صورتیں ہیں ایک مرتب، دوسری غیر مرتب، لف و نشر مرتب یہ ہے کہ جس ترتیب سے لف لایا گیا اسی ترتیب سے نشر لایا جائے، اور لف و نشر غیر مرتب یہ ہے کہ جس ترتیب سے لف مذکور ہو نشر اس ترتیب سے موافقت نہ رکھتا ہو بلکہ نشر لف کے مخالف ہو ناظر متوجہ ہونے والا ۔ نَظَرَ (ن) نظراً و منظراً متوجہ ہونا

تشریح عبارات

وجب مہر المثل الخ ماتن یہاں سے اس عورت کا مسئلہ بیان کر رہے ہیں جس کا نکاح مہر کی تعیین کے بغیر ہوا ہے، ایسی عورت کے متعلق حضرات احناف فرماتے ہیں کہ نکاح کرتے ہی شوہر کے ذمہ واجب ہو جائے گا کہ وہ عورت کو مہر مثل دیگا، حضرات احناف فرماتے ہیں مہر مثل واجب ہونے میں یہ شرط نہیں ہے کہ شوہر اس سے جماع کرے تب مہر واجب ہوگا، مگر شافعی رح کا کہنا ہے کہ مہر کے تذکرہ و تعیین کے بغیر نکاح کرنے کی صورت میں مہر صرف نکاح کرنے کے باعث شوہر کے ذمہ واجب نہیں ہوگا بلکہ شوہر کے ذمہ مہر کا وجوب نہیں ہوگا جب وہ عورت سے اپنی مخصوص جنسی اغراض پوری کرے گا یعنی اس سے جماع کرے گا، بالفرض ہم بستری اور جماع سے پیشتر میاں بیوی میں سے کسی کی وفات ہو جائے تو امام شافعیؒ کے ہاں عورت کے شوہر کے ذمہ ہرگز ہرگز مہر واجب نہیں ہوگا، الغرض مفوضہ عورت کے لئے شوہر کے ذمہ شافعیہ کے عندیہ میں اسی وقت مہر واجب ہوگا جب جماع ہو جائے اور احناف فرماتے ہیں، مفوضہ عورت سے عقد نکاح کرتے ہی محض عقد کی وجہ سے شوہر کے ذمہ پورا پورا مہر مثل واجب ہو جائے گا اور جہاں تک مہر ادا کرنے کی بات ہے تو ادائیگی جماع اور ہمبستری کے وقت واجب ہوگی یا میاں بیوی میں سے کسی کی موت ہو جانے سے مہر کی ادائیگی واجب ہوگی ۔ احناف فرماتے ہیں مفوضہ عورت کے لئے صرف نکاح کا معاملہ کرنے سے اس لئے مہر مثل واجب ہو جائے گا کہ اس کے خلاف چلنے میں اللہ کی کتاب خاص کے مفہوم کو سوخت و باطل کرنا لازم آئے گا، اللہ رب العزت فرماتے ہیں وَ اُحِلَّ لَکُمْ مَا وَرَاءَ ذٰلِکُمْ اَنْ تَبْتَغُوْا

بامو الکم آیت میں باموالکم کا با خاص لفظ ہے، یہ ایک معلوم ومتعارف معنی کے لئے متعین کر دیا گیا ہے اس کا معنی ہے الصاق یعنی ملانا، آیت کا مفہوم یہ ہوا، حرام کردہ عورتوں کے علاوہ دوسری عورتیں تمہارے لئے جائز رکھی گئی ہیں، کیوں جائز رکھی گئی ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ تم ان کے ابتغار یعنی ان کی خواہش اور طلب اور ان سے عقد نکاح کو اپنے مالوں سے ملا دو انھیں مال کے بدلے اپنی بنا سکتے ہو جب بھی عقد کرو گے تمھیں مال کے واجب ہونے کی ذمہ داری برداشت کرنی ہوگی، آیت کے مفہوم کے توسط سے واضح ہوگیا کہ عورت کے جسم کا وہ مخصوص مقام جہاں مرد اپنی مردانہ جنسی خواہش کو تسکین دیتا ہے جسے فارسی میں شرمگاہ کہا جاتا ہے اسی شرمگاہ کا چاہنا عقد کے وقت مال یعنی مہر کے تذکرے سے ملا ہوا ہونا ضروری ہے مرد عقد نکاح کے وقت صاف صاف کہے کہ میں عورت کی شرم گاہ اتنے مال یا اتنے مہر کے بدلے چاہتا ہوں یا اپنی بنا رہا ہوں، اگر عقد نکاح کے وقت مہر کا ذکر نہیں آیا یعنی صاف لفظوں میں یہ نہیں کہا گیا کہ عورت کی شرم گاہ اتنے مال یا اتنے مہر میں شوہر کے لئے مخصوص کی جارہی ہے تو ایسی صورت میں کم سے کم اور بالکل آخری درجہ یہ ہے کہ عورت کی شرمگاہ کا چاہنا شوہر کے ذمہ میں ثابت ہونے والے واجب سے ملا دیا جائیگا یعنی شوہر کے ذمہ واجب کیا جائیگا کہ عورت کی شرمگاہ کا ابتغار واختیار تیرے لئے اسی صورت میں روا ہوا ہے کہ تو عورت کی شرمگاہ کے بدلے میں مال ومہر کے وجوب کی ذمہ داری بہرحال برداشت کرے گا گرچہ عقد نکاح کے وقت مہر کا ذکر نہیں کیا گیا، یا یہ شرط لگائی گئی ہو کہ مہر نہیں دیا جائے گا، لیکن مہر مثل لازمی طور پر واجب ہو جائے گا اس کی وجہ آیت کا خاص لفظ بار ہے جس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ عورت کی شرمگاہ کا ابتغار اور چاہنا مال دینے سے ملا ہوا ہے، مال دیئے بغیر عورت کی شرمگاہ سے لذت اندوزی اور حظ گیری قطعاً جائز نہیں ہو گی، اگر مال یعنی مہر کا ذکر نہیں کیا گیا تو مرد کے ذمہ واجب ہو جائے گا کہ وہ مہر مثل دے کیونکہ مہر و مال کے بغیر ابتغار وطلب کرنا معتبر ہے، البتہ اتنی شرط ہے کہ ابتغار وطلب درست وجائز ہو یعنی صحیح طریقے سے نکاح کر کے عورت کی شرمگاہ طلب کی جائے اگر صحیح طریقے سے نکاح کر کے عورت کی شرم گاہ طلب کی جائے تو مہر مثل شوہر کے ذمہ فوراً واجب ہو جائیگا اور اگر غلط وفاسد طریقے سے نکاح کر لیا گیا تو ایسی صورت میں متفقہ طور پر عورت کو مہر اسی وقت ملیگا جب ہم بستری اور جماع ثابت ہو جائے، اور اگر عورت کی شرمگاہ نکاح کے ذریعہ نہیں چاہی گئی بلکہ اجارہ اور متعہ کی راہوں سے شرمگاہ پر دسترس حاصل کی گئی یا زنا کے راستے سے شرمگاہ کی طلب کو انجام دیا گیا تو یہ تمام صورتیں ناجائز اور حرام ہوں گی، یہ افعال بذات خود حلال نہیں ہوں گے، لہذا اجارہ، متعہ اور زنا کی صورت میں شرمگاہ چاہنے سے کسی قسم کا مال بھی واجب نہیں ہوگا کیونکہ اللہ رب العزت نے جہاں مال کے بدلے شرمگاہ چاہنے اور اسے اپنی ملکیت میں خاص کرنے کی اجازت مرحمت فرمائی ہے وہیں ایک قید کا اضافہ کر دیا ہے فرماتے ہیں **محصنین غیر مسافحین** عقد کے ذریعہ عورت کی شرمگاہ

چاہنے والے صحیح طریقے سے اور پاکدامنی کے ساتھ شرمگاہ چاہیں، بدکاری اور پانی بہانے کے ساتھ شرمگاہ کا چاہنا معتبر نہیں ہوگا، محصنین نے فاسد نکاح کو صحیح طریقے سے باہر کردیا، فاسد نکاح ناجائز طریقہ ہے اور مسافحین نے اجارہ متعہ اور زنا کو ابتغار وطلب سے باہر کردیا کیونکہ یہ صحیح طریقے سے طلب نہیں ہے بلکہ بدترین طریقے اور ناجائز راستے سے شرمگاہ چاہنا ہے۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ صحیح طریقے سے جب بھی شرمگاہ طلب کی جائے گی فوراً شوہر کے ذمہ میں مہر کا وجوب داخل ومنتقل ہونے کے لئے وطی اور ہم بستری پر نہیں لٹکایا جائیگا صرف عقد نکاح کے ذریعہ مفوضہ عورت میں مہر مثل کا ثابت کرنا ان تبتغوا باموالکم کے خاص حکم پر عمل کرنا ہے، معلوم ہے کہ خاص اپنے مفہوم ومعنیٰ کو قطعی شکل دیدیتا ہے، لہذا خاص لفظ با اپنے مفہوم یعنی ملانے کو قطعی بنادیگا، اسی وجہ سے شرمگاہ کو طلب کرنا مہر سے ملانا قطعی اور واجب العمل ہوگا، امام شافعیؒ نے مفوضہ میں شرمگاہ کا طلب کرنا مہر سے نہ ملا کر اور ہم بستری تک لٹکا کر خاص کے قطعی مفہوم ومعنیٰ کو باطل وسوخت کردیا ہے، شافعی کا یہ عمل ان کی رائے کا شاخسانہ ہے، کتاب اللہ کے خاص حکم کے سامنے کسی کی رائے وعندیہ کا معارضہ کبھی بھی قبول نہیں کیا جائے گا، اسی بنیاد پر امام شافعیؒ کا یہ ارشاد کہ مفوضہ عورت کے لئے ہم بستری ہی کی صورت میں مہر شوہر کے ذمہ واجب ہوگا، ناقابل قبول اور مردود قرار پائے گا۔

تمیل الابتغاء لفظ خاص ؛ شارح فرماتے ہیں بعض اصولی علماء کی نظر میں ابتغار خاص لفظ ہے، ابتغار کہتے ہیں طلب کرنے کو۔ یہ طلب کرنا مال کے ذریعہ طلب کرنے پر منحصر کردیا گیا ہے، عقد کے ذریعہ شرمگاہ طلب کرنا اور چاہنا معتبر ہے جب کہ مال دیا جائے، لہذا شرمگاہ طلب کرنا اسی وقت راست ہوگا جب عقد ہی کے ذریعہ مفوضہ کے لئے مہر مثل واجب کردیا جائے ورنہ ان تبتغوا باموالکم میں ابتغار خاص لفظ کی تعمیل کی مخالفت اور خاص کے مطالبہ ومقتضیٰ کا متارکہ لازم آئے گا، فلہذا وہ شخص جو شرمگاہ کی طلب کے عوض اور بدلے دیا جانے والا بدل یعنی مہر صحیح طلب یعنی عقد نکاح سے ہٹا کر مطلوب یعنی جماع وہمبستری کے فعل تک ٹالنے کی بات کرتا اور اپنی بات کو جائز قرار دیتا ہے اس کی بات سے خاص کے مفہوم کا سوخت ہونا لازم آتا ہے، حالانکہ خاص کا مفہوم قطعی ہوتا ہے اسے نیست یا سوخت نہیں کیا جاسکتا ہاں اس مذکور شخص کی بات کو باطل کے خانے میں ڈالدیا جائے گا، لہذا مذکور شخص یعنی امام شافعی کی توضیح کالعدم ہوگئی، واضح ہوگیا کہ مسئلہ مفوضہ میں احناف کے مقابلہ کے مدعی کا مذہب تبطل سے دوچار ہے، یہی امام فخر الاسلام علی بن محمد علیہ الرحمہ نے کنز میں ارشاد فرمایا واللہ اعلم بالصواب۔

المفوضۃ الخ اس میں دو احتمال ہیں واؤ پر زیر ہو یا زبر، اگر زیر ہے تو اسم فاعل ہے یعنی اپنا سراپا بذات خود دوسرے کو سپرد کرنے والی۔ زبر ہے تو مفعول ہے یعنی وہ عورت جسے دوسرے کے سپرد کردیا گیا ہو، اور مہر کا نام نہ لیا گیا ہو یا مہر کا مطالبہ نہ کرنے کی شرط ٹھہرالی گئی ہو۔ شارح علیہ الرحمہ

کے فرمودہ سے واضح ہوتا ہے مفوضہ واؤ کے زیر یعنی اسم فاعل کی صورت میں مہر مثل کے وجوب اور عدم وجوب والے اختلافی مسئلے میں کارگر اس لئے نہیں ہوگی کہ مفوضہ واؤ کے زیر کے ساتھ وہ عورت کہلاتی ہے جس نے اپنا خود نکاح کیا ہو، امام شافعیؒ کے یہاں نکاح صحیح ہونے کے لئے سرپرست ہونا ضروری ہے، حالانکہ مفوضہ واؤ کے زیر کے ساتھ خود نکاح کر رہی ہے، اس لئے مفوضہ واؤ کے زیر کی حالت میں احناف و شوافع کے مابین نزاع وجدال کا محل نہیں بن سکتی ہاں مفوضہ واؤ کے زبر یعنی مفعول ہے تو یہ اختلاف میں اس لئے کارگر ہو جائے گی کہ مفوضہ اس عورت کو کہتے ہیں جس کے سرپرست نے اس کی اجازت سے مہر کے بغیر یا مہر نہ ہونے کی شرط لگا کر اس کا نکاح کر دیا ہو، شافعی کی شرط یعنی سرپرست ہونا اس صورت میں موجود ہے، معلوم ہوا درست ترین یہ ہے کہ مفوضہ واؤ کے زبر کے ساتھ ہو یعنی مفعولیت کی حالت میں ہو۔

وکان المہر مقدراً شرعاً الخ ماتن نے خاص کے حکم کی ساتویں یعنی آخری تفریع کے بیان کا آغاز فرمایا، یہ پہلی عبارت پر معطوف ہے یعنی وجب مہر المثل الخ معطوف علیہ واؤ عاطفہ، کان المہر مقدراً الخ معطوف خاص کا حکم بتلایا جا چکا کہ خاص اپنے مفہوم ومعنی کو شک وشبہ سے بالاتر کر کے قطعی ویقینی شکل دیدیتا ہے جس سے خاص کے ذریعہ رونما ہونے والے حکم کی تعمیل واجب اور ضروری ہو جاتی ہے، خاص کے احکام سے متعلق مہر مقرر ومتعین کرنے کا مسئلہ ہے، مہر کا تقرر ومتعین کرنے والا کون ہے؟ اس سوال کے جواب میں احناف اور شوافع کی رائیں مختلف ہیں، نیز مہر کا تعین زیادتی میں ہوگا یا کمی میں اس سوال کا جواب احناف دیں گے، احناف خاص کے حکم کی قطعیت اور سکیت مدنظر رکھتے ہوئے کہتے ہیں! مہر متعین ومقرر کرنے والے اللہ رب العزت ہیں، مہر کے تعین میں بندے کے اختیار وصواب دید کو قبول نہیں کیا جائے گا، اور شافعیؒ کہتے ہیں مہر کا تعین وتقرر یعنی مہر کے متعلق یہ سوال کہ وہ کتنا ہوگا اس کی مقدار کیا ہوگی؟ اسے بندے کی رائے اور اسکی صواب دید پر چھوڑ دیا جائے گا، بندے مہر کی جس مقدار کا تعین راست خیال کریں گے، مہر کے تئیں ان کی منتخبہ مقدار ہی پر عمل کیا جائے گا، حقیقی شارع یعنی اللہ رب العزت کی طرف سے مہر کا تعین تسلیم نہیں کیا جائے گا بلکہ مہر کا اثبات مہر کا ترک، مہر کا تعین بندے کی رائے سے انجام دیئے جائیں گے، امام شافعیؒ کے کہنے کا منشا یہ ہوا کہ بندے جتنی مقدار مہر کیلئے مقرر ومتعین کر دیں گے وہ مہر بن جائے گی، شافعیؒ کے یہاں جو چیز ثمنیت رکھتی ہے یعنی جو چیز قیمت بن سکتی ہے وہ مہر قرار پانے میں کافی ہوگی، اسی لئے کوئی شخص پانچ درہم یا پانچ پیسے مہر مقرر ومتعین کر کے کسی عورت سے نکاح کرلے تو یہ پانچ درہم یا پانچ پیسے شافعیؒ کے عندیہ میں مہر بن جائیں گے، مگر احناف کے ہاں بندہ مہر کے تعین میں خود مختار نہیں ہے بلکہ اللہ الرحمن مہر متعین ومقرر کرنے والے ہیں، اس کی صورت یہ ہے کہ مہر کی زیادہ مقدار تو اللہ رب العزت نے مقرر ومتعین نہیں فرمائی بلکہ مہر کی زیادہ مقدار کی تعیین بندوں کے اختیار میں ڈالدی،

مہر کی زیادہ مقدار کا تعین بندے اپنے اختیارات کی مطابقت میں برپا کریں گے البتہ مہر کی کم سے کم مقدار اللہ رب العلمین نے متعین و مقرر فرمادی اور اسکے تعین کا اعلان فرمادیا، مہر کی کم سے کم مقدار اللہ رب العلمین کی طرف سے کیا گیا وہ دس درہم ہیں۔ بالاتعین شدہ مقدار معلوم ہونے کے بعد کسی کے لئے بھی جائز نہیں کہ مہر کی کم مقدار کا تعین اپنا اختیاری مسئلہ بنائے، اس کے برعکس خدا کے ہر اس بندے کے ذمے جو خدا کی بندگی اپنے لئے ثابت کرتا ہے لازم ہوجائے گا کہ مہر کی کم مقدار کے سلسلے میں خدا کی اسی مقدار کے سامنے عملاً جھک جائے جو اللہ رب العزت کی طرف سے مقرر اور تعین شدہ ہے، مذکورہ مقدار یعنی کم سے کم دس درہم مہر متعین کرنا اس لئے واجب التعمیل کیا گیا تاکہ مہر کے متعلق اللہ کی کتاب کے خاص حکم پر عمل ہوسکے، اللہ رب العزت فرماتے ہیں قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ جو کچھ ہم نے مسلمانوں پر ان کی بیویوں اور ان کی مملوکاؤں کے لئے مقرر و واجب کیا ہے ہم اسے جانتے ہیں، یہاں آیت کی تقدیری یعنی تاویلی وتفسیری ترکیب یہ ہے قَدْ عَلِمْنَا مَا قَدَّرْنَا عَلَيْهِمْ فِي حَقِّ أَزْوَاجِهِمْ جو کچھ ہم نے مسلمانوں کے ذمے ان کی بیویوں کے لئے مقرر و متعین کردیا ہے اسے ہم خوب جانتے ہیں، یہ متعینہ چیز مہر ہے، آیت میں فرضنا آیا ہے، فرض خاص لفظ ہے، یہ معلوم ومتعارف معنی کے لئے طے کردیا گیا ہے اس کا معلوم معنی تقدیر ہے، تقدیر کا معنی ہے مقرر کردینا متعین کردینا یعنی یہ بتلادینا کہ اتنی مقدار فلاں مد کی ہے اور فلاں کے لئے وہ مقدار ہے، فرض کا غالبی استعمال تقدیر یعنی تعیین کے لئے کھلا ہوا استعمال ہے بولتے ہیں فَرَضَ النَّفَقَةُ یعنی قَدَّرَ النفقة اس نے بیوی وغیرہ کا خرچ مقرر ومتعین کردیا۔ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً کا معنی ہے تقدِّروا لهن ان کے لئے مقرر ومتعین کرو، نیز فرضناها، قدرناها کے معنی میں ہے، فرض سے فرائض ان مقررہ ومتعینہ حصوں کے لئے بولتے ہیں جو عامۃً ورثہ پاتے ہیں، خلاصہ یہ کہ فرض کا معنی مقرر ومتعین کرنا عام الاستعمال معنی ثابت ہوا، معلوم ہوا بیویوں کا حق جو شوہروں کے ذمہ میں مقرر کردیا گیا مہر ہے یعنی مہر شریعت کی طرف سے مقرر ومتعین ہے نیز علمار احناف کے فرمودات کی متابعت میں فرضنا کی ضمیر انا جو ضمیر مرفوع متصل ہے اور واجبی انداز میں پوشیدہ ہے اپنے اندر مبنی الاصل سے مشابہت لئے ہوئے ہے، یہ ضمیر بھی خاص ہے، یہ امام فخر الاسلام علی بن محمد البزدوی کا ارشاد ہے، فرماتے ہیں اللہ رب العلمین کے فرمان فرضنا میں کنایہ یعنی ضمیر مستتر انا خاص لفظ ہے اس سے فرمان جاری کرنے والے یعنی متکلم کی ذات مراد لی جائے گی، یہ فرمان جاری فرمانے والے اللہ الرحمٰن ہیں بس فرضنا کی ضمیر انا جو خاص ہے یہ رہنما بن گئی کہ شریعت کے کلی اختیارات رکھنے والے مالک ہی واجب کرنے اور مقرر ومتعین کرنے کے راست معنوں میں حقدار ہیں، جہاں تک بندے کے تعین یا تقدیر وتعیین میں حاصل شدہ اختیارات کی بات ہے تو اس کی شکل صرف اور صرف یہ ہے کہ بندہ اپنے آقا کی مقررہ ومتعینہ

ہدایت کی تعمیل کرے، آقا اعلان فرماتے ہیں کہ بیویوں کے حق کے تئیں شوہروں کے ذمہ جو کچھ ہم نے متعین کر دیا اسے ہم جانتے ہیں اور یہاں متعینہ حق سے مراد مہر لیا گیا لہٰذا بندے تسلیم کریں کہ مہر کا متعین ومقرر کرنا ان کے حقیقی آقا اللہ رب العلمین کے اختیارات کی بات ہے، بندوں کے اختیارات ان کی صوابدید کو اس میں قطعی دخل نہیں ہوگا اور چھوٹے صدر شریعت نے تنقیح کی شرح توضیح میں فرمایا کہ فرض کا وہ معنی جسے لغوی حقیقت کا روپ دینے میں کاٹنا ہے اور فرض کا معنی واجب کرنا، ایسا معنی ہے جسے علماء شریعت میں مستعمل حقیقی معنی بتلاتے ہیں اور فرضنا کا معنی اوجبنا بتلا کر زیر بحث آیت میں فرض کا معنی ایجاب یعنی واجب کرنا بتلانا ائمہ کی صراحتوں سے ٹکرا رہا ہے اس لئے ہم ان بحثوں سے کتراتے ہوئے ایسا راستہ اپنائیں گے جو ہمارے اسلاف کی وضاحتوں سے ہم آہنگ ہو اور آیت کے مفہوم کا راست تعقل بھی فراہم کر سکے، اس تمہید کے بعد توضیح والے حضرات فرماتے ہیں مہر کا فرض یعنی مقرر ہونا اللہ رب العلمین کے ساتھ مخصوص کیوں ہے اس کی تحقیق میں جولانی دکھاتے ہوئے فرماتے ہیں، جب فعل کی طرف فاعل کی نسبت کر دی جائے تب یہ حقیقت تسلیم کرنی پڑے گی کہ نسبت کیا گیا فعل اسی فاعل کی طرف سے رونما ہو رہا ہے جس کی طرف فعل کی اسناد ونسبت کی گئی ہے، اسے سمجھ لینے کے بعد دھیان دیجئے فرضنا ایک لفظ ہے اور یہ اسی اسناد ونسبت کو اپنے اندر لئے ہوئے ہے جیسے ہم نے کہا کہ فعل کی اسناد ونسبت فاعل کی جانب ہو تو یہ حقیقت واضح ہو جائے گی کہ فعل خاص طور سے اسی فاعل کی طرف سے ظہور پذیر ہو رہا ہے، لہٰذا فرضنا جس کی نسبت اللہ رب العلمین کی طرف کر دی گئی ہے اس حقیقت کو خوب واضح کر دے گا کہ مہر کے مقرر ومتعین کرنے والے شارع یعنی اللہ رب العزت ہیں، معلوم ہوا کہ مہر کا متعین ومقرر ہونا ایسی واضح حقیقت ہے جو اللہ رب العلمین کے ساتھ اختصاص رکھتی ہے، بندے کے لئے مہر کے تعین اور اسے مقرر کرنے میں گنجائش وامکانات کے لئے گرمی تلاش وتحقیق کا مظاہرہ اس لئے راست نہیں ہو سکتا کہ یہ خاص یعنی فرضنا کی تعمیل کو پاش پاش کر دیتا ہے، بہر حال ہماری پچھلی وضاحت سے عیاں ہو چلا کہ فرض خاص ہے جس کا معنی مقرر ومتعین کرنا ہے، خاص کے بالا معنی کی قطعیت اور لاشکیت مطالبہ کرتی ہے کہ مہر مقرر کرنے والے اللہ رب العزت ہیں بندہ مہر مقرر کرنے والا نہیں ہے۔ فرضنا نے ہمیں قطعی اور یقینی افادے کی روشنی میں بتلایا کہ مہر اللہ الرحمٰن کے بے نہایت علم میں مقرر ومتعین ہے۔

قد بینہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ یہاں سے شارح احناف کی طرف متوجہ کئے گئے دو سوالوں کا حل سپرد قلم کر رہے ہیں، اس سے صرف نظر کیجئے کہ شارح کا اسلوب پیچیدہ ہے پہلا سوال یہ ہے کہ آپ کے ادعاء کی مطابقت میں مہر اللہ رب العزت کے لانہایت علم میں متعین ومقرر ہے مگر مہر کی متعینہ ومقررہ حد ومقدار کیا ہے وہ نامعلوم اور مجمل ہے، دوسرا سوال یہ ہے کہ

اللہ رب العلمین کے علم میں مہر کے متعینہ ومقررہ مقدار کا انتساب مہر کی کم سے کم مقدار سے کیوں تعلق رکھتا ہے؟ فاضل جون پوری فرماتے ہیں فرض تقدیر وتعیین کے معنی میں ہے مہر کی متعینہ ومقررہ مقدار ہم مانتے ہیں کہ مجمل دنا معلوم ہے اسے بیان کرنے اور بتلانے کی ضرورت ہے اسی ضرورت کے پیش نظر اللہ رب العزت نے مہر کے مجمل مقدار کی وضاحت کرتے ہوئے بتلایا کہ میرے علم میں مہر کی مقررہ مقدار دس درہم ہیں اسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے کلمات میں بیان فرمایا لامهر اقل من عشرة دراهم، دس درہم سے کم مہر کی مقدار معتبر نہیں ہے، دس درہم مہر ماننا ضروری اس لئے ہوا کہ عورتیں اللہ جل شانہٗ کی بندیاں ہیں اور ہم ان کے بندے ہیں، پس آقا کو حق ہے کہ وہی مہر کا تعین فرمائیں، دوسرے سوال کا جواب یہی ہے کہ آقا اپنے بندوں اور بندیوں کے لئے کسی بھی حکم کی حد متعین کرنے کا اختیار رکھتا ہے آقا چاہے تو حکم کی حد ومقدار کمی کے لحاظ سے مقرر فرمائے اور چاہے تو زیادتی کے لحاظ سے مقرر فرمائے۔ مہر کے مسئلے میں حقیقی آقا نے کم سے کم مقدار متعین فرمائی، دوسرے سوال کے جواب میں شارح فرماتے ہیں ہم مہر کو ہاتھ کاٹنے کی میزان میں رکھیں گے، ہاتھ کم سے کم دس درہم کی مالیت چوری کرنے کے نتیجے میں کاٹا جاتا ہے، معلوم ہوا ہاتھ دس درہم کا عوض وبدل ہے اور یہاں مہر کا بدل جسم انسانی کا محترم حصہ ہے یعنی عورت کی شرمگاہ مہر کے عوض وبدلے طلب کی جاتی ہے اور ہاتھ کی طرح شرمگاہ بھی کم سے کم دس درہم مہر دینے کے بعد ہی چاہی اور اپنائی جاسکتی ہے۔

وهذا فی اصطلاح الخ فاضل جون پوری نے بتلایا فرض کو تقدیر وتعیین کے معنی میں استعمال کرنا فقہاء کی اصطلاح کی متابعت تھی، لیکن لغت کے حقیقی تناظر میں فرض کا معنی واجب کرنا اور کاٹنا ہے شافعیؒ نے لغت کی حقیقت کی طرف یک طرفہ نظر کرتے ہوئے کہا، فرضنا میں فرض کا معنی اوجبنا یعنی واجب کرنا ہے، شافعیؒ کا کہنا ہے کہ آیت میں فرض کا معنی واجب کرنا ہے، اس کے علاوہ کوئی اور معنی نہیں لیا جاسکتا، واجب کرنے کے علاوہ کسی اور معنی کو مراد نہ لئے جانے کے لئے ان کی دو دلیلیں ہیں، پہلی دلیل: فرض آیت میں علیٰ حرف جار کے صلہ کے ساتھ متعدی کیا گیا، فرض جب علیٰ کے ذریعہ متعدی کیا جاتا ہے تو اس کا معنی واجب کرنا ہوتا ہے اس لئے آیت میں فرضنا علیہم سے اوجبنا علیہم مراد ہے یعنی ہم نے شوہروں کے ذمہ جو کچھ واجب کیا ہے، دوسری دلیل یہ ہے کہ آیت میں فرضنا علیھم فی ازواجھم وما ملکت ایمانھم ہے ماملکت ایمانھم سے مملوکائیں اور لونڈیاں مراد ہیں اور ازواجھم سے محرومائیں اور بیویاں مراد ہیں، ماملکت ایمانھم معطوف ہے اور ازواجھم معطوف علیہ، معطوف یعنی ماملکت ایمانھم کے لئے جو کچھ فرض کیا گیا وہ کھانا کپڑا ہے، مملوکائیں یعنی لونڈیوں کے لئے مہر فرض نہیں ہوا، جب معطوف کے لئے کپڑا کھانا ہی فرض کیا گیا تو معطوف علیہ کے لئے بھی کھانا کپڑا ہی فرض کیا جائے گا، بیویوں اور باندیوں دونوں کے لئے کھانا کپڑا شوہر وآقا کے

ذمہ میں واجب کر دیئے گئے ہیں، یہاں فرضنا ایک ہی ہے لہذا طے ہوگیا کہ فرضنا سے واجب کرنا مراد ہے، مقرر کرنا مراد نہیں ہے، اگر آپ مقرر کرنا مراد لیں گے تو آیت کے مطالبے کو سوخت کر بیٹھیں گے۔

قلنا الخ فاضل جون پوری احناف کی طرف سے امام شافعی رہ کی غلط فہمی کا ازالہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں، اصل بات تو وہی ہے جسے بار بار کہا جا چکا ہے یعنی فرض کا معنی تقدیر، مقرر کرنا، اور متعین کرنا ہے، جہاں تک علی کے ذریعہ فرضنا کو متعدی کرنے کا سوال ہے تو اس کی غرض یہ نہیں تھی کہ فرض سے واجب کرنا مراد لیا جائے بلکہ علی کے ذریعہ فرض کو جس کا معنی تقدیر و تعین تھا، واجب کے معنی سے آشنا کر دیا گیا، یعنی فرض کا معنی ہے تو مقرر کرنا مگر علی کے ساتھ استعمال کر کے فرض کے معنی میں واجب کرنے کا مفہوم شامل کر دیا گیا ہے، اس لئے علی کے ذریعہ متعدی ہونے سے فرض کا معنی تقدیر کے بجائے ایجاب محض نہیں لیا جا سکتا اور ماملکت کا عطف ازواجھم پر نہیں ہے جس سے گنجائش نکالی جائے کہ فرضنا کا معنی اوجبنا ہے بلکہ ماملکت ایمانھم کا عطف ایک اور فرضنا پر کیا گیا، یہ فرضنا پہلے فرضنا کے علاوہ ہے، یہ مقدر ہے آیت کی تقدیری عبارت کے بعد ترکیب یہ ہوگی قد علمنا ما فرضنا علیھم فی ازواجھم وما فرضنا علیھم فی ماملکت ایمانھم شوہروں کے تئیں ان کی محترماؤں کے لئے ہم نے جو کچھ مقرر کیا ہے اسے جانتے ہیں اور ان کے ذمے ان کی مملوکاؤں کے لئے جو کچھ واجب ٹھہرایا ہے اسے بھی جانتے ہیں، یہاں دیکھئے پہلا فرضنا، قدرنا مقرر کرنے کے معنی میں ہے اور دوسرا فرضنا جو مقدر تھا اوجبنا واجب کرنے کے معنی میں ہے، مضبوط دلیلوں سے کھل گیا کہ مہر کا تعین اور اسے مقرر کرنا اللہ رب العزت کا کام ہے نہ کہ بندے کا۔ اور امام شافعی کی منطق ماننے سے فرضنا کے خاص لفظ فرض بمعنی تعیین کی تعمیل سے انحراف ٹکرا پڑے گا۔

ھکذا قالوا ۔ حنفی علماء نے تضمین و تقدیر کے متعلق یہی بیان کیا ہے

فقولہ عملا الخ فاضل جون پوری کے فرمودہ کی متابعت میں ماتن نے پیچھے ذکر کئے گئے تینوں مسئلوں کے دلائل کا آغاز کیا فرماتے ہیں، عَمَلاً منصوب صحیح کی علت ہے، تینوں مسئلے کیوں صحیح ہیں؟ اس کی علت یہ ہے کہ اللہ رب العزت کے فرامین فان طلقھا فلا تحل لہ اور ان تبتغوا باموالکم اور قد علمنا ما فرضنا علیھم کی تعمیل ہو جائے، یہاں ماتن نے لف و نشر کی صنعت کی رعایت کی ہے، لف کہتے ہیں پہلے متعدد چیزوں کو بیان کرنا، نشر کہتے ہیں پہلی بیان کردہ متعدد چیزوں سے تعلق رکھنے والی چیزوں کو پھیلا دینا یا بیان کرنا مگر یہ تعیین نہ کی جائے کہ پھیلائی گئی متعلق بات پہلے بیان کردہ کون سی بات سے تعلق رکھتی ہے، تعیین مخاطب اور سننے والے کے اوپر چھوڑ دی جاتی ہے،

وہ خود متعین کرے گا کہ نشر میں بیان کردہ فلاں متعلق بات لف کی بیان کردہ فلاں بات سے مربوط کیجائے گی نشر لف کی ترتیب سے ہم آہنگ ہو تو اسے لف ونشر مرتب کہتے ہیں، ماتن نے پیچھے بیان کئے گئے تینوں مسئلوں کی دلیلیں لف ونشر مرتب کی صنعت کی رعایت کرتے ہوئے ذکر کی ہیں، دیکھئے ماتن نے لف میں یعنی یہ پہلے بیان کیا تھا کہ خلع کے بعد طلاق دینا صحیح ہے اس لئے لف کی رعایت میں نشر کے بیان میں مذکور مسئلے کی دلیل سب سے پہلے ذکر کرتے ہوئے فرمایا فان طلقها فلا تحل له اگر شوہر نے بیوی کو تین طلاقیں دیدیں تو اب عورت اس کے لئے حلال وجائز نہیں رہے گی، فلا تحل الخ کی نگاہیں مذکور پہلے مسئلے کی علت اور وجہ ظاہر کرنے پر لگی ہوئی ہیں، لف میں دوسرے نمبر پر بیان کیا تھا کہ مفوضہ عورت کے لئے صرف عقد نکاح کرنے سے مہر مثل شوہر کے ذمہ واجب ہو جائے گا نشر میں اسی ترتیب سے اس کی دلیل بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں ان تبتغوا باموالکم تم حلال کی گئی عورتوں کو اپنے مال دے کر حاصل کر سکتے ہو، ان تبتغوا الخ لف کے دوسرے مسئلے کی جانب متوجہ ہے، لف میں تیسرے نمبر میں بیان کیا تھا کہ شارع کی جانب سے مہر مقرر ہو جائے گا، مہر کا تعین بندے سے متعلق نہیں کیا جائے گا، نشر میں اسی ترتیب سے تیسرے مسئلے کی دلیل ذکر کرتے ہوئے کہا وقد علمنا ما فرضنا علیهم جو کچھ ہم نے شوہروں پر ان کی بیویوں کے لئے مقرر کیا ہے (یعنی مہر) ہم اسے جانتے ہیں۔ وقد علمنا الخ نشر کی دلیل لف کے تیسرے مسئلے پر نظر میں رکھے ہوئے ہے جو تینوں مسئلے اور ان کے دلائل بھرپور وضاحت کے ساتھ بیان کئے جا چکے ہیں، یہاں انھیں لوٹانے کی ضرورت نہیں معزز مخاطب نشر کے متعلق میں یعنی دلائل میں ذرا سا تامل سے کام لے تو لف کے مسائل سے انطباق نہایت آسان نظر آئے گا۔

اللہ رب العزت کا غیر معمولی فیضان تھا جس نے ساتوں تعریفوں کی مناسب اور ضروری وضاحت میں تعاون دیا چنانچہ خاص کر مذکور ہفت گانہ فرعی مسائل اچھی طرح واضح کر دیئے گئے فللہ الحمد والمنۃ۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ تَعْرِيْفِ الْخَاصِّ وَحُكْمِهٖ وَتَعْرِيْفَاتِهٖ اَرَادَ اَنْ يُّبَيِّنَ بَعْضَ اَنْوَاعِهِ الْمُسْتَعْمَلَةِ فِي الشَّرِيْعَةِ كَثِيْرًا وَهُوَ الْاَمْرُ وَالنَّهْيُ فَقَالَ وَمِنْهُ الْاَمْرُ وَهُوَ قَوْلُ الْقَائِلِ لِغَيْرِهٖ عَلٰى سَبِيْلِ الْاِسْتِعْلَاءِ اِفْعَلْ مِنَ الْخَاصِّ الْاَمْرُ يَعْنِيْ مُسَمَّى الْاَمْرِ لَا لَفْظُهٗ لِاَنَّهٗ يَصْدُقُ عَلَيْهِ اَنَّهٗ لَفْظٌ وُضِعَ لِمَعْنًى مَعْلُوْمٍ وَهُوَ الطَّلَبُ عَلَى الْوُجُوْبِ وَالْقَوْلُ مَصْدَرٌ يُرَادُ بِهِ الْمَقُوْلُ لِاَنَّ الْاَمْرَ مِنْ اَقْسَامِ الْاَلْفَاظِ وَهُوَ جِنْسٌ يَشْمُلُ كُلَّ لَفْظٍ وَقَوْلُهٗ عَلٰى سَبِيْلِ الْاِسْتِعْلَاءِ يَخْرُجُ بِهِ الْاِلْتِمَاسُ وَالدُّعَاءُ وَبَقِيَ فِيْهِ النَّهْيُ دَاخِلًا فَخَرَجَ بِقَوْلِهٖ

اِفْعَلْ وَالْمُرَادُ بِقَوْلِهٖ اِفْعَلْ كُلُّ مَا كَانَ مُشْتَقًّا مِنَ الْمُضَارِعِ عَلٰى هٰذِهِ الطَّرِيْقَةِ سَوَاءٌ كَانَ حَاضِرًا اَوْ غَائِبًا اَوْ مُتَكَلِّمًا مَعْرُوْفًا اَوْ مَجْهُوْلًا وَلٰكِنْ بِشَرْطِ اَنْ يَّكُوْنَ الْمَقْصُوْدُ مِنْهُ اِيْجَابُ الْفِعْلِ وَيَعُدُّ الْقَائِلُ نَفْسَهٗ عَالِيًا سَوَاءٌ كَانَ عَالِيًا فِي الْوَاقِعِ اَوْ لَا وَلِهٰذَا نُسِبَ اِلٰى سُوْءِ الْاَدَبِ اِنْ لَمْ يَكُنْ عَالِيًا وَبِمَا ذَكَرْنَا انْدَفَعَ مَا قِيْلَ اِنْ اُرِيْدَ بِهٖ اِصْطِلَاحُ الْعَرَبِيَّةِ فَلَا حَاجَةَ اِلٰى قَوْلِهٖ عَلٰى سَبِيْلِ الْاِسْتِعْلَاءِ لِاَنَّ الْاِلْتِمَاسَ وَالدُّعَاءَ اَيْضًا اَمْرٌ عِنْدَهُمْ وَاِنْ اُرِيْدَ بِهٖ اِصْطِلَاحُ الْاُصُوْلِ فَيَصْدُقُ عَلٰى مَا اُرِيْدَ بِهِ التَّهْدِيْدُ وَالتَّعْجِيْزُ لِاَنَّهٗ اَيْضًا عَلٰى سَبِيْلِ الْاِسْتِعْلَاءِ وَذٰلِكَ لِاَنَّا نَتَكَلَّمُ عَلٰى اِصْطِلَاحِ الْاُصُوْلِ وَلَيْسَ الْمَقْصُوْدُ مُجَرَّدَ الْاِسْتِعْلَاءِ بَلْ لُزُوْمُ الْفِعْلِ وَذَا لَا يَصْدُقُ اِلَّا عَلَى الْوُجُوْبِ بِخِلَافِ التَّهْدِيْدِ وَالتَّعْجِيْزِ وَنَحْوِهِمَا۔

ترجمہ ثم لما فرغ المصنف رح من تعریف الخاص وحکمه الخ پھر جب مصنف رح خاص اور اس کے حکم اور تفریعات سے فارغ ہوگئے تو اب بعض ان انواع کو بیان کر رہے ہیں جو شریعت میں کثرت سے مستعمل ہیں اور امر و نہی ہیں پس فرمایا۔

ومنه الامر الخ اور خاص کے اقسام میں سے ایک امر ہے اور وہ (یعنی اس کی تعریف) اپنے کو بڑا سمجھ کر کسی کا اپنے غیر سے اِفْعَلْ کہنا یعنی خاص کی ایک قسم امر ہے، مراد مسمی امر ہے، یعنی ایسا فعل کہنا جس کی طلب معلوم ہو لفظ امر (الف میم، را، کا مجموعہ) یعنی الف میم را، کا مجموعہ مراد نہیں ہے اس لئے کہ مسمیٰ امر پر یہ تعریف صادق آتی ہے کہ وہ ایک ایسا لفظ ہے جو معنی معلوم کے لئے وضع کیا گیا ہے اور وہ طلب علی الوجوب ہے بطور وجوب کسی چیز کی طلب ہے (یا کسی کام کے کرنے کا حکم ہے اور القول مصدر ہے جس سے مقول مراد ہے اس لئے کہ امر الفاظ کی اقسام میں سے ہے اور قول جنس ہے تمام الفاظ کو شامل ہے اور علی سبیل الاستعلاء کی قید سے التماس اور دعا خارج ہوجاتے ہیں اور نہی اس میں داخل ہے پس وہ افعل کے لفظ سے خارج ہوگئی اور اس کے قول افعل سے مراد ہر وہ صیغہ ہے جو فعل مضارع سے مخصوص طریقہ پر بنایا گیا ہو برابر ہے کہ حاضر ہو یا غائب، متکلم ہو یا معروف اور مجہول البتہ شرط یہ ہے کہ اس سے مقصود ایجاب فعل ہو اور قائل اپنے آپ کو بڑا سمجھ رہا ہو، برابر ہے کہ وہ واقع میں بڑا ہو یا نہ ہو اسی وجہ سے بے ادبی پر محمول کیا جاتا ہے اگر حکم دینے والا شخص بڑا نہ ہو۔

وبما ذکرنا اندفع الخ اور ہمارے شرط کے بیان کر دینے سے وہ اعتراض جو (صاحب تلویح نے) کیا ہے دور ہو گیا کہ اگر امر سے عربی اصطلاح مراد ہو تو علی سبیل الاستعلاء کی قید کی ضرورت نہیں اس لئے کہ ان کے نزدیک التماس اور دعا بھی امر ہے، اور اگر علماء اصول کی اصطلاح مراد ہے تو یہی تعریف تہدید اور تعجیز پر بھی صادق آتی ہے کیونکہ یہ دونوں بھی علی سبیل الاستعلاء ہوتی ہے، اعتراض دفع ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ہم اصول فقہ کی

اصطلاح میں کلام کررہے ہیں اور محض استعلاء ہی مقصود نہیں الزام فعل بھی ہوتا ہے اور برائی کے ساتھ فعل لازم ہونا دونوں چیزیں وجوب ہی میں پائی جاتی ہیں تہدید اور تعجیز وغیرہ میں یہ بات نہیں ہے۔

بیان لغات قول مصدر مقول اسم مفعول کے معنی میں مقول کہا ہوا یعنی لفظ۔ الصدق علی الشیٔ موزوں وراست ہوجانا، مسمی الامر وہ چیز جسے امر واضح کردے۔ استعلاء۔ بڑائی چاہنا، بڑا سمجھنا، قول جنس ہے علی سبیل الاستعلاء پہلی فصل اور افعل دوسری فصل ہے۔ الطلب علی الوجوب کا معنی یہ ہے امر سے جو چیز مامور بہ پر واجب و لازم کی گئی ہے اسے وہ عدم سے وجود میں لائے، یہ مستقبل زمانے میں وجود میں لائے گا، ضروری نہیں کہ زمانہ مستقبل آمر کے زمانہ سے ملا ہوا ہو ایسا بھی ممکن ہے کہ آمر کے زمانے کے بعد یعنی امر آمر سے انفصالی دور میں مامور امر کا تقاضا پورا کرے، اس کی دلیل یہ ہے کہ امر کے ذریعہ انسان کو وہی حکم دیا جاتا ہے جسے اس نے ابھی تک کیا نہیں ہے، یعنی آمر کے امر کا تقاضا امر کے بعد پورا کرے گا، لہذا اس کے لئے استقبالی دور متعین ہوگیا، عبدالحلیم نے مراح الارواح کی کسی شرح کے حوالے سے مذکور بحث قلم میں سپرد قلم کی ہے التماس۔ گذارش، برابری کے تناظر میں، یعنی ہم مرتبہ سے کوئی درخواست کرنا۔ الدعاء مانگنا تحتی نظر سے یعنی بلند مرتبہ سے خود کو پست گمان کرتے ہوئے درخواست کرنا، ان دونوں کے علاوہ علی الاطلاق کسی کو بلند و بالا سمجھتے ہوئے طلب فعل کے مقتضیات پورے کئے گئے تو اسے امر کہیں گے، سوء الادب بدتمیزی بے ادبی، تہدید دھمکی دینا، تعجیز کسی کے عجز کو برہنہ کرنا، کسی کو عاجز بتلانا، کسی کو عجز و ناکارگی کی طرف منسوب کرنا۔ الزام لازم اور واجب کرنا۔ الوجوب امر کے ذریعہ جو چیز اعلیٰ پیمانے پر مفہوم ہوگی جسے خاص کی قسم اور شریعت کی کثیر الاستعمال شئی بتلائیں گے وہ وجوب ہی ہے رہے اباحت یا ندب وغیرہ تو ان سے ہم سروکار نہیں رکھتے۔

تشریح عبارت پہلے ماتن علیہ الرحمہ نے خاص کی تعریف اور احکام، اس کی سات فرعی مثالیں بیان کیں، شارح فرماتے ہیں، خاص کی دو قسمیں امر اور نہی اس درجے کی ہیں جو شریعت میں جا بجا، قدم بقدم اور کثرت سے استعمال کی گئی ہیں اس لئے ماتن نے قصد فرمایا کہ خاص کی تعریفی مثالوں کے بعد لگے ہاتھوں ان دونوں قسموں کو بیان کرتے چلیں چنانچہ امر اور نہی کے بیان کا آغاز کر دیا گیا۔

عبدالحلیم صاحب لکھنوی نے لکھا ہے کہ انسان کو امر کیا گیا ہے کہ وہ ایمان لائے اس لئے ماتن نے پہلے امر کا تذکرہ کیا بعد ازاں نہی لائے، میں کہتا ہوں لکھنوی کی اس عبارت سے اشارۃ النص کے اعتبار سے واضح ہوچلا کہ امر جیسا کہ دوسروں نے بھی بیان کیا مثبت پہلو سے متعلق ہے اور نہی منفی جہت سے تعلق واشتہ ہے، اثباتی پہلو کو بعض نے وجودی اور منفی جہت کو عدمی سے تعبیر کرتے ہوئے کہا کہ

وجودی پہلو عدمی جہت پر مقدم ہوتا ہے، اس لئے ماتن نے پہلے امر بیان کیا، بعد ازاں نہی کے تذکرے میں مصروف ہوئے۔

میں کہتا ہوں عامتاً کہا جاتا ہے کہ عدمیات وجودیات پر مقدم ہوتی ہیں، لہذا بالا قائلین کی وجہ تقدم کی تشریح محل نظر ہوگی، پھر میں کہوں گا کہ لکھنوی کی بالا توجیہ از بس راست ہے واللہ اعلم

یعنی مسمی (ا) امر الخ یہاں سے بتا رہے ہیں کہ امر سے ا،م،ر، مراد نہیں ہیں بلکہ امر کا مصداق و مفہوم مراد ہے، دلیل یہ ہے کہ امر سے کسی فعل کو واجب کیا جاتا ہے، معلوم ہوا امر کا معنی یعنی مفہوم اور مصداق وجوب ہے اور وجوب امر یعنی الف میم را کا معنی یا مفہوم و مصداق ہے امر کے الفاظ، ا،م،را، مراد نہیں۔ امر سے ا،م،ر، الفاظ مراد نہ ہو کر اس کا مفہوم و مصداق اس لئے مراد ہوا کہ امر کا مفہوم اور اس کا مصداق اور مراد وجوب ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ امر کے مسمی یعنی مفہوم ومراد پر جسے ہم وجوب کہتے ہیں یہ بابت موزوں ہو جاتی ہے کہ امر کی مراد وجوب ایک ایسا لفظ ہے جو معلوم معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے اور امر کی مراد کا معلوم معنی سب جانتے ہیں یعنی وجوب طلب کرنا، ثابت ہو گیا کہ امر سے الفاظ ا،م،ر، مراد نہ ہو کر اس کی مراد وجوب مقصود ہے۔

والقول مصدر الخ شارح یہاں سے ایک اعتراض کا دفعیہ کر رہے ہیں، اعتراض یہ ہے کہ امر کی تعریف میں وھو قول القائل کہا گیا ہے، یہاں ھو محمول علیہ ہے اور قول القائل مضاف مضاف الیہ سے مل کر محمول بن رہا ہے، نحوی حضرات محمول علیہ کو مبتدا۔ اور محمول کو خبر کہتے ہیں، نحویوں نے صراحت کر دی تھی کہ مصدر کو محمول نہیں بنایا جائے گا یعنی خبر، حالانکہ یہاں قول مصدر خبر بن رہا ہے، شارح نے جواب دیا کہ قول مقول کے معنی میں ہے یعنی مصدر اسم مفعول کے معنی میں ہے اب اعتراض اس لئے نہیں پڑے گا کہ نحویوں نے خود صراحت کر دی ہے کہ مصدر کو اسم فاعل یا اسم مفعول کی تاویل میں لینے کے بعد محمول بنایا جا سکتا ہے۔ والقول مصدر کہہ کر شارح نے جس اعتراض کا نمایاں طور پر ازالہ کیا ہے وہ یہ ہے کہ امر کا مسمی اس کا مفہوم لفظ ہے قول امر کا مسمی اور مفہوم نہیں ہے، لہذا امر کے مسمی و مفہوم کے لئے قول کو کیسے محمول تسلیم کیا جائے؟ شارح نے فرمایا امر کا مسمی و مفہوم لفظ ہونا تسلیم لیکن یہاں قول سے مقول اسم مفعول مراد ہے اور مقول مراد لینے کی صورت میں اعتراض جاتا رہے گا کیونکہ مقول سے الفاظ مراد لئے جائیں گے جبکہ ثابت ہو چکا کہ امر خود الفاظ کے اقسام سے ہے لہذا قول سے مقول مراد لینا ہی دانائی ہے۔ فلا اعتراض۔

وھو جنس الخ کوئی آدمی اپنے علاوہ کسی دوسرے سے جو بات کہتا ہے وہ عام ہے ہر طرح کی بات کہہ لیتا ہے لہذا صرف کہہ لینا ایسا مفہوم ہوا جو عام ہے اسی عام مفہوم کو جنس کہتے ہیں لہذا قول جنس ٹھہرا جنس میں مختلف چیزیں شامل ہوتی ہیں مگر امر میں دوسرے کو کہہ لینا کافی نہیں ہے بلکہ اپنے آپ کو عالی مرتبت

ٹھہرا کر دوسرے کو اس طرح کہنا کہ کہی ہوئی بات کو دوسرے کے لئے لازم اور واجب کر دیا جائے یعنی اسے مکلف بنادیا جائے کہ وہ ہر حال سے لازم شدہ اور واجب کا تقاضا پورا کرے اس لئے مصنف نے امر کی تعریف میں جنس یعنی قول کے بعد علی سبیل الاستعلاء پہلی فصل اور افعل دوسری فصل لاکر جنس کے عام مفہوم کو محدود کر دیا، علی سبیل الاستعلاء لاکر ماتن نے واضح کر دیا کہ کوئی اپنے ہم رتبہ سے کہے کہ جناب پانی پلا دیجئے تو یہ امر نہیں ہوگا، کیونکہ یہاں خود کو بلند مرتبہ ظاہر نہیں کیا گیا اسے التماس اور گذارش کہیں گے، نیز کوئی خود کو نچلی سطح اور خوردہ مقام پر باور کرتے ہوئے کسی سے کہے حضرت والا میری درخواست منظور کر لیجئے تو اسے بھی امر نہیں کہیں گے کیونکہ اس میں خضوع پایا گیا، استعلاء یہاں عنقا ہے جس میں خضوع ہوگا اسے دعا کہیں گے نہ کہ امر، لہذا استعلاء کی قید سے التماس اور دعا امر کی فہرست سے باہر ہو گئے لیکن نہی میں قائل خود کو عالی سمجھتے ہوئے دوسرے کو کہتا ہے اس لئے امر کی تعریف میں نہی داخل ہی رہی مگر جب ماتن نے افعل کہا تو نہی اس سے نکل گئی، وجہ یہ ہے کہ نہی میں استعلاء کی حالت میں لاتفعل کہا جاتا ہے نہ کہ افعل۔۱۲

والمراد بقولہ افعل الخ شارح اعتراض کا دفاع کر رہے ہیں، اعتراض یہ ہے کہ آپ نے امر کی بحث ذکر کی ہے، آپ نے کہا کہ قائل استعلاء کی حیثیت میں دوسرے کو افعل کہے تو یہ امر ہے، افعل کی قید سے امر کے دوسرے صیغے جیسے امر غائب لیفعل اور امر متکلم لافعل، لنفعل معروف ہوں یا مجہول سارے امر سے باہر ہو گئے حالانکہ جس طرح افعل سے وجوب سمجھ میں آتا ہے اسی طرح امر کے دوسرے معروف و مجہول کے صیغوں مثلاً لیفعل لافعل لنفعل لیُفعل لاُفعل لنُفعل سے بھی وجوب مستفاد ہوتا ہے، لہذا آپ کی تعریف جامع اور مطرد نہیں رہی، شارح نے اعتراض کے دفعیے میں فرمایا کہ افعل سے امر کا ہر وہ صیغہ مراد لیا جائے گا جو مضارع سے امر کے معروف طرز وجوب کا فائدہ دینے کے لئے نکلا ہو لہذا امر میں امر حاضر افعل اور امر غائب لیفعل امر متکلم وحدانی لافعل اور متکلم جمع لنفعل سب داخل ہو جائیں چاہے معروف ہوں یا مجہول، کیونکہ یہ سب امر کے معلوم قاعدے کے تحت افعل کی طرح مضارع سے وجوب کا فائدہ دینے کے لئے مشتق ہیں البتہ جو مشتقات وجوب کا فائدہ دے رہے ہوں لیکن مضارع سے مشتق نہ ہوں وہ امر میں داخل نہیں ہوں گے جیسے نزال، اِنْزِلْ کے معنی میں، یوں ہی اوجبت علیک ان تفعل کذا یا یجب علی ان اتی الیک وغیرہ امر سے باہر ہو جائیں گے کیونکہ مضارع سے مشتق ہو کر وجوب کا فائدہ نہیں دے رہے ہیں، چونکہ امر کے اندر دو شرطیں ہیں ایک تو مضارع سے مشتق ہونا، دوسری شرط وجوب کا فائدہ دینا یعنی امر کے ذریعہ فعل کو ماموربہ اور مکلف پر واجب کر دینا لہذا امر کی تعریف سے وہ امر نکل جائیں گے جن میں دھمکی دی گئی ہے، دھمکی والے امر کو تہدیدی امر کہتے ہیں، اللہ رب العزت کا یہ فرمان تہدیدی امر ہے، اِعْمَلُوْا مَا شِئْتُمْ تم جو چاہو کرو اور عاجز کر دینے والا امر یعنی تعجیزی امر اللہ جل شانہ کے اس فرمان میں ہے فاتوا بسورۃ من مثلہ، قرآن جیسی کوئی ایک سورت ہی پیش کر دکھاؤ، یہ بھی امر کی تعریف میں نہیں آئے گا وجہ وہی ہے یعنی تعجیزی امر میں ایجاب فعل نہیں ہوتا

معلوم ہوا ماتن کی تعریف امر طرد و عکس سے آراستہ ہے۔

ویعد القائل نفسہ عالیا الخ شارح یہاں سے اختلافی بات کی طرف اشارہ کرکے بعض گمراہ لوگوں کی تردید کر رہے ہیں، پہلے یہ ذہن نشین رہے کہ استعلاء کا معنی ہے بلندی چاہنا، اور علو کا معنی ہے بلند ہونا، ماتن کی تعریف اور شارح کی تشریح کی روشنی میں امر میں قائل یعنی آمر کا خود کو بلند مرتبہ ظاہر کرنا اور سمجھنا شرط ہے چاہے حقیقت میں وہ بلند مرتبہ ہو یا حقیقت میں بلند مرتبہ نہ ہو اسی لئے کم مرتبہ شخص یعنی جو حقیقت میں بلندی مرتبہ سے محروم ہو ایک اعلیٰ فرد اور بالا مقام شخص کو امر کرنے لگے تو وہ بے ادب اور بدتمیز قرار دیا جاتا ہے، ماتن اور شارح کی متفقہ بحث سے واضح ہوگیا، بعض اعتزال پسندوں کا یہ کہنا کہ امر میں علو شرط ہے راست نہیں نہ ہی وہی راستی پر قائم رہ سکے جو امر میں علو کا انکار کرتے کرتے استعلاء کی شرط کا بھی انکار کر بیٹھے۔

وبہ اذکرنا اندفع الخ شارح علیہ الرحمہ مسعود بن عمر بن عبداللہ سعدالدین تفتازانی کے تلویح میں بیان کردہ قول کی تردید کرنا چاہتے ہیں، تفتازانی کہتے ہیں امر سے یا افعل سے اہل عربیت کا اصطلاحی مفہوم مراد لیا جائے تو امر کی تعریف جامع نہیں رہے گی وجہ یہ ہے کہ افعل کا صیغہ اہل عربیت کے یہاں ہر حال میں امر ہی قرار پاتا ہے چاہے افعل کا صیغہ استعلاء یعنی طلب علو کے ساتھ لایا جائے یا استعلاء کے ساتھ نہ لایا جائے، لہٰذا تعریف میں التماس اور دعا داخل ہو جائیں گی کیونکہ یا اخی تعال بالماء التماس ہے، تعال امر ہے اور یا استاذی انظر الی طلبی دعاء ہے، یہاں بھی انظر امر ہے اہل عربیت انھیں امر مانتے ہیں حالانکہ ان میں استعلاء نہیں لہٰذا امر میں استعلاء کے اضافے کی ضرورت ہی نہیں رہی اگر ہم امر یا افعل سے اصولی حضرات کی اصطلاح تسلیم کریں تو اس صورت میں امر کی تعریف مانع نہیں رہے گی، اس لئے کہ اصولیوں کے ہاں استعلاء کے طور پر افعل کہنا امر ہے لہٰذا تہدیدی طور پر اعملوا ماشئتم کہنا امر میں داخل ہو جائیگا کیونکہ تہدیدی امر میں استعلاء پایا جاتا ہے، نیز تعجیزی طور پر فاتوا بسورۃ کہنا بھی امر میں داخل ہو جائے گا کیونکہ تعجیزی امر میں بھی استعلاء پایا جاتا ہے، حالانکہ اصولیوں کے ہاں تہدیدی اور تعجیزی امر امر کی متفق علیہ تعریف میں داخل نہیں ہیں، شارح فرماتے ہیں تفتازانی کی تمام جولانی اس لئے بے معنی ہے کہ ہمارا خطاب بلاشبہ اہل اصول حضرات کے مصطلح مفہوم کی عین مطابقت میں رونما ہوگا، اصولی علماء کی تصریحات کی روشنی میں استعلاء کی قید ضروری ہوگی تاکہ التماس اور دعاء محض صیغہ امر کی مشاکلت کی وجہ سے امر میں داخل نہ ہو سکیں ہاں استعلاء سے محض استعلاء مراد نہیں لیا جائے گا بلکہ اصولی علماء کے ہاں وہ استعلاء مقصود ٹھہرایا گیا جس سے امر کے ذریعہ فعل لازم اور واجب کیا جا سکے اور اس میں شک نہیں کہ تہدیدی امر یا تعجیزی امر میں پائے جانے والے استعلاء سے فعل کو واجب اور لازم کرنے کا ہرگز ہرگز قصد نہیں کیا جاتا اور یہ کیسے ہو سکتا ہے بالفرض تہدیدی امر یا تعجیزی امر کے استعلاء میں فعل کے الزام و ایجاب

کو مقصود باور کر لیا جائے تو تہدید و تعجیز کے مفاہیم سوخت ہو جائیں گے، اور شریعت کے مرادی اور مفہومی مباحثوں میں ایک عظیم ترفا دبرپا ہو جائے گا، کیونکہ تہدید میں استعلاء کے ساتھ منافرت کی طرف رخ ہوتا ہے اور تعجیز کے مقاصد الزام وایجاب سے قطعی متصادم ہوتے ہیں، بہ بیں تفاوت رہ از کجاست تا بہ کجا۔ ثابت ہو گیا کہ استعلاء جس میں وجوب پایا جائے گا، تہدید و تعجیز یا اباحت والے اوامر میں ہرگز ہرگز موزوں نہیں کیا جا سکے گا واضح ہو چلا کہ علامہ تفتازانی رح کی تمام اعتراضی کاوش صفر کے نیچے میں جا پڑی، واللہ اعلم بالصواب ۔

وَيُخْتَصُّ مُرَادُهُ بِصِيغَةٍ لَازِمَةٍ بَيَانٌ لِكَوْنِ الْأَمْرِ خَاصًّا يَعْنِي يُخْتَصُّ مُرَادُ الْأَمْرِ وَهُوَ الْوُجُوبُ بِصِيغَةٍ لَازِمَةٍ لِلْمُرَادِ، وَالْغَرَضُ مِنْهُ بَيَانُ الْإِخْتِصَاصِ مِنَ الْجَانِبَيْنِ أَيْ لَا يَكُونُ الْأَمْرُ إِلَّا لِلْوُجُوبِ وَلَا يَثْبُتُ الْوُجُوبُ إِلَّا مِنَ الْأَمْرِ دُوْنَ الْفِعْلِ فَيَكُونُ نَفْيًا لِلْإِشْتِرَاكِ وَالتَّرَادُفِ جَمِيعًا وَذٰلِكَ بِأَنْ يُقَالَ إِنَّ دُخُولَ الْبَاءِ هٰهُنَا عَلَى الْمُخْتَصِّ عَلَى طَرِيقَةِ قَوْلِهِمْ خَصَصْتُ فُلَانًا بِالذِّكْرِ فَتَكُونُ الصِّيغَةُ مُخْتَصَّةً بِالْوُجُوبِ دُوْنَ الْإِبَاحَةِ وَالنَّدْبِ، وَهٰذَا نَفْيُ الْإِشْتِرَاكِ وَيَكُونُ مَعْنَى قَوْلِهِ لَازِمَةٌ أَنَّ الصِّيغَةَ لَازِمَةٌ لِلْمُرَادِ لَا تَنْفَكُّ عَنْهُ وَلَا يَكُونُ الْمُرَادُ مَفْهُومًا مِنْ غَيْرِ الصِّيغَةِ وَهُوَ الْفِعْلُ وَهٰذَا نَفْيُ التَّرَادُفِ أَوْ يُقَالُ إِنَّ الْبَاءَ دَاخِلَةٌ عَلَى الْمُخْتَصِّ بِهِ كَمَا هُوَ أَصْلُهَا أَيْ لَا يُفْهَمُ هٰذَا الْمُرَادُ بِغَيْرِ الصِّيغَةِ وَهُوَ الْفِعْلُ فَيَكُونُ هُوَ نَفْيًا لِلتَّرَادُفِ ثُمَّ قَوْلُهُ لَازِمَةٌ إِنْ حُمِلَ عَلَى اللَّازِمِ الْأَعَمِّ يَكُونُ هُوَ أَيْضًا نَفْيًا لِلتَّرَادُفِ لِأَنَّ الْمَلْزُومَ لَا يُوجَدُ بِدُوْنِ اللَّازِمِ فَلَا يُفْهَمُ نَفْيُ الْإِشْتِرَاكِ قَطُّ فَيَنْبَغِي أَنْ يُحْمَلَ اللَّازِمُ عَلَى اللَّازِمِ الْمُسَاوِي أَيْ لَا يُوجَدُ الْمُرَادُ بِدُوْنِ الصِّيغَةِ وَلَا الصِّيغَةُ بِدُوْنِ الْمُرَادِ فَقَدْ فُهِمَ حِينَئِذٍ نَفْيُ التَّرَادُفِ وَالْإِشْتِرَاكِ جَمِيعًا كِنَايَةً۔

ترجمہ ویختص مرادہ بصیغۃ لازمۃ للمراد الخ اور امر کی مراد (یعنی وجوب) اس صیغہ کے ساتھ خاص ہے وجوب کے لازم ہے، یہاں سے امر کے خاص ہونے کا بیان ہے یعنی امر کی مراد اور وہ وجوب ہے اس صیغہ کے ساتھ خاص ہے جو مراد کے لئے لازم ہے۔

والغرض منہ الخ اس عبارت سے مصنف کی غرض جانبین سے اختصاص کا بیان کرنا ہے یعنی امر صرف وجوب کے لئے ہوتا ہے اور وجوب صرف امر ہی سے ثابت ہوتا ہے فعل سے ثابت نہیں ہوتا، لہذا

اشتراک اور ترادف دونوں کی نفی ہوگئی، مثلاً یوں کہا جائے کہ بار کا دخول یہاں مختص پر ہے جیسے خصصتُ فلاناً بالذکر (میں نے فلاں کو ذکر کے ساتھ خاص کیا) میں داخل ہے، لہٰذا صیغہ وجوب کے ساتھ خاص ہوگا، ندب اور اباحت کی نفی ہوجائے گی، یہ اشتراک کی نفی ہے اور مصنف کے قول لازمۃ کے معنی یہ ہونگے کہ صیغہ مراد کے لئے لازم ہے اس سے جدا نہیں ہوگا، اسی طرح مراد (وجوب) غیر صیغہ کے ساتھ مفہوم نہ ہوگی اور وہ فعل ہے (یعنی فعل سے یہ معنی ادا نہ ہوں گے) اور یہ ترادف کی نفی ہے۔

اویقال ان الباء داخلة الخ یا یوں کہا جائے کہ باء مختص پہ داخل ہے اور یہی اس کی اصل ہے یعنی یہ مراد غیر صیغہ سے مفہوم نہ ہوگی، اور غیر صیغہ وہ فعل ہے لہذا ترادف کی نفی ہوجائے گی۔

ثم قوله لازمة الخ پھر مصنف کا قول لازمۃ اگر لازم عام پر محمول کیا جائے تو بھی ترادف کی نفی ہوجائے گی کیونکہ ملزوم بغیر لازم کے پایا نہیں جاتا لہذا اس سے اشتراک کی نفی مفہوم نہیں ہوگی لہذا لازم سے لازم مساوی مراد لیا جائے گا، یعنی مراد بغیر صیغہ کے اور صیغہ بغیر مراد کے نہیں پایا جائے گا لہذا اس وقت کنایۃً ترادف اور اشتراک دونوں کی نفی ہوجائے گی۔

بیان لغات اختصاص بشئی۔ خاص ہونا، مخصوص ہونا، اختص اللہ برحمتہ من شاء اللہ تعالیٰ اپنی رحمت سے جسے چاہتے ہیں مخصوص کرلیتے ہیں، ترادف ایک دوسرے کے مانند ہونا، ترادف سے جب کلمات و الفاظ کا ترادف مراد ہو تو اس کا مطلب ہوتا ہے کلمات کا معنی میں ایک دوسرے جیسا ہونا، کلمات کا معنی میں باہم مشابہ ہونا، اشتراک سے لفظ مشترک مراد ہے مشترک وہ لفظ ہے جس کے معانی کئی ہوں یعنی مشترک کا مدلول و معنی ایک نہیں ہوتا بلکہ مشترک معنی کی نسبت میں عموم کا حامل ہوتا ہے، مشترک لفظ میں دو یا زیادہ کی شرکت ہوتی ہے، تباین ایک دوسرے سے مختلف ہونا، مبائن الفاظ وہ الفاظ ہیں جو ایک دوسرے سے جدا اور متفاوت ہوں ان میں ترادف و اشتراک نہیں پایا جاتا، بلکہ مبائن الفاظ اپنے ایک ہی معنی کے ساتھ خاص ہوتے ہیں اور یہ معنی انھیں مبائن الفاظ کے ساتھ مخصوص ہوتا ہے۔

تشریح عبارات ماتن اپنی عبارت ویختص مرادہ سے ایک اختلاف کی طرف اشارہ کر رہے ہیں اور احناف کا راستہ تر معتقد واضح کئے دے رہے ہیں امر میں، احناف کی مخالفت میں دو اختلافات ذکر کیے جاتے ہیں، احناف کہتے ہیں کہ امر سے صرف وجوب ثابت ہوتا ہے، اباحت اور ندب امر سے ثابت نہیں ہوتے، اس کا مطلب احناف یہ لیتے ہیں کہ امر کی مراد اور اس کا معنی محض وجوب ہے اباحت یا ندب امر کی مراد نہیں کہلائیں گے، احناف کی اس تشریح کا مطلب یہ ہے کہ امر کی مراد و مفہوم خاص ہے مشترک نہیں، دوسرے حضرات کہتے ہیں امر کی مراد میں وجوب کے ساتھ اباحت اور ندب بھی شریک ہیں یعنی امر کی مراد، اس کا مفہوم جس طرح وجوب ہے اسی طرح اباحت

اور ندب بھی امر کی مراد اس کا مفہوم ہیں، ان کے کہنے کا منشاء یہ ہے کہ امر کی مراد خاص نہیں ہے بلکہ مشترک ہے، یہ پہلا اختلاف تھا، دوسرا اختلاف یہ ہے کہ احناف کے ہاں وجوب صرف قول سے ثابت ہوتا ہے، فعل سے وجوب ثابت نہیں ہوتا، یعنی وجوب کے ثبوت میں فعل اور قول میں ہم طرحی اور ترادف نہیں ہے، یعنی ایسا نہیں ہے کہ وجوب کے ثابت ہونے میں فعل قول کے ہم شکل اور اسی جیسی قوت والا ہو جائے جب کہ دوسرے حضرات کہتے ہیں جس طرح قول سے امر ثابت ہوتا ہے اسی طرح فعل سے بھی ثابت ہوتا ہے فاضل شارح آگے اسی کی وضاحت کر رہے ہیں، جب ماتن کی اصل غرض سے آپ واقف ہو چکے تو شارح کی عبارت کی تہ کا شعور پانے کے لئے راستہ ہموار کر لیجئے۔ ماتن فرماتے ہیں امر کی مراد یعنی وجوب ایسے صیغے کے ساتھ خاص ہے جو لازمی طور پر وجوب ہی کا معنی دیگا اس کی وضاحت کے لئے علامہ عبدالحلیم لکھنوی کی قمر کا ایک حاشیہ مدنظر رہنا ضروری ہے، لکھنوی صاحب فرماتے ہیں لفظ اور معنی دونوں میں اختصاص پایا جاتا ہے مگر ذرا سی تفصیل ہے، کبھی لفظ خاص ہوتا ہے اور معنی خاص نہیں ہوتا، کبھی معنی خاص ہوتا ہے اور لفظ خاص نہیں ہوتا، اور کبھی لفظ معنی کے ساتھ خاص ہوتا ہے اس کی وضاحت حسب تحریر ہے جو الفاظ ایک دوسرے کے ہم شکل اور ہم طرح ہوتے ہیں یعنی مترادف الفاظ ان میں لفظ تو معنی کے ساتھ خاص ہوتا ہے لیکن معنی صرف ایک لفظ کے ساتھ مخصوص نہیں ہوتا بلکہ معنی جس طرح ایک لفظ میں پایا جاتا ہے اسی طرح دوسرے ایسے لفظ میں پایا جاتا ہے جو اس کا مترادف اور اس کا ہم طرح و ہم زلف ہو جیسے لیث ایک لفظ ہے اسی کا مترادف یعنی اسی جیسا اور ہم طرح اسد ہے یہاں لیث ایک لفظ ہے جو ایسے جاندار کے لئے طے کر دیا گیا جسے پھاڑ کھانے کی عادت ہو اسی کو حیوان مفترس کہتے ہیں، دیکھئے لفظ لیث حیوان مفترس کے ساتھ مخصوص ہے جب بھی لیث بولیں گے حیوان مفترس یعنی شیر سمجھا جائے گا، لیکن حیوان مفترس ایسا معنی ہے جو صرف لیث کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ لیث کی طرح ایک مترادف و ہم طرح لفظ اسد کا معنی بھی حیوان مفترس ہی ہے، معلوم ہوا لیث و اسد معنی میں ہم جوں و ہم زلف ہونے کی وجہ سے الفاظ مترادفہ میں جب کسی معنی کے ساتھ خاص ہو اور معنی کسی ایک لفظ کے ساتھ خاص نہ ہو تو وہاں ترادف و ہم طرحی پائی جائے گی، اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ معنی تو خاص ہوتا ہے مگر لفظ خاص نہیں ہوتا یعنی لفظ ایسا ہوتا ہے جس کے معنی دو یا دو سے زیادہ ہوتے ہیں اور یہ معنی باہم ایک دوسرے کی ضد اور مخالف ہوتے ہیں ان کی مخالفت میں یہ شان پائی جاتی ہے کہ یہ باہم متحد نہیں ہو سکتے جیسے پہلے لفظ قرء گذر چکا ہے اس کے دو معنی ہیں حیض اور طہر، یہاں دیکھئے حیض ایسا معنی ہے جو قرء کے ساتھ مخصوص ہے اور طہر ایسا معنی ہے کہ یہ بھی قرء کے ساتھ خاص ہے مگر لفظ قرء ایسا لفظ ہے جو حیض یا طہر میں سے کسی کے ساتھ خاص نہیں بلکہ لفظ قرء حیض اور طہر دو متضاد الاتحاد معنوں کی نشاندہی کرتا ہے معلوم ہوا کبھی معنی تو کسی لفظ کے ساتھ خاص ہوتا ہے مگر وہ لفظ اسی مخصوص معنی کے ساتھ خاص نہیں ہوتا بلکہ لفظ دوسرے معنی کی نشاندہی بھی کرتا ہے اور جہاں ایسا ہو کہ معنی خاص ہو اور

لفظ خاص نہ ہو یعنی ایک ہی لفظ کے دو یا اس سے زیادہ معنی موجود ہوں اسے مشترک لفظ، یا الفاظ مشترکہ کا خطاب دیتے ہیں، اور گاہے ایسا ہوتا ہے کہ لفظ معنی کے ساتھ خاص ہوتا ہے اور معنی لفظ کے ساتھ خاص ہوتا ہے اس کی مثال میں انسان لے لیجئے، انسان ایک لفظ ہے جس کا معنی ہے حیوان ناطق، گویائی پر قادر جاندار، حیوان ناطق لفظ انسان کا معنی ہے جب آپ انسان بولیں گے تو اس کا معنی حیوان ناطق ہی لیا جائے گا اور حیوان ناطق استعمال کریں گے تو یہ انسان کا معنی قرار دیا جائیگا یہاں دیکھئے انسان حیوان ناطق کے ساتھ مخصوص ہے اور حیوان ناطق انسان کے ساتھ خاص ہے جہاں لفظ معنی اور معنی لفظ کے ساتھ خاص ہو یعنی اختصاص یکطرفہ نہ ہو بلکہ دوطرفہ اختصاص پایا جاتا ہو وہاں مستعمل الفاظ، مباین الفاظ کہلاتے ہیں۔

اب سمجھئے شارح اپنی تفصیل سے امر کے تئیں ترادف اور اشتراک کی تردید کریں گے اور اس میں صرف قول کے ذریعہ محض وجوب کا اختصاص وخصوص واضح کریں گے، ہم شارح کی عبارت ترتیب وار حل کئے دیتے ہیں:۔

شارح فرماتے ہیں ماتن کی عبارت " امر کی مراد ایسے صیغے کے ساتھ خاص ہے جو امر کی اسی مراد کیلئے لازم ہے" کا مطلب یہ ہے امر کی مراد اور صیغہ دونوں میں اختصاص تبلانا ہے یعنی یہ واضح کرنا ہے کہ امر کی مراد ہمیشہ ہمیش وجوب کا فائدہ دے گی، امر کی مراد میں اباحت اور ندب راستہ نہیں پاسکتے اور امر کی مراد یعنی وجوب صرف اور صرف لازم صیغہ یعنی امر کے صیغہ ہی سے ثابت ہوگی، ایسا نہیں ہے کہ امر کی مراد یعنی وجوب امر کے صیغے سے ہٹ کر فعل سے ثابت ہو یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے امر کی مراد یعنی وجوب ثابت نہیں ہوگا، اب اشتراک اور ترادف دونوں کی نفی ہوگئی، مصنف نے جب یہ کہا کہ امر وجوب ہی کے لئے ہوتا ہے تو معلوم ہوا کہ امر وجوب سے ہٹ کر اباحت اور ندب میں مشترک نہیں، اور جب یہ کہا کہ وجوب ثابت کرنے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل امر کے صیغہ کا مترادف اور ہم طرح نہیں ہے۔

ماتن کی عبارت سے اشتراک وترادف کی نفی یوں کیجئے کہ یختص مرادہ بصیغۃ لازمۃ میں "بے" مختص پر داخل مانئے، اہل عرب بولتے ہیں خصصت فلانا بالذکر، یہاں الذکر پر با داخل ہے الذکر مختص ہے، اور فلانا مختص بہ ہے ذکر کو فلاں کے ساتھ خاص کر دیا گیا ہے، عبارت یوں ہے خصصت الذکر بفلان میں نے ذکر کو فلاں کے ساتھ خاص کر دیا، اب مصنف کی عبارت ویختص مرادہ بصیغۃ لازمۃ میں "بے" مختص پر داخل ہے اور مختص یعنی جسے خاص کیا گیا صیغۃ ہے اور جس چیز کے ساتھ خاص کیا گیا یعنی مختص بہ وہ "مرادہ" امر کی مراد یعنی وجوب ہے، مطلب ہوا امر کا صیغہ مختص ہے وجوب کے ساتھ اور وجوب مختص بہ ہے، واضح ہوا کہ امر کا صیغہ صرف وجوب کے ساتھ مختص و مخصوص ہے امر کے صیغے سے وجوب کے علاوہ اباحت اور ندب ثابت نہیں ہوں گے ورنہ اختصاص سوخت ہو جائے گا، اس توجیہ سے امر کے اندر وجوب کے ساتھ اباحت و ندب کے اشتراک کی تردید

ہوگئی، ماتن کی مراد یختص مرادہ بصیغۃ لازمۃ کی تقدیری عبارت یہ ہوگی یختص مراد الامروھو الوجوب بصیغۃ لازمۃ للمراد وھو فعل الامرای مراد الامر مختص بالوجوب دون الاباحۃ والندب والامر بالاخص مختص لافادۃ الوجوب دون فعل النبی صلی اللہ علیہ وسلم فانہ لایفید الوجوب قط۔

ماتن کی عبارت یختص مرادہ بصیغۃ سے امر میں وجوب کے ساتھ اباحت وندب کے اشتراک کی تردید وتبطیل ہوگئی لیکن صیغہ امر اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل میں وجوب کا فائدہ دینے میں یکسانیت وترادف کی تردید نہیں ہوسکتی، علامہ جون پوری فرماتے ہیں بصیغۃ کے بعد لازمۃ کہہ کر ماتن کے امر میں مرادف کو ٹھکرادیا ہے، اس کا مطلب یہ ہوگا کہ امر کی مراد یعنی وجوب جس صیغہ امر کیساتھ مخصوص ہے وہ صیغہ امر خود ہی اس مراد کے لئے لازم ہوگا، یعنی امر کا صیغہ امر کی مراد یعنی وجوب سے جدا یا دست کش نہیں ہوگا اور نہ ہی امر کی مراد یعنی وجوب امر کے صیغہ سے ہٹ کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے ثابت ہوگی، معلوم ہوا امر کی مراد یعنی صرف امر سے ثابت ہوگی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے وجوب ثابت نہیں ہوگا یعنی وجوب ثابت کرنے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل امر کی ہم سری وہم طرحی نہیں کرسکتا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل وجوب ثابت کرنے میں امر کا ہم زلف نہیں، وجوب ثابت کرنے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل امر کی یکسانیت نہیں پاسکتا، معلوم ہوا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل وجوب ثابت کرنے میں امر کا مترادف ومشاکل نہیں ہے، ثابت ہوا امر میں ترادف تسلیم نہیں کیا جاسکتا۔

اویقال الخ شارح فرماتے ہیں یختص مرادہ لصیغۃ لازمۃ میں مرادہ کو مختص مانیے اور صیغۃ لازمۃ کو مختص بہ اور بار کو مختص بہ پر داخل گمان کیجئے اصل میں بھی یہی ہے کہ بار مختص پر داخل ہو نہ کہ مختص پر گویا مراد مختص یعنی خاص کی گئی اور صیغہ مختص بہ، یعنی صیغہ ہی کے ساتھ امر کی مراد خاص کی گئی، امر کی مراد وجوب ہے گویا وجوب صرف صیغہ امر کے ساتھ ہے اس کے علاوہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے وجوب ثابت نہیں ہوتا، اس سے بھی ترادف کی کی نفی ہوگئی یعنی وجوب ثابت کرنے میں رسول اللہ علیہ وسلم کے فعل امر کے صیغہ کا مترادف وہم زلف نہیں بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے وجوب ثابت نہیں ہوگا۔

ثم قولہ لازمۃ الخ شارح فرماتے ہیں یختص مرادہ بصیغۃ لازمۃ تک ترادف کی تردید ہوگئی، مگر اشتراک کی تردید نہیں ہوسکی، البتہ اشتراک کی تردید لازمہ سے ہوجائے گی، لازمۃ میں دو امکانات ہیں ایک سے تردید ہوجائے گی دوسرے سے تردید نہ ہوسکے گی، لازمۃ سے عام لازم مراد لیں، عام لازم وہ ہوتا ہے کہ لازم ملزوم کے بغیر پایا جائے گا اور ملزوم کے ساتھ بھی پایا جائے گا مگر عام لازم کا ملزوم لازم کے بغیر نہیں پایا جائیگا، انسان کا معنی حیوان ناطق ہے، حیوان انسان کا عام لازم

ہے حیوان یعنی لازم عام انسان یعنی ملزوم کے ساتھ بھی پایا جاسکتا ہے اور ملزوم کے علاوہ حیوان صاہل کی صورت میں بھی پایا جائے گا مگر ملزوم یعنی انسان لازم کے علاوہ نہیں پایا جائیگا، واضح ہوا کہ صیغہ لازم عام ہے اور امر کی مراد یعنی وجوب ملزوم ہے، واضح ہوجانا چاہئے کہ ملزوم یعنی امر کی مراد جسے وجوب کہتے ہیں لازم عام یعنی امر کے صیغہ کے علاوہ رسول اللہ کے فعل وغیرہ سے ثابت نہیں ہوگی کیونکہ ملزوم ہمیشہ لازم عام ہی کے جلو میں طلوع ہوتا ہے، اس سے بھی ترادف کی نفی ہوگئی، مگر اشتراک کی نفی نہیں ہوئی، اشتراک کی نفی کے لئے زیبا ہے کہ ہم لازم سے مساوی لازم مراد لیں، مساوی لازم کی صورت میں لازم ملزوم کے بغیر اور ملزوم لازم مساوی کے بغیر نہیں پائے جاتے جیسے انسان اور ناطق انسان کے لئے نطق لازم مساوی ہے ملزوم یعنی انسان ناطق یعنی لازم مساوی کے بغیر نہیں پایا جائے گا اور لازم مساوی یعنی ناطق ملزوم یعنی انسان سے جدا ہوکر رونما نہیں ہوگا، لہٰذا امر کی مراد یعنی وجوب جو ملزوم ہے اپنے لازم مساوی یعنی امر کے صیغہ سے ہٹ کر نہیں پایا جائیگا، اور امر کے صیغہ یعنی لازم مساوی جب بھی پایا جائے گا تو امر کی مراد یعنی وجوب ہی کے ساتھ پایا جائے گا، جب امر کی مراد یعنی وجوب صیغۂ امر سے ہٹ کر نمودار نہیں ہوگا تب ماننا پڑے گا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے وجوب ثابت نہیں ہوگا واضح انداز میں ترادف کی نفی ہوگئی اور امر کا صیغہ جب مراد امر یعنی وجوب کے ساتھ خاص ہوگیا تب اباحت وندب سے امر کے صیغے کا کوئی تعلق نہ رہا، معلوم ہوا امر کے صیغے میں وجوب کے ساتھ اباحت وندب کا اشتراک نہیں، بس اشتراک کی تردید ہوگئی، مگر علامہ جون پوری کی رائے میں اشتراک وغیرہ کی تردید علانیہ اور مبینہ طور پر نہیں بلکہ اس میں کنائی پہلو اپنایا گیا، کنایہ کے تئیں ماضی میں دو جگہوں میں تفصیلی کلام کیا جاچکا تھا لذالک ترکنا ھنا ولا بأس بہ الخ

ثُمَّ صَرَّحَ بَعْدَ ذَالِكَ بِنَفْيِ التَّرَادُفِ قَصْدًا فَقَالَ حَتّٰى لَا يَكُوْنَ الْفِعْلُ مُوْجِبًا أَيْ إِذَا كَانَ الْمُرَادُ مَخْصُوْصًا بِالصِّيْغَةِ لَا يَكُوْنُ فِعْلُ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ مُوْجِبًا عَلَى الْأُمَّةِ مِنْ غَيْرِ مُوَاظِبَتِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ خِلَافًا لِبَعْضِ أَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ رح فَإِنَّهُمْ يَقُوْلُوْنَ إِنَّ فِعْلَ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَيْضًا مُوْجِبٌ إِمَّا لِأَنَّهُ أَمْرٌ وَكُلُّ أَمْرٍ لِلْوُجُوْبِ وَإِمَّا لِأَنَّهُ مُشَارِكٌ لِلْأَمْرِ الْقَوْلِيِّ فِيْ حُكْمِ الْوُجُوْبِ وَهٰذَا الْخِلَافُ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ فِيْ كُلِّ مَا لَمْ يَكُنْ سَهْوًا مِنْهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَلَا طَبْعًا لَهُ وَلَا مَخْصُوْصًا بِهِ وَإِلَّا فَعَدَمُ كَوْنِهِ مُوْجِبًا بِالْاِتِّفَاقِ

ترجمہ ثم صرح بعد ذالك الخ پھر مصنف نے قصداً ترادف کی نفی کی صراحت کی اور فرمایا حتی لا یکون الفعل موجبًا۔ یعنی جب کہ مراد (وجوب) صیغہ کے ساتھ خاص ہے تو

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل مبارک امت کے لئے وجوب کا سبب نہ ہوگا جب تک مواظبت نہ ہو۔

خلافا لبعض اصحاب الشافعی الخ امام شافعی رح کے بعض اصحاب کا اس میں اختلاف ہے کیونکہ وہ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل بھی موجب ہے، اس وجہ سے کہ وہ امر ہے اور ہر امر وجوب کیلئے ہوتا ہے اور یا اس وجہ سے کہ یہ قولی امر کے مماثل ہے وجوب کے حق میں، اور ان کے اور ہمارے درمیان یہ اختلاف ہر اس فعل ہی میں ہے جو حضور م سے سہوا یا طبعًا صادر نہ ہوا ہو نہ آپ کے ساتھ مخصوص ہو ورنہ موجب ہونے کا اتفاق ہے۔

تشریح عبارات

ای اذا کان الخ پہلے ماتن نے بتلایا کہ امر اور رسول کے فعل میں ترادف وتشاکل یعنی ہم طرحی وہم زلفی نہیں تھی مگر کنایۃً بتلایا تھا، اب بالقصد امر اور فعل رسول میں ترادف کی تردید کرتے ہیں، فرماتے ہیں امر کی مراد یعنی وجوب محض امر کے صیغہ کے ساتھ مخصوص ہے، یعنی امر کے صیغہ کے علاوہ وجوب ثابت نہیں کر سکتے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل وجوب ثابت نہیں کر سکے گا ہاں اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کسی فعل کو کرتے رہیں کبھی بھی متارکہ نہ فرمائیں تو اس سے وجوب ثابت ہوجائے گا، علامہ لکھنوی نے فاضل جون پوری کی آخری اضافے پر نکیر کرتے ہوئے لکھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا کسی فعل پر ہمیشگی کرنا کافی نہیں کہ اسے وجوب کے ثبوت کے لئے تسلیم کرلیں، اعتکاف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمیشہ کرتے رہے اور متارکہ نہیں ہوا، مگر اعتکاف سنت موکدہ ہے واجب نہیں، معلوم ہوا رسول کی محض ہمیشگی ان کے فعل کی موجب اور مفید للوجوب ہونے کے لئے ناکافی ہے ہاں رسول اللہ م کسی کام پر ہمیشگی برتنے کے ساتھ اسے چھوڑنے پر ناگواری ظاہر فرمائیں تو اس سے وجوب ثابت ہوگا، اندریں صورت بھی فعل سے بلکہ عدم ترک اور اظہار نکیر سے وجوب ثابت ہوگا، معلوم ہوا فعل سے کبھی بھی وجوب ثابت نہیں، اس لئے میں کہونگا فاضل جون پوری اپنے اضافے میں خطا پر تو تھے ہی مگر ان کے ناقد فاضل لکھنوی نے دانائی سے بعید بات لکھ دی جب کہ فعل سے کسی صورت میں وجوب تسلیم نہیں کیا جا سکتا۔

بعض شافعی رح کہتے ہیں جس طرح امر کے صیغے سے وجوب ثابت ہوجائے گا، انھوں نے اس سلسلے میں دو دلیلیں دی ہیں، پہلی دلیل ان کی زیادتی جرأت کا مظاہرہ ہے اور دوسری دلیل تسلیم برائے تسلیم کے زاویے سے کسی ایک پہلو پر نادر ماز مگر قطعی مبہم انداز میں خاموشی ہے بہرکیف کہتے ہیں امر کی دو قسمیں قولی امر اور فعلی امر سے وجوب ثابت ہوتا ہے لہٰذا قولی کی طرح فعلی امر سے بھی وجوب ثابت کیا جائے گا یہ ان کی ارتقائی تدبیر تھی، تنزیلی نظر سے کہتے ہیں رسول اللہ کا فعل امر تو نہیں البتہ وجوب کے سلسلے میں قولی امر کا مشارک یعنی قولی امر جیسا ہے جس طرح قولی امر سے احکامات میں وجوب ثابت ہوتا ہے، ٹھیک اسی طرح رسول اللہ کے فعل سے وجوب ثابت ہوگا، فعل رسول قولی امر میں شریک اسی کا مثیل ہے۔

وھذا الخلاف الخ بعض افعال صدر الکائنات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے چوک میں ظاہر ہوئے ہیں جیسے بعض لغزشانہ کام، اور کچھ کام آپ کے معتاد تھے، عادت ہی میں داخل تھے جیسے کھانے پینے کے عادی کام بعض افعال آپ کے لئے مخصوص تھے دیگر دلیلوں سے معلوم ہوا کہ یہ کام صرف آپ کے ساتھ خاص تھے جیسے چار سے زیادہ بیویوں سے شادی کرنا یا مسلسل روزے رکھنا، نیز تہجد آپ پر فرض تھا حالانکہ امت اس وجوب کی مخاطب نہیں تھی، شارح کہتے ہیں سہو اور چوک یا طبیعت و عادت یا اختصاص وخصوصیت والے کاموں میں ہمارا اور شافعیوں کا متفقہ اعتقاد ہے کہ ان سے امت کے حق میں وجوب ثابت نہیں ہوگا، شافعیوں اور احناف کے مابین انھیں افعال کے موجب اور غیر موجب ہونے میں اختلاف ہے جو سہو یا خصوص کی جہتوں سے بعید تر ہوں

لِلْمَنْعِ عَنِ الْوِصَالِ وَخَلْعِ النِّعَالِ مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِهٖ حَتّٰى لَا يَكُوْنُ الْفِعْلُ مُوْجِبًا وَحُجَّةٌ لَنَا اَيْ لِمَنْعِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَصْحَابَهٗ عَنْ صَوْمِ الْوِصَالِ وَخَلْعِ النِّعَالِ رُوِيَ اَنَّهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَاصَلَ فَوَاصَلَ اَصْحَابُهٗ فَاَنْكَرَ عَلَيْهِمُ الْمُوَافَقَةَ فِيْ وِصَالِ الصَّوْمِ فَقَالَ اَيُّكُمْ مِثْلِيْ يُطْعِمُنِيْ رَبِّيْ وَيَسْقِيْنِيْ يَعْنِيْ اَنْتُمْ لَا تَسْتَطِيْعُوْنَ الصِّيَامَ مُتَوَالِيَةَ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَلِيْ قُوَّةٌ رُوْحَانِيَّةٌ مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ ثُمَّ اُطْعَمُ عِنْدَهٗ وَاُسْقٰى مِنْ شَرَابِ الْمَحَبَّةِ كَمَا قَالَ قَائِلٌ شِعْرٌ وَذِكْرُكَ لِلْمُشْتَاقِ خَيْرُ شَرَابٍ ∴ وَكُلُّ شَرَابٍ دُوْنَهٗ كَسَرَابٍ ∴ وَلِهٰذَا نَرَى الْاُمَّةَ الْمُجَاهِدِيْنَ يُفْطِرُوْنَ بِشُرْبِ قَطْرَةٍ فِيْ اَرْبَعِيْنَاتٍ لِيَخْرُجَ عَنْ حَدِّ الْكَرَاهَةِ وَهٰذَا فِيْ صَوْمِ الْفَرْضِ وَالنَّفْلِ سَوَاءٌ وَرُوِيَ اَنَّهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ يُصَلِّيْ بِاَصْحَابِهٖ اِذْ خَلَعَ نَعْلَيْهِ فَخَلَعُوْا نِعَالَهُمْ فَلَمَّا قَضٰى صَلَاتَهٗ قَالَ مَا حَمَلَكُمْ عَلٰى اِلْقَائِكُمْ نِعَالَكُمْ قَالُوْا رَاَيْنَاكَ اَلْقَيْتَ نَعْلَيْكَ قَالَ اِنَّ جِبْرِيْلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَخْبَرَنِيْ اَنَّ فِيْهِمَا قَذَرًا اِذَا جَاءَ اَحَدُكُمُ الْمَسْجِدَ فَلْيَنْظُرْ فَاِنْ رَاٰى فِيْ نَعْلَيْهِ قَذَرًا فَلْيَمْسَحْهُ وَلْيُصَلِّ فِيْهِمَا هٰذِهٖ تَمَسُّكَاتُ اَبِيْ حَنِيْفَةَ رح وَاَمَّا الشَّافِعِيُّ رح فَقَالَ تَارَةً عَلٰى سَبِيْلِ التَّنَزُّلِ اِنَّ الْفِعْلَ لِلْوُجُوْبِ كَالْاَمْرِ لِاَنَّهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ شُغِلَ عَنْ اَرْبَعِ صَلٰوةٍ يَوْمَ الْخَنْدَقِ فَقَضَاهُنَّ مُرَتَّبَةً وَقَالَ صَلُّوْا كَمَا رَاَيْتُمُوْنِيْ اُصَلِّيْ فَجَعَلَ مُتَابَعَةَ اَفْعَالِهٖ لَازِمَةً لِاُمَّتِهٖ -

ترجمہ وللمنع عن الوصال وخلع النعال الخ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے منع فرمانے کی وجہ سے صوم وصال سے اور جوتا اتارنے سے، یہ قول حتی لایکون سے متعلق ہے اور ہماری دلیل ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا مسلسل بلا افطار روزہ رکھنے سے، اور نماز میں بغیر ناپاکی

کے جوتا اتارنے سے، روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلسل بلا افطار روزہ رکھا تو صحابہ نے بھی صوم وصال رکھا تو حضور ﷺ نے صوم وصال کے رکھنے پر انکار فرمایا اور سختی سے منع فرمایا ایکم مثلی یطعمنی ربی ویسقینی، مجھ جیسا تم میں سے کون ہو سکتا ہے، مجھے تو میرا رب کھلاتا اور پلاتا ہے یعنی تم رات دن کے مسلسل پے درپے روزے نہیں رکھ سکتے، مجھے تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے وہ روحانی قوت حاصل ہے کہ جس سے میں اللہ کے نزدیک کھلایا جاتا ہوں اور شراب محبت پلایا جاتا ہوں۔

شعر ذکرک الخ عاشق رنجور کے لئے تیری یاد ہی بہترین شراب ہے اور تیرے سوا ہر شراب دھوکا ہی دھوکا ہے۔

نہ غرض کسی سے نہ واسطہ مجھے کام اپنے ہی کام سے
تیرے ذکر سے تری فکر سے تری یاد سے ترے نام سے

ولهذا اتری الخ اسی ممانعت کی وجہ سے تم ریاضت ومجاہدہ کرنے والے علماء وصوفیاء کو دیکھتے ہو کہ وہ اپنی نفسانی خواہش کو دبانے اور روحانی طاقت کو بڑھانے کو اپنے چلوں کے دنوں میں پانی کا ایک ایک قطرہ پی پی کر افطار کر لیتے ہیں تاکہ ان کے روزے کراہت کی حد سے نکل جائیں، یہ ممانعت نفل اور فرض ہر دو قسم کے روزوں میں برابر ہے۔

روایت ہے کہ جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ کے ساتھ نماز پڑھ رہے تھے کہ آپ نے دوران صلوٰۃ نعلین مبارک اتار دیئے تو صحابہ رضی اللہ عنہم نے بھی اپنے جوتے اتار دیئے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جب نماز پوری فرمائی تو دریافت فرمایا کہ تم کو کس چیز نے جوتے اتارنے پر آمادہ کیا صحابہ نے جواب دیا کہ ہم نے آپ کو دیکھا کہ نعلین شریفین آپ نے اتار دیا ہے، آپؐ نے فرمایا حضرت جبرئیل ؑ نے مجھے خبر دی کہ دونوں نعلین میں نجاست ہے جب تم میں سے کوئی مسجد میں پہونچے تو دیکھ لے اگر اپنے جوتوں میں نجاست دیکھے تو اسے صاف کر کے پھر نماز پڑھے (یعنی جوتوں سمیت)

یہ امام ابو حنیفہ رہ کے دلائل ہیں، اور بہر حال امام شافعی رہ تو کبھی نیچے اتر کر فرماتے ہیں کہ فعل رسول ﷺ بھی اسی طرح وجوب کے لئے ہے جیسا کہ امر وجوب کے لئے آتا ہے، اس لئے کہ یوم خندق میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کفار ومشرکین کے ساتھ جہاد میں مشغول رہے اور چار نمازیں ترک ہو گئیں پھر بعد میں ترتیب وار نمازوں کی قضا فرمائی اور فرمایا جس طرح مجھے نماز ادا کرتے ہوئے دیکھتے ہو اسی طرح تم بھی ادا کر لیا کرو۔ لہذا حضور ﷺ نے اپنے فعل کی اتباع امت کے لئے لازم قرار دی۔

تشریح عبارت للمنع عن الوصال وخلع النعال الخ ماتن علیہ الرحمہ امام ابو حنیفہ کے مسلک کو مدلل اور امام شافعیؒ کے مذہب کی تردید کر رہے ہیں، ابو حنیفہ رہ نے کہا وجوب فقط امر کے صیغہ سے ثابت ہوگا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے وجوب ثابت نہیں ہوگا اس سلسلے میں امام صاحب کی طرف سے دو دلیلیں دی گئیں پہلی دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے فرماتے ہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلسل روزے رکھنے سے منع کیا، ایک صاحب نے

آپ سے عرض کیا اللہ کے رسول آپ تو مسلسل روزے رکھتے ہیں، آپ نے فرمایا مجھ جیسا تم میں کون ہے ارے میرے پروردگار مجھے کھلاتے پلاتے ہیں یعنی اللہ رب العزت اس شان سے نادید فیضان اور مخفی توانائی سے مجھے سرفراز فرماتے ہیں کہ بھوک اور پیاس کے احساس سے مجھے غفلت رہتی ہے، یہی فیضان الٰہی اور قوت خفیہ اور روحانی توانائی میرے لئے مسلسل روزہ وعبادت میں معاون اور تقویت دینے والی ہوتی ہیں، اللہ رب العالمین مجھے محویت ومحبت شغل وصرف کے مشروبات پلاتے ہیں اس طرح کھانے پینے سے تقویت ہوجاتی ہے اور تمہارے ساتھ یہ برتاؤ نہیں ہوتا لہٰذا مجھے مسلسل روزہ رکھتا دیکھ کر تم میرے اس فعل کی متابعت وموافقت مت کرو، تم میں میری جیسی خوبیاں اور اختصاصات نہیں ہیں، مسلسل روزے رکھنا آپ کا فعل تھا مگر صحابہ نے سمجھا کہ آپ کا فعل آپ کے قول کی طرح وجوب کا باعث ہے چنانچہ انھوں نے آپ کے فعل کی پیروی میں مسلسل روزے رکھے لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں منع فرمادیا کہ تم میری فعل کی تقلید مت کیا کرو، اس سے ثابت ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے وجوب ثابت نہیں ہوگا اور فعل قول کی طرح وجوب کا افادہ نہیں کرے گا۔ افطار کے بغیر مسلسل روزے رکھنا ممنوع کردیا گیا چنانچہ وہ مخصوص گروہ جو چلہ کشی کا عادی ہے ان کے خصائص میں از بس مجاہدات نفس کو تنگ کرنا اپنے مقتضیات کو پس پشت ڈال کر مخصوص مقامات تک رسائی، اسرار ورموز کا حصول اور قرب الٰہی کی یافت واحساس عبدیت میں ارتقاء دنیا سے تنگ ظرفی اور اخروی نیرنگ فکر ہی نیز تمنائے سادہ کو جان توڑ کوشش کے بعد شہادت وحضور کا ہم زلف کردینا، تاکہ کسی حد پر رسائی کے ذریعہ والہانہ طور وطریق التیاز حیات اور نمو تحمیل ہوسکے، جیسے مقاصد پیش نظر ہوتے ہیں چالیس روزہ پروگرام کے تحت روزے رکھتے ہیں جسے چلہ کہتے ہیں ان کی طبیعت میں آتا ہے کہ اس دوران وہ افطار نہ کریں مگر صرف اسلئے روزانہ افطار کرتے ہیں کہ افطار کے بغیر روزے پر روزہ رکھنا اور روزے میں تسلسل برتنا ممنوع و مکروہ ہے، اپنے روزوں کو کراہت سے بچانے کے لئے وہ افطار ضرور کرتے ہیں، ریاضت کے مبادی ومقاصد کے پیش نظر اگرچہ وہ آسودہ شکمی کا مظاہرہ نہیں کرسکتے تاہم ایک آدھ قطرہ پانی پی کر افطار ضرور کرلیتے ہیں، مسلسل روزے رکھنا ہر حال میں ممنوع ہے چاہے فرض روزوں میں تسلسل برتا جائے یا نفل روزوں میں۔

کما قال قائل، ۔ ارباب شہادت وحضور جن کی سرمستیاں قرب الٰہی پر فریفتہ ہوتی ہیں وہ جن کے اشواق کی رفتار ہمہ دم محبوب سے وصال کے لئے پابہ رکاب ہو جن کے روشن سینے میں جگر سوزاں کی کیفیت اور اس کا غلبہ فدائیت کے بعد محویت تک پہونچادے اور محبوب کا نام یا اس کے متعلقات سنکر سب کچھ بھول جائیں نامہ وپیام کی تمام یادیں محو ہوکر دل ودماغ کی ساری قوت محبوب پر مرکوز ہوا یسوں کے لئے محبوب کی یاد سے بہتر نہ کوئی مشروب ہوسکتا ہے نہ ہی لذیذ سے لذیذ تر غذا، محبوب کے حق

احترام حقوق، شوق اور جذبۂ صادق اس کا تذکرہ ہی ان کی زندگی ان کا آب حیات ہے غیر ازیں انھیں دنیا جہان کی بہتر بن مشروب حتی کہ ارغوانی مشروبات دیدیئے جائیں تو وہ بھانپ جائیں گے یہ وصل محبوب ذکر محبوب اور خور محبوب کے تخیل کے سامنے فریب نظر اور قطعی بیکار ہیں، معلوم ہوا جب محبت و عشق کار فرما ہو تو سب کچھ ممکن ہے، لہٰذا اللہ تعالیٰ کے سب سے بڑے عاشق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی محویت فنائیت کا ہلکا سا عکس صوم وصال کی شکل میں جلوہ فگن اور طلوع ہو تو کوئی غیر معقول یا محیر العقول بات نہیں۔

امام صاحب کی دوسری دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک مرتبہ صحابہ کو نماز پڑھا رہے تھے، نماز کی حالت میں آپ نے اپنے مبارک جوتے پیروں سے نکال ڈالے، مقتدی صحابہؓ نے حضور کی دیکھا دیکھی اپنے جوتے نکال دیئے، اختتام نماز کے بعد آپ نے صحابہ سے دریافت کیا، بھئی تم لوگوں نے اپنے جوتے کیوں نکالے حضرات صحابہ نے عرض کیا اللہ کے رسول ہم نے آپ کا فعل دیکھا آپ نے اپنے جوتے نکالے، ہم نے آپ کی پیروی میں اپنے جوتے نکال دیئے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا میرے جوتوں میں پلیدی وگندگی لگی ہوئی تھی اب جب تم مسجد میں آؤ تو اپنے جوتوں کو دیکھ لیا کرو بالفرض گندگی لگی ہو تو اسے صاف کر کے جوتے پہنے پہنے نماز پڑھ لیا کرو، یہاں بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے فعل کی اتباع سے منع فرمایا، صحابہ کو خیال گذرا رسول اللہ نے جوتے اتارے تو ہمارے لئے جوتے اتارنے لازم وضروری ہیں، صحابہ نے جوتے اتارے مگر آپ نے واضح فرمایا کہ میرے فعل کی پیروی واجب اور ضروری سمجھ کر کیوں کرتے ہو، واضح ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل وجوب ثابت نہیں کرتا بلکہ وجوب تو بس قول اور صیغہ امر سے ثابت ہوگا۔

واما الشافعی، بعض شافعیوں نے ارتقائی پہلو مد نظر رکھ کر کہا امر فعل امر قول کے برابر ہے، ارتقاء کا مفہوم یہاں برابری دکھانا ہے مطلب یہ ہے کہ قول وفعل دونوں وجوب کے افادے میں ہم زلف ویکساں ہیں، کبھی تنزلی معیشت کا اقرار کرتے ہوئے کہا فعل قول سے متنزل و نیچے ہے فعل کا مرتبہ قول کے برابر تو نہیں ہے البتہ وجوب کا فائدہ دینے میں فعل قول والے امر کا مشارک اور اسی جیسا ہے شافعیؒ کے پیروکار اپنی دلیل میں کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی چار نمازیں غزوۂ خندق میں فوت ہوگئیں، آپؐ خندق کی کھدائی اور دفاعی امور میں ایسا مصروف رہے کہ چار وقتوں تک مسلسل قطعی گنجائش نہیں نکل سکی کہ نماز پڑھتے، بعد از شب فرصت ملی آپ نے انھیں قضا کر دیا اور صحابہ کو حکم فرمایا کہ جس طرح میں نے ترتیب کے ساتھ قضا کی ہے اسی طرح تم میرے ہمراہ نماز قضا کرو

فَاَجَابَ عَنْهُ الْمُصَنِّفُ بِقَوْلِهٖ وَالْوُجُوْبُ اُسْتُفِيْدَ بِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ صَلُّوْا كَمَا رَاَيْتُمُوْنِيْ اُصَلِّيْ لَا بِالْفِعْلِ اِذْ لَوْ كَانَ الْفِعْلُ مُوْجِبًا لَاتَّبَعُوْهُ بِمُجَرَّدِ رِوَايَةِ الْفِعْلِ وَلَمْ يَحْتَاجُوْا اِلٰى هٰذَا الْقَوْلِ اَصْلًا وَ قَالَ تَارَةً عَلٰى سَبِيْلِ التَّرَاقِيْ اِنَّ الْفِعْلَ قِسْمٌ مِّنَ الْاَمْرِ وَالْاَمْرُ نَوْعَانِ قَوْلٌ وَّفِعْلٌ لِاَنَّهٗ اَطْلَقَ اللّٰهُ تَعَالٰى لَفْظَ الْاَمْرِ عَلَى الْفِعْلِ فِيْ قَوْلِهٖ وَمَا اَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيْدٍ اَيْ فِعْلُهٗ لِاَنَّ الْقَوْلَ لَا يُوْصَفُ بِالرَّشِيْدِ وَاِنَّمَا

يُوصَفُ بِالسَّدِيْدِ فَاَجَابَ الْمُصَنِّفُ عَنْهُ بِقَوْلِهٖ وَسُمِّيَ الْفِعْلُ بِهٖ لِاَنَّهٗ سَبَبُهٗ اَيْ سُمِّيَ الْفِعْلُ بِلَفْظِ الْاَمْرِ لِاَنَّ الْاَمْرَ سَبَبٌ لِلْفِعْلِ فَيَكُوْنُ مِنْ بَابِ الْمَجَازِ وَاِنَّمَا الْكَلَامُ فِي الْحَقِيْقَةِ ۔

ترجمہ:۔ چنانچہ ماتن نے اپنی عبارت میں شافعیؒ کا جواب دیتے ہوئے فرمایا (م) وجوب اللہ کے رسول محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد صلوا کما رأیتمونی اصلی سے نکلا ہے نہ کہ رسول اللہ کے فعل سے (ش) کیونکہ فعل اگر وجوب کا فائدہ دینے والا ہوتا تو صحابہ اللہ کے رسول کے فعل صلوۃ کو دیکھ کر نماز پڑھ لیتے اور رسول اللہ کے ارشاد صلوا کما رأیتمونی اصلی کی قطعی ضرورت محسوس نہ کرتے، اور گاہے شافعیہ نے ترقی وتسویہ کی خاطر یہ کہا کہ فعل امر ہی کی ایک قسم ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ امر کی دو قسمیں ہیں ۱۔ قول والا امر ۲۔ فعل والا امر، اس کی دلیل یہ ہے کہ اللہ رب العزت نے فعل کے لئے امر کا لفظ استعمال فرمایا ہے وما امر فرعون برشید فرعون کا فعل درست نہیں تھا، اس کی دلیل یہ ہے کہ رشید قول کی صفت نہیں بن سکتا ہے اس کے بدلے سدید قول کی صفت بن سکتا ہے اس کا جواب ماتن نے دیا فرماتے ہیں فعل کو امر اس لئے کہدیا گیا کہ امر ہی فعل کا سبب ہوتا ہے (ش) یعنی فعل کو کلمہ امر سے اس لئے تعبیر کیا گیا کہ امر ہی فعل کا سبب ہے (لہذا فعل مسبب اور سبب قرار پایا) بس آیت میں مجازی صورت حال برپا کی گئی۔ جب ہم حقیقی ناظر میں خطاب کر رہے ہیں (کجا مجاز کجا حقیقت)

تشریح:۔ امام شافعیؒ نے فرمایا تھا کہ صلوا کما رأیتمونی اصلی میں رسول اللہؐ نے امت کے لئے اپنا فعل لازم اور واجب بتلایا، جس سے ثابت ہوا کہ فعل سے وجوب نکلتا ہے، ماتن جواب دے رہے ہیں کہ حضرت یہاں وجوب رسول اللہؐ کے ارشاد صلوا کما رأیتمونی اصلی سے ثابت ہو رہا ہے حضور کے محض فعل نماز سے وجوب ثابت نہیں ہوا وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر فعل صرف اور صرف وجوب کے لئے کافی ہوتا تو رسول اللہ کو دیکھتے حضرات صحابہ اطاعت فرماتے اس کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ کہنے کی ضرورت ہی نہ رہتی کہ مجھے جس طرح نماز پڑھتے دیکھو اسی طرح تم بھی نماز پڑھو، یہاں رسول اللہ کے اس قول کا صاف مفہوم یہی ہے کہ وجوب قول سے ثابت ہوتا ہے فعل سے نہیں۔

وقال تارۃ:۔ شافعیہ ارتقاء واستوار کا گمان کرکے یہ بھی کہتے ہیں کہ فعل امر کی ایک قسم یعنی فعل وجوب میں قول کا محاذی اور اسی کے برابر ہے، کہتے ہیں حقیقت دیکھئے امر کی دو قسمیں نکلیں گی ۱۔ قولی امر ۲۔ فعلی امر، قولی امر کا معاملہ قطعی مبینہ ہے اور فعل کے امر ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اللہ رب العزت نے فعل کے لئے امر استعمال کیا ہے، اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں وما امر فرعون برشید فرعون کا فعل درست نہیں تھا، یہاں امر فعل کی تاویل میں ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ عربی محاورات میں رشید قول کی نہیں بلکہ فعل کی صفت بنتا ہے، یہاں رشید صفت بن رہا ہے یعنی فرعون کے فعل کے بارے میں کہا جا رہا ہے کہ اس کا فعل راہ یاب وکامیاب نہیں تھا، تو معلوم ہوا کہ رشید اسی لئے استعمال ہوا کہ امر فعل کے معنی میں ہے امر اگر قول کے معنی

میں ہوتا تو یہاں عرب تعارف کی روشنی میں رشید کی تشدید آتا اس لئے سدید کی قول سے توصیف کی جاسکتی ہے
ماتن علیہ الرحمہ نے شافعیہ کے اس حل کی تردید کردی فرماتے ہیں یہاں فعل پر امر کا اطلاق اس لئے ہے کہ امر کا استعمال
مجازی معنی میں ہے، مجاز یہ ہے کہ امر ہی فعل کا سبب ہوتا ہے، جب امر سبب ہوا تو فعل مسبب ہوا اور سبب بول کر
مسبب مراد لیتے ہیں، چنانچہ سبب یعنی امر بول کر مسبب یعنی فعل مراد لے لیا اسی کا نام مجاز ہے، یہاں کلام امر کے
مجازی پہلو سے کوئی لگاؤ نہیں رکھتا، یہاں کلام امر کے حقیقی پہلو سے منسلک ہے، اس لئے مجازی اعتبارات کے توسط
سے حقیقی مفاہیم کی شکست کی قطعی کوشش نہ کی جائے۔

وَلَمَّا فَرَغَ عَنْ نَفْيِ التَّرَادُفِ قَصْدًا شَرَعَ فِي نَفْيِ الْإِشْتِرَاكِ قَصْدًا وَمُوجَبُهُ الْوُجُوبُ لَا النَّدْبُ وَالْإِبَاحَةُ وَالتَّوَقُّفُ يَعْنِي اَنَّ مُوجَبَ الْاَمْرِ الْوُجُوبُ فَقَطْ عِنْدَ الْعَامَّةِ لَا النَّدْبُ كَمَا ذَهَبَ اِلَيْهِ بَعْضٌ وَلَا الْإِبَاحَةُ كَمَا ذَهَبَ اِلَيْهِ بَعْضٌ وَلَا الْإِشْتِرَاكُ لَفْظًا اَوْ مَعْنًى بَيْنَ الثَّلٰثَةِ اَوِ الْاِثْنَيْنِ كَمَا ذَهَبَ اِلَيْهِ آخَرُوْنَ وَلَمْ يَذْكُرْهُ الْمُصَنِّفُ لِاَنَّهُ يُفْهَمُ مِمَّا ذَكَرَهُ اِلْتِزَامًا فَاَهْلُ النَّدْبِ يَقُوْلُوْنَ الْاَمْرُ لِلطَّلَبِ فَلَابُدَّ اَنْ يَكُوْنَ جَانِبُ الْفِعْلِ فِيْهِ رَاجِحًا حَتّٰى يُطْلَبَ وَاَدْنَاهُ النَّدْبُ وَهٰذَا كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى فَكَاتِبُوْهُمْ اِنْ عَلِمْتُمْ فِيْهِمْ خَيْرًا وَاَهْلُ الْإِبَاحَةِ يَقُوْلُوْنَ اِنَّ مَعْنَى الطَّلَبِ اَنْ يَّكُوْنَ مَاذُوْنًا فِيْهِ وَلَا يَكُوْنَ حَرَامًا وَاَدْنَاهُ هُوَ الْإِبَاحَةُ وَهٰذَا كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى فَاصْطَادُوْا وَالْمُتَوَقِّفُوْنَ يَقُوْلُوْنَ اِنَّ الْاَمْرَ يُسْتَعْمَلُ لِسِتَّةَ عَشَرَ مَعْنًى كَالْوُجُوْبِ وَالْإِبَاحَةِ وَالنَّدْبِ وَالتَّهْدِيْدِ وَالتَّعْجِيْزِ وَالْاِرْشَادِ وَالتَّسْخِيْرِ وَغَيْرِ ذٰلِكَ فَمَا لَمْ تَقُمْ قَرِيْنَةٌ عَلٰى اَحَدِهَا لَمْ يُعْمَلْ بِهٖ فَيَجِبُ التَّوَقُّفُ حَتّٰى يَتَعَيَّنَ الْمُرَادُ وَعِنْدَنَا الْوُجُوْبُ حَقِيْقَةُ الْاَمْرِ فَيُحْمَلُ عَلَيْهِ مُطْلَقُهُ وَمَا لَمْ تَقُمْ قَرِيْنَةٌ خِلَافَهُ وَاِذَا قَامَتْ قَرِيْنَتُهُ يُحْمَلُ عَلَيْهِ عَلٰى حَسَبِ الْمَقَامِ۔

ترجمہ: — قصداً ترادف کی نفی سے ماتن کو جب فراغت ہوگئی تب انھوں نے بالقصد اشتراک کی تردید کا آغاز کیا، کہا امر کا حکم وجوب ہے ندب یا اباحت یا توقف نہیں (ش) مطلب یہ ہے کہ عامۃ الاصولیین امر کا حکم وجوب لیتے ہیں، ندب نہیں لیتے جیسا کہ بعض کہتے ہیں، نہ ہی اباحت لیتے ہیں جیسا کہ دوسرے کہتے ہیں نہ ہی توقف لیتے ہیں جیسا کہ کچھ لوگ قائل ہو چلے، نہ ہی تینوں کے مابین لفظی یا معنوی اشتراک گوارا کرتے ہیں جیسا کہ ایک دوسرا طبقہ اسی کی پیروی کئے ہوئے ہے، ماتن نے اشتراک کو بیان نہیں کیا باعث یہ ہے کہ انھوں نے جو کچھ سپرد قلم کیا ہے التزامی طور پر اس سے اشتراک مفہوم ہو جائے گا، ندب کے قائلین کہتے ہیں امر طلب کے لئے آتا ہے لہٰذا ضروری ہوگا کہ امر میں فعل کی جانب راجح ہو مرجوح نہ ہو تاکہ اسے طلب کیا جاسکے،

اور اس کا کم از کم درجہ ندب ہے، اس کی مثال اللہ رب العزت کا فرمان فکاتبوھم ان علمتم فیھم خیراً ہے، تمھیں غلاموں میں کوئی صلاح و خیر نظر آئے تو انھیں مکاتب بنادو، اباحت کے قائلین کہتے ہیں طلب کا معنی یہ ہے فعل کی اجازت ہو اور وہ حرام نہ ہو اور اس کا کم سے کم درجہ اباحت ہے اس کی مثال اللہ رب العزت کا فرمان ہے فاصطادو۔ جب تم حلال ہو جاؤ تو شکار کر سکتے ہو، توقف کے قائلین کا کہنا ہے کہ امر سولہ معنوں میں مستعمل ہے علی سبیل المثال چند یہ ہیں، وجوب، اباحت، ندب، تہدید، تعجیز، ارشاد، تسخیر وغیرہا، جب تک ان معنوں میں سے کسی ایک کے لئے قرینہ نہ ملے تب تک امر پر عمل نہیں کیا جائے گا، لہذا توقف اس وقت تک ضروری ہوگا جب تک امر کی مرادی جہت واضح نہ ہوجائے، ہمارے ہاں امر کی حقیقت وجوب ہے لہذا امر مطلقاً وجوب کے لئے سمجھا جائے گا، یہ تب تک ہوگا جب تک کہ وجوب کے خلاف کوئی ثبوت و قرینہ نہ مل جائے جب وجوب کے خلاف قرینہ مل جائیگا تو مقام کی رعایت میں وجوب کے خلاف مفہوم میں امر کو استعمال کریں گے

تشریح عبارات

ماتن نے پہلے امر میں ترادف کی تردید کردی واضح کر دیا کہ فعل وجوب ثابت کرنے میں امر کا مترادف و ہم شکل و ہم زلف نہیں ہے، اب بتارہے ہیں امر سے صرف وجوب ثابت ہوتا ہے امر سے وجوب کے علاوہ کوئی اور معنی لینا امر کے اطلاق اور اس کی حقیقت کی خلاف ورزی ہے امر جب بھی لایا جائے گا اگر کوئی قید یا قرینہ و ثبوت امر کی حقیقت کے خلاف اسے استعمال کرنے کا جواز فراہم نہیں کرتا تو ایسی حالت میں امر کی حقیقت یعنی وجوب کے خلاف خطا اعتقاد کھینچنا روا نہ ہوگا ماتن التزامی طور پر یہاں مقصود بنا کر امر میں ندب اباحت وغیرہ کے اشتراک کا ابطال کر رہے ہیں، فرماتے ہیں امر نہ تو لفظاً نہ ہی معناً ایسا ہے جو ندب و اباحت وغیرہا کو علی الاطلاق حقیقی تناظر میں ہضم کرجائے امر میں اشتراک کے قائلین مختلف معانی و احکام کو راجح بتلاتے ہیں، ایک گروہ ندب دوسرا اباحت تیسرا توقف کو راجح بتلاتا ہے، ان سب کی تفصیلی تردید سے پہلے منار کی سب سے بہترین شرح مشکوٰۃ الانوار کے اس بیان کو مدنظر رکھا جائے گا جسے لکھنوی نے اپنا سہارا قرار دیا ہے، صاحب مشکوٰۃ الانوار لکھتے ہیں حضرات فقہاء کی اصطلاح میں موجب اور مقتضی اور حکم ہم زلف و ہم معنی الفاظ ہیں، ان کے معنی ایک جیسے ہیں، موجب اسم مفعول کا صیغہ بعد از سنئے جس کام میں جواز اور اس کے متارکے میں حرمت آجائے وہ واجب ہوگا یعنی کرنا جائز اور نہ کرنا حرام ہو تو اسے فعل واجب یا حکم واجب کہیں گے، اگر فعل جائز ہے مگر اس کا کرنا راجح ہے تو وہ ندب یا مندوب ہے اور فعل جائز اور ترک فعل جائز تو وہ اباحت ہے یہاں ایک بحث یہ ہے کہ امر وجوب ندب و اباحت میں لفظی طور پر مشترک ہے یا معنوی اشتراک پایا جاتا ہے، اگر لفظ الگ الگ مستقل وضعوں پر متعدد معنی کے لئے موضوع ہو تو اسے لفظی اشتراک کہتے ہیں اور لفظ اگر ایک ہی معنی کے لئے موضوع ہے مگر وہ معنی کلی ہے جس کے کثیر افراد ہیں تو یہ معنوی اشتراک ہے لفظی اشتراک کی مثال عین ہے جو چشمہ، آنکھ، گھٹنہ وغیرہ کے لئے ابتداءً اور مستقلاً الگ الگ وضع شدہ

ہے اور معنوی اشتراک کی مثال عورت ہے، جس میں عائشہ، اسکندر خاتون، تفصیل بیگم، اسماء، رضیہ خاتون وغیرہا شریک ہیں جو لوگ کہتے ہیں کہ امر میں اشتراک پایا جاتا ہے ان کے ہاں اختلافات ہیں، شافعی رح نے ایک روایت میں کہا امر وجوب اور ندب میں لفظی اشتراک کے لحاظ سے مشترک ہے اور ابو منصور ماتریدی سے حکایت کرتے ہیں کہ امر اقتضار یعنی طلب فعل کے لئے وضع کیا گیا ہے چاہے فعل حتمی یا ندبی انداز میں طلب کیا جائے منصور کی تقویل پر ہم کہیں گے امر وجوب و ندب میں معنوی اشتراک کے زاویے سے مشترک ہوجائے گا، کچھ لوگ کہتے ہیں امر صرف لفظی اشتراک کے ساتھ وجوب، ندب اور اباحت میں مشترک ہے دوسروں نے جولانی دکھائی اور بول پڑے کہ امر تینوں میں معنوی اشتراک رکھتا ہے، دلیل میں کہتے ہیں مان لیجئے امر اجازت و اذن کے لئے موضوع ہو اور یہ اذن کلی مفہوم ہو یعنی اذن و اجازت وجوب کی صورت یا ندب یا اباحت کی صورت میں طلوع ہوں لہذا معنوی اشتراک پایا جائیگا بہر حال امر کے اشتراک کے قائلین اشتراک لفظی و معنوی میں مختلف ہونے کے باوجود اس میں متفق ہیں کہ امر میں اشتراک ہے اور احناف اشتراک کی تردید کرتے ہیں، ماتن نے بظاہر اپنی عبارت میں امر کے اشتراک کی تردید نہیں کی مگر انھوں نے ایسا اسلوب لیا ہے جس سے التزامی طور پر امر میں ثابت کئے جانے والے لفظی یا معنوی دونوں اشتراک یادر ہوا ہوجاتے ہیں، ماتن نے کہا امر کا موجب و حکم صرف وجوب ہے ندب یا اباحت امر کا موجب نہیں تب ماتن نے تردید کردی کہ ندب اور اباحت امر کا موجب نہیں بن سکتے، جب یہ امر کا موجب نہیں بن سکتے تو واضح ہوگیا کہ امر ندب و اباحت یا وجوب ندب اور اباحت تینوں میں لفظی اشتراک کے ساتھ مشترک ہوتا تو ماتن کے لئے اشتراک لفظی کی تردید کا کوئی جواز نہ ہوتا لہذا وہ لاالندب والاباحۃ کہنے کے مجاز نہ رہتے اور ماتن نے یہ بھی کہا کہ امر کا وجوب ہے اس سے سمجھ میں آیا کہ امر ندب و اباحت یا وجوب، ندب اور اباحت میں معنوی اشتراک کے ساتھ مشترک نہیں ہے، وجہ یہ ہے کہ معنوی اشتراک کی صورت میں امر کا موجب وجوب نہیں بلکہ یا تو اذن ہوتا یا اقتضار یعنی طلب فعل ہوتا جو کلی مفہوم ہیں حالانکہ ماتن نے امر کے موجب میں اذن یا اقتضار کو داخل نہیں کیا بلکہ صرف وجوب بتلایا جس سے بات کھل گئی کہ امر معنوی اشتراک کے ساتھ بھی مشترک نہیں ہوسکتا، بہر حال ماتن نے اپنے اسلوب نگارش سے التزاماً امر میں لفظی اور معنوی ہر طرح کے اشتراک کو مردود قرار دیا ہے۔

اب ندب اباحت اور توقف فی الامر کے قائلین کی دلیلیں سنتے چلئے، وہ لوگ جن کا اعتقاد ہے کہ امر کا موجب ندب ہے وہ کہتے ہیں امر طلب فعل کے لئے آتا ہے لہذا امر کے اندر فعل یعنی کرنے کی جانب راجح ہونی چاہئے مرجوح نہیں اور جس چیز میں فعل یعنی کرنے کی جانب راجح ہوتی ہے وہ ندب ہے لہذا امر کا موجب بھی ندب ہی ہے کیونکہ فعل کی طلب کا ادنی درجہ یہ ہے کہ جانب فعل میں ترجیح پائی جائے جیسے اللہ تعالی فرماتے ہیں فکاتبوہم ان علمتم فیہم خیراً وہ لوگ جو اپنے مملوک مکاتب بنانا چاہتے ہیں اگر ان کے

اندر تمھیں یہ نظر آجائے کہ وہ کتابت کا بدل ادا کر سکیں گے تو تم انھیں مکاتب بنا دو، یہاں کاتبوا امر ہے، اور مکاتب بنانے کا حکم مندوب ہے یعنی مکاتب بنانا راجح وافضل ہے اور نہ بنانا گو جائز ہے مگر مرجوح وغیر افضل ہے، لہٰذا امر ندب کے لئے ہوگا۔

وہ لوگ جو امر کے سلسلے میں کہتے ہیں کہ یہ اباحت کے لئے ہے وہ کہتے ہیں کہ امر طلب فعل کے لئے آتا ہے، فعل طلب کرنے کا مفہوم یہ ہے کہ فعل کرنے کی اجازت ہو اور وہ حرام نہ ہو اور فعل کی طلب میں اذن واجازت ہونے کا ادنیٰ درجہ یہ ہے کہ اس میں اباحت ہو یعنی وہ جائز ہو اللہ تعالیٰ نے فرمایا واذا احللتم فاصطادوا جب تم حلال ہو جاؤ تو شکار کرو، یہاں اصطادوا امر ہے اس سے اصطیاد یعنی شکار کرانے کا فعل طلب کیا گیا، لہٰذا شکار کرنا جائز ہوگا اور شکار نہ کرنا حرام بھی نہیں ہوگا اور یہی مفہوم اباحت کا ہے معلوم ہوا امر میں اباحت ہے یعنی امر کا موجب اباحت ہے۔

امر کے متعلق توقف کے معتقدین کہتے ہیں امر تقریباً سولہ معنوں میں آتا ہے، امر ۱ وجوب کے لئے آتا ہے، ۲ اباحت، ۳ ندب ۴ تہدید کے لئے جیسے اعملوا ما شئتم ۵ تعجیز جیسے فاتوا بسورة من مثله ۶ ارشاد جیسے واشهدوا ذوی عدل منکم ۷ تسخیر جیسے کونوا قردة خاسئین، ۸ امتنان کلوا مما رزقکم اللہ، ۹ اکرام ادخلوها بسلام آمنین ۱۰ اہانت جیسے ذق ۱۱ تسویہ جیسے اصبروا اولا تصبروا ۱۲ دعاء جیسے اللهم اغفرلی ۱۳ تمنی جیسے یا مالک لیقض علینا ربک ۱۴ احتقار جیسے القوا ما انتم ملقون ۱۵ تکوین جیسے کن ۱۶ تادیب جیسے ابن عباس کو دی گئی تنبیہ وتادیب کل مما یلیک، یہ فرقہ کہتا ہے جب ہمیں معلوم ہو جائے گا کہ مذکورہ سولہ معنوں سے امر کس معنی کے لئے متعین ہوا ہے تب عمل کریں گے جب تک کسی ایک معنی متعین کے لئے نہیں ہوا امر کی مراد ظاہر نہیں لہٰذا ہمارے عمل کی ضرورت بھی نہیں پڑے گی اس لئے لازمی طور پر ہم توقف سے اس وقت تک کام لیتے رہیں گے جب تک امر کی مراد متعین نہ ہوئے۔

وعندنا الوجوب ــــــ شارح کہتے ہیں ہمارے معتقدین امر کی حقیقت وجوب ہے امر جب مطلقاً استعمال کیا جائے تو ہر حال سے اس سے وجوب ہی ثابت ہوگا البتہ وجوب کے علاوہ دوسرے معانی کے لئے کوئی قرینہ وثبوت مہیا ہو جائے خلا باس وجوب کے خلاف والا معنی ہی معتبر ہوگا جیسا کہ فرقِ توقف نے واضح کیا کہ اس کے متعدد معنی آتے ہیں ان متعدد معنوں میں اسی وقت استعمال کریں گے جب مقام کے مقتضیات کی روشنی میں ثبوت فراہم ہو جائے ورنہ امر سے عام حالات میں صرف وجوب مراد لیں گے

سَوَاءٌ كَانَ بَعْدَ الْحَظْرِ اَوْ قَبْلَهٗ مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِهٖ وَمُوْجَبُهُ الْوُجُوْبُ وَرَدٌّ عَلٰى مَنْ قَالَ اِنَّ الْاَمْرَ بَعْدَ الْحَظْرِ لِلْاِبَاحَةِ وَقَبْلَهٗ لِلْوُجُوْبِ عَلٰى حَسْبِ مَا يَقْتَضِيْهِ الْعَقْلُ وَالْعَادَةُ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَاِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوْا

وَنَحْنُ نَقُوْلُ اِنَّ الْوُجُوْبَ بَعْدَ الْحَظْرِ اَيْضًا مُسْتَعْمَلٌ فِي الْقُرْاٰنِ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى فَاِذَا انْسَلَخَ الْاَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَيْثُ وَجَدْتُّمُوْهُمْ وَالْاِبَاحَةُ فِي قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَاِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوْا لَمْ يُفْهَمْ مِنَ الْاَمْرِ بَلْ مِنْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى اُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَمِنْ اَنَّ الْاَمْرَ بِالْاِصْطِيَادِ اِنَّمَا وَقَعَ مِنَّةً وَنَفْعًا لِلْعِبَادِ وَاِذَا كَانَ فَرْضًا فَيَكُوْنُ حَرَجًا عَلَيْهِمْ فَيَنْبَغِيْ اَنْ يَّكُوْنَ الْاَمْرُ عِنْدَ الْاِطْلَاقِ لِلْوُجُوْبِ وَاِنَّمَا يُحْمَلُ عَلٰى غَيْرِهٖ بِالْقَرَائِنِ وَالْمَجَازِ ۔

ترجمہ (م) چاہے امر ممانعت کے بعد یا ممانعت سے پہلے ہو (ش) یہ جملہ ماتن کی عبارت و موجبہ الوجوب سے مربوط ہے یہ جملہ اس شخص کی تردید ہے جو قائل ہو گیا کہ امر ممانعت کے بعد اباحت کے لئے ہوتا ہے اور ممانعت سے پہلے وجوب کے لئے یہ قائل کہتا ہے عقل اور عادت یہی تقاضا کرتے ہیں دلیل اللہ رب العزت کا فرمان واذا حللتم فاصطادوا ہے ہم کہتے ہیں کہ قرآن شریف میں ممانعت کے بھی امر وجوب ہی میں مستعمل ہے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں فاذا انسلخ الاشھر الحرم فاقتلوا المشرکین حیث وجدتوھم اور اللہ رب العزت کے فرمان واذا حللتم فاصطادوا میں اباحت فاصطادوا امر سے مفہوم نہیں ہوتی بلکہ اس سے پہلے آمدہ اللہ جل شانہ کے فرمان واحل لکم الطیبات سے مفہوم ہوتی ہے، دوسری وجہ ہے کہ شکار کا حکم بندوں کے منافع ومفادات اور ان کے سلسلے میں سراسر افضال وانعام ہے لہٰذا اسے مباح ہونا چاہئے اگر تم شکار کرنا فرض تبلائیں تو اللہ کے بندے تنگیوں کا شکار ہو جائیں گے اس لئے ضروری ہوگا کہ امر جب مطلق ہو تو وجوب کے لئے ہو البتہ مجاز اور قرائن کے لحاظ سے وجوب کے علاوہ دوسرے مفاہیم میں امر آسکتا ہے۔

بیان لغات الحظر، ممانعت، اصطیاد شکار کرنا، عادت، عام سی بات، عرض متعارف پہلو انسلاخ ختم ہو جانا، منۃ احسان، نفع، مفادات حرج علی مصنفہ تنگی وقت، اطلاق، عام حالات، قرائن ثبوت، مجاز حقیقت سے بعید، غیر حقیقی پہلو۔

تشریح عبارات یہاں سے ماتن علیہ الرحمۃ شافعیہ کے لئے مغالطے کا ازالہ کرتے ہوئے مغالطے کی اساس کو سوخت ومردود قرار دے رہے ہیں، امام شافعیؒ کہتے ہیں اگر کسی چیز کی ممانعت کر دی جائے اور پھر اس کا امر کیا جائے تو عقل وعادت کے مطابق ممانعت کے بعد امر سے صرف اباحت ثابت ہوگی، مامور بہ کی ممانعت کے بعد اس کا حکم صرف مباح ہونا ہے نہ کہ وجوب شافعی اپنے قول کی دلیل میں اللہ رب العزت کا فرمان واذا حللتم فاصطادوا پیش کر کے کہتے ہیں اس میں اللہ نے بتایا جب تم احرام سے نکل چکو تو شکار کرو، احرام کی حالت میں شکار کرنا ممنوع تھا احرام سے چھٹکارا پانے کے بعد اسی ممنوع شکار کا امر کیا گیا تو یہ امر ممانعت کے بعد آیا، اور

سب کو معلوم ہے کہ شکار کرنا جائز و مباح ہے نہ کہ واجب. ثابت ہوگیا کہ ممانعت کے بعد امر سے اباحت ہی ثابت ہوگی، ماتن نے اس کا جواب دیتے ہوئے کہا کہ امر کا موجب و حکم وجوب چاہے امر ممانعت کے بعد کیا جائے یا ممانعت سے پہلے اس کی دلیل میں ہم کہیں گے کہ ممانعت کے بعد بھی قرآن میں امر سے وجوب ہی ثابت ہے، اللہ رب العزت فرماتے ہیں فاذا انسلخ الاشہر الحرم فاقتلوا المشرکین حیث وجدتموهم جب حرام کردہ مہینے ختم ہوجائیں تو تم مشرکوں کو جہاں پاؤ وہیں قتل کرو، حرام کردہ مہینے چار ہیں ۱۔ رجب ۲۔ ذوقعدہ ۳۔ ذوالحجہ ۴۔ محرم. ان مہینوں میں قتال وجنگ کو ممنوع وحرام کردیا گیا، مگر ان مہینوں کے جاتے ہی رہنے کے بعد اقتلوا امر کا صیغہ ہے اسے لاکر حکم دیا گیا کہ مشرکوں کو قتل کرو جہاں ملیں، اور یہ قتل واجب ہے، مشرکوں کو قتل کرنے کا واجبی حکم ممانعت کے بعد دیا جارہا ہے معلوم ہوا ممنوع ومحظور یعنی ممانعت کے بعد بھی امر وجوب ہی کے لئے آتا ہے، شافعی کے استدلال کے دو جواب دیئے گئے ہیں، ایک جواب لفظی قرینہ سے متعلق ہے، دوسرا عقلی قرینہ سے شارح فرماتے ہیں، شکار کرنے کی اباحت — فاصطادوا امر کے صیغے سے ثابت نہیں ہوپائے گی، اس کا لفظی قرینہ یہ ہے کہ شکار کرنے کی اباحت اللہ کے فرمان احل لکم الطیبات سے ثابت ہوتی ہے یہاں اللہ تعالیٰ نے فرمایا تمہارے لئے پاکیزہ چیزیں حلال یعنی مباح کردی گئی ہیں، فاصطادوا سے اباحت ثابت نہ ہونے کا عقلی قرینہ یہ ہے کہ شکار کرنے کا امر یہ توسراسر اللہ تعالیٰ کا احسان ہے کہ انھوں نے ممانعت کے بعد شکار کرنے کا امر فرمایا، اس میں بندوں کے مفادات واغراض کی کھلی رعایت ہے، یہاں فاصطادوا امر ہے اس سے وجوب ثابت کرکے یہ کہا جائے کہ شکار کرنا فرض ہے تو خدا کے بندے عظیم ترین دشواری سے دوچار ہوجائیں گے اس لئے وجوب نہیں ہوسکتا اور اباحت ہی میں احسان کا ثبوت اور بندوں کے مفادات کی آبیاری ہے لیکن اباحت اصطادوا کے بجائے احل سے ثابت ہوتی ہے، واضح ہوچلا کہ جب امر میں اطلاق و بے قیدی ہوگی خارجی ثبوت وجوب کے خلاف نہ ہوں گے تو امر سے بہرحال وجوب ہی ثابت ہوگا، ہاں وجوب کے مضاد قرائن یا مجازی پہلو نکل آئیں تو وہاں امر سے وجوب کے علاوہ دوسرے مفاہیم مراد لئے جاسکیں گے۔

ثُمَّ شَرَعَ فِیْ بَیَانِ دَلَائِلِ الْوُجُوْبِ فَقَالَ لِانْتِفَاءِ الْخِیَرَةِ عَنِ الْمَامُوْرِ بِالْاَمْرِ بِالنَّصِّ اَیْ اِنَّمَا قُلْنَا اِنَّ مُوْجَبَهُ الْوُجُوْبُ لِانْتِفَاءِ الْاِخْتِیَارِ عَنِ الْمَامُوْرِیْنَ الْمُکَلَّفِیْنَ بِالْاَمْرِ بِالنَّصِّ وَهُوَ قَوْلُهٗ تَعَالٰی وَمَا کَانَ لِمُؤْمِنٍ وَّلَا مُؤْمِنَةٍ اِذَا قَضَی اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗ اَمْرًا اَنْ یَّکُوْنَ لَهُمُ الْخِیَرَةُ مِنْ اَمْرِهِمْ لِاَنَّ مَعْنَاهُ اِذَا حَکَمَ اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗ بِاَمْرٍ فَلَا یَکُوْنُ لِمُؤْمِنٍ وَّلَا مُؤْمِنَةٍ اَنْ یَّکُوْنَ لَهُمُ الْخِیَارُ مِنْ اَمْرِهِمَا اَیْ اِنْ شَاءُوْا قَبِلُوْا الْاَمْرَ وَاِنْ شَاءُوْا لَمْ یَقْبَلُوْا، بَلْ یَجِبُ عَلَیْهِمُ الْاِئْتِمَارُ بِاَمْرِهِمَا

وَلَا يَكُوْنُ ذٰلِكَ اِلَّا فِي الْوَاجِبِ وَقِيْلَ النَّصُّ هُوَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى مَا مَنَعَكَ اَنْ لَّا تَسْجُدَ اِذْ اَمَرْتُكَ خِطَابًا لِاِبْلِيْسَ اللَّعِيْنِ اَيْ مَا بَقِيَ لَكَ الْاِخْتِيَارُ بَعْدَ اَنْ اَمَرْتُكَ فَلِمَ تَرَكْتَ السُّجُوْدَ .

ترجمہ بعد ازاں ماتن نے وجوب کی دلیلیں بیان کرنی شروع کی ہیں، فرماتے ہیں (م) قرآنی نص کے ذریعہ امر کے مامور بہ یعنی مکلف ومخاطب سے اختیار کا چھن جانا امر کے وجوب کی دلیل ہے،

(ش) یعنی ہم نے امر کا موجب وحکم وجوب اس لئے بتایا ہے کہ قرآنی نص کے ذریعہ امر کے مخاطبین، مکلفین ومامورین سے ان کے اختیارات چھین لئے گئے ہیں، اللہ رب العزت فرماتے ہیں ما کان لمومن ولا مومنۃ اذا قضی اللہ ورسولہ امرا ان یکون لھم الخیرۃ من امرھم الخ اس کا مطلب یہ ہے کہ جب اللہ جل شانہ اور انکے رسول محمد صلی اللہ علیہ وسلم کوئی حکم دیں تو کسی بھی مومن مرد اور مؤمن عورت کے لئے اللہ ورسول کے حکم میں یہ اختیار نہیں ہوگا کہ اگر یہ چاہیں تو امر وحکم منظور کریں اور چاہیں تو منظور نہ کریں بلکہ مومن مردوں اور عورتوں کے ذمے واجب ولازم ہوجائے گا کہ اللہ ورسول کے احکامات کی بہر حال تعمیل کریں یہ بات اس وقت تک ممکن نہ ہوگی جب تک کہ ہم یہ تسلیم نہ کرلیں کہ امر وجوب ہی کیلئے ہے، کچھ لوگ کہتے ہیں امر کے واجب ہونے کے سلسلے میں قرآن کی نص یہ ہے وما منعك ان لا تسجد اذ امرتك یہ خطاب ابلیس کو کیا گیا تھا کہ او لعین ومردود جب ہم نے تجھے سجدے کا حکم دیدیا تو تجھے اختیار ہی نہ رہا تھا کہ تو چاہتا تو اسے منظور کرتا، چاہتا تو اسے ٹھکرا دیتا، جب تیرا اختیار سلب کرلیا گیا تھا تو تونے سجدہ کیوں نہیں کیا۔

بیان لغات الانتفاء۔ سلب ہونا، چھن جانا، جاتا رہنا، سوخت ہوجانا۔ الخیرۃ خا پر زیر یا زبر اس کا معنی ہے اختیار بامور بالامر۔ جسے امر کیا گیا، امر کا مخاطب، امر کا مکلف، امر کا مامور بہ۔ قضاء الامر حکم دینا، المنع روک دینا، منتشر کر پر پراگندہ کردینا۔

تشریح عبارات ای انما قلنا الخ یہاں سے شارح علیہ الرحمہ ماتن کے متن کی وضاحت کر رہے ہیں فرماتے ہیں کہ امر کا موجب وحکم وجوب ہی ہے ندب اور اباحت نہیں اس کی دلیل قرآنی نص سے ملتی ہے، قرآنی عبارت سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اللہ جل شانہ اور ان کے رسول کے احکامات واجب ہوتے ہیں وہ جب بھی حکم کریں گے لامحالہ وجوب ہی مراد ہوگا، قرآنی نص یہ ہے وما کان لمومن ولا مومنۃ اذا قضی اللہ ورسولہ امرا ان یکون لھم الخیرۃ من امرھم کسی مومن مرد اور عورت کے لئے جب اللہ اور ان کے رسول حکم دیں تو ان کے حکم میں اختیار نہیں ہوگا مامور بہ یعنی جسے حکم دیا گیا اس سے اختیار سلب کرلیا گیا یعنی جو حکم دیا جا چکا ہے اس میں مومن مرد وعورت کیلئے اختیار نہیں ہوگا کہ وہ چاہیں تو اس کی تعمیل کریں اور چاہیں تو اس کی تعمیل نہ کریں بلکہ ان کے اختیارات ختم ہوگئے اور یہ حکم واجب ہوگیا؛ اختیارات چھیننے کا نتیجہ اس وقت برآمد ہوگا جب ہم مانیں کہ اللہ ورسول کا حکم

وجوب ہی کے لئے ہے، معلوم ہوا کہ امر کے ذریعہ محض وجوب ثابت ہوگا، بالا قرآنی نص سے امر کا مفید وجوب ہونا صراحتاً معلوم ہوگیا، بعض نے ایک دوسری آیت پیش کی جس سے امر کا مفید وجوب ہونا مفہوم تو ہوتا ہے مگر صراحتہً نہیں بلکہ التزاماً ثابت ہوتا ہے کہ امر مفید وجوب ہے، قرآنی عبارت یہ ہے وما منعک ان لا تسجد اذ امرتک شیطان سے کہا گیا کہ اللہ رب العزت نے فرمایا ہے بے ہودے جب میں نے تجھے حکم دیدیا کہ آدم کو سجدہ کر تو تونے سجدے کا متارکہ کیوں کیا، اس سے معلوم ہوا کہ اللہ کا حکم وجوب کا فائدہ دیتا ہے کیونکہ واجب ہی ایسا ہے جس کا متارکہ حرام ہے یعنی واجب کی تعمیل نہ کرنا ملعونیت ہے ضمنی اور التزامی زاویے سے واضح ہوا کہ امر وجوب کے لئے آتا ہے نہ کہ ندب واباحت کیلئے۔

وَاِسْتِحْقَاقُ الْوَعِيْدِ لِتَارِكِهٖ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ اِنْتِفَاءِ الْخِيَرَةِ آه اَیْ اِنَّمَا قُلْنَا اِنَّ مُوْجَبَهُ الْوُجُوْبُ لِاِسْتِحْقَاقِ الْوَعِيْدِ لِتَارِكِ الْاَمْرِ بِالنَّصِّ وَهُوَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى فَلْيَحْذَرِ الَّذِيْنَ يُخَالِفُوْنَ عَنْ اَمْرِهٖۤ اَنْ تُصِيْبَهُمْ فِتْنَةٌ اَوْ يُصِيْبَهُمْ عَذَابٌ اَلِيْمٌ اَیْ فَلْيَحْذَرِ الَّذِيْنَ يُخَالِفُوْنَ عَنْ اَمْرِ الرَّسُوْلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَيَتْرُكُوْنَهٗ اَنْ تُصِيْبَهُمْ فِتْنَةٌ فِی الدُّنْيَا اَوْ عَذَابٌ اَلِيْمٌ فِی الْاٰخِرَةِ وَهٰذَا الْوَعِيْدُ لَا يَكُوْنُ اِلَّا بِتَرْكِ الْوَاجِبِ وَلٰكِنْ يَرِدُ عَلَيْهِ اَنَّهٗ مَوْقُوْفٌ عَلٰى اَنْ يَكُوْنَ هٰذَا الْاَمْرُ اَيْضًا لِلْوُجُوْبِ وَهُوَ مَمْنُوْعٌ وَاَنَّهٗ لِمَ لَا يَجُوْزُ اَنْ تَكُوْنَ الْمُخَالَفَةُ عَلٰى وَجْهِ الْاِنْكَارِ دُوْنَ التَّرْكِ وَالْجَوَابُ اِنَّ سِيَاقَ الْكَلَامِ دَالٌّ عَلٰى اَنَّ هٰذَا الْاَمْرَ لِلْوُجُوْبِ بِدُوْنِ اِحْتِيَاجٍ اِلٰى بُرْهَانٍ وَمُصَادَرَةٍ عَلَى الْمَطْلُوْبِ وَاِنَّ الْمُخَالَفَةَ فِیْ اِسْتِعْمَالِهِمْ اِنَّمَا تُطْلَقُ عَلٰى تَرْكِ الْعَمَلِ بِهٖ فَتَاَمَّلْ۔

ترجمہ (م) اور امر کے تارک کا مستحق وعید ہونا (وجوب امر کی دلیل ہے) (ش) اس کا عطف انتفاء الخیرۃ پر ہے، مطلب یہ ہے کہ ہم نے امر کا حکم حکم موجب وجوب اس بناء پر بتلایا کہ نص قرآنی سے ثابت ہے کہ امر کا تارک وعید کا مستحق ہوگا، یہ نص اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے فلیحذر الذین یخالفون عن امرہ ان تصیبھم فتنۃ اویصیبھم عذاب الیم مطلب یہ ہے کہ جو لوگ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کی مخالفت کریں اور حکم کا متارکہ کریں انھیں ڈرنا چاہئے کہ دنیا میں انھیں کوئی مصیبت نہ آگھیرے یا آخرت میں دردناک عذاب نہ آن پڑے، یہ وعید صرف واجب کے متارکہ پر ہی برپا کی جاسکتی ہے لیکن اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ نص قرآنی فلیحذر الذین وجوب کے لئے ہو حالانکہ یہ ممنوع ہے، نیز یہ کیوں نہ ہو کہ انکار حکم کی مخالفت مراد ہو نہ کہ ترک عمل کی مخالفت، جواب یہ ہے کہ فلیحذر الذین میں کلام کا سیاق وتعبیر خود دلیل ہے کہ بالا امر وجوب ہی کے لئے ہے اس کے وجوب کو

ثابت کرنے کے لئے نہ تو دلیل کی ضرورت ہے نہ ہی برہان کی احتیاج جبکہ یہ بات بھی واضح ہے کہ عربوں کے استعمالات میں مخالفت سے ترک عمل ہی مراد ہوتا ہے نہ کہ انکار حکم کی مخالفت مراد ہوتی ہے اچھی طرح غور کیجئے۔

بیان لغات امور شر میں وعید استعمال کرتے ہیں اور امور خیر میں وعد، حذر (ض) ڈرنا۔ سیاق، چلانا سیاق کلام، کلام کے لانے کی غرض۔

تشریح عبارات فرمایا امر کا موجب وحکم وجوب ہی ندب ہے اور اباحت نہیں، اس کی دوسری دلیل یہ ہے کہ جب کسی کو حکم دیا جائے وہ اس حکم وامر کا تارک کرے تو وہ وعید کا مستحق ہوجاتا ہے، استحقاق وعید قرآنی نص میں مذکور ہے، اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں فلیحذر الذین یخالفون عن امرہ ان تصیبہم فتنۃ او یصیبہم عذاب الیم جو لوگ رسول اللہ کے امر وحکم کی مخالفت کرتے ہیں انھیں دنیا میں کسی عظیم تر مصیبت میں گھر جانے یا آخرت میں دردناک عذاب میں ماخوذ ہوجانے سے ڈر جانا چاہئے، یہاں اللہ تعالیٰ نے امر رسول کے مخالف کو وعید کا مستحق بتلایا ہے وعید کا استحقاق تب ہوگا جب کہ بندہ واجب کی مخالفت کرے، اس لئے ماننا پڑیگا کہ امر وجوب ہی کا فائدہ دیتا ہے لکن یرد سے ایک سوال پیش کیا جاتے ہیں، کہتے ہیں آپ کے استدلال فلیحذر پر اعتراض ہوگا کہ یہ استدلال درست نہیں کیونکہ مذکورہ استدلال خود اس پر منحصر ہے کہ نص قرآنی کا امر فلیحذر وجوب کے لئے ثابت کیا جائے اور اسکے وجوب کے لئے ہونے پر برہان پیش کیا جائے کیونکہ یہ کہنا یعنی اس میں یہ برہان دینا کہ امر وجوب کے لئے ہوتا ہے یہ تو خود ہی مطلوب ودعویٰ ہے، یہ مطلوب یا دعوی اپنی صحت میں برہان ودلیل پر انحصار رکھتا ہے اور آپ دلیل دے رہے ہیں تو معلوم ہوا صرف دعویٰ ومطلوب پیش کرنے پر اصرار کئے جارہے ہیں جس سے مصادرہ علی المطلوب والدعوی کا لزوم عائد ہوتا ہے اور یہ ممنوع وناروا ہے کہ برہان کے بغیر مطلوب کا مصادرہ مطلوب پر اصرار کیا جاجائے وانہ لو۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ یہاں مخالفت کا مفہوم ترک عمل نہ لیا جائے بلکہ رسول اللہ کے امر کے مخالفین سے مراد وہ ہوں جو ان کے امر کا انکار کرتے ہیں اور یہی علی انکار الامر کے باعث وعید کے مستحق ہوں نہ کہ وہ لوگ جو متارکہ عمل کئے ہوئے ہوں یعنی تارکین عمل بالامر مستحق وعید نہ ہوں دونوں اشکالوں کے جوابات شارح نے ترتیب وار پیش کردیئے ہیں پہلے کا جواب یہ ہے کہ فلیحذروا امر کا وجوب کے لئے ہونا مبینہ بات ہے یہاں دعوی نہیں کہ اس کی برہان ودلیل پیش کی جائے، کیونکہ کلام کا انداز ہی بتلادیگا کہ امر وجوب کا افادہ کررہا ہے اور کون احمق ہے جو کہے کہ فلیحذر میں وجوب امر کی اسے دلیل چاہئے یہاں مطلوب ودعویٰ پر مصادرہ واصرار کی رٹ لایعنی ہے کیونکہ بحث امر کے موجب یعنی وجوب سے متعلق ہے امر کے بارے میں تو بحث نہیں کہ یہ امر ہے یا نہیں جس کے نتیجے میں کہا جائے کہ اثبات امر کی دلیل لاؤ،

دوسرے اشکال کا جواب یہ ہے کہ مخالفت وموافقت ایسے مفاہیم ہیں جو عربی استعمالات میں مامور بہ

یعنی حکم دار کے نہ کرنے اور کرنے سے متعلق ہیں، مخالفت کا معنی ٹھیک ٹھیک مامور بہ پر عمل کا ترک کرنا ہے بالکل اسی طرح جس طرح موافقت کا معنی مامور بہ پر جم کر عمل کرنا ہے اس لئے مخالفت سے مخالفت علی الانکار یعنی منکرین امر نہ کہ تارکین امر مراد ہو ہی نہیں سکتے، غور کر لیجئے یہی کہیں گے آپ بھی واللہ اعلم بالصواب۔

وَلِدَلَالَةِ الْإِجْمَاعِ وَالْمَعْقُولِ عَطْفٌ عَلٰى مَا قَبْلَهُ وَفِي بَعْضِ النُّسَخِ وَكَذَا دَلَالَةُ الْإِجْمَاعِ وَالْمَعْقُولِ يَدُلَّانِ عَلَيْهِ فَحِ هُوَ جُمْلَةٌ مُسْتَقِلَّةٌ مَعْطُوفَةٌ عَلٰى مَضْمُونِ سَابِقِهَا وَحَاصِلُهُ اَنَّ دَلَالَةَ الْإِجْمَاعِ تَدُلُّ عَلٰى اَنَّ الْاَمْرَ لِلْوُجُوْبِ لِاَنَّهُمْ اَجْمَعُوْا عَلٰى اَنَّ كُلَّ مَنْ اَرَادَ اَنْ يَّطْلُبَ فِعْلًا مِنْ اَحَدٍ لَا يَطْلُبُ اِلَّا بِلَفْظِ الْاَمْرِ وَالْكَمَالُ فِي الطَّلَبِ هُوَ الْوُجُوْبُ وَالْاَصْلُ نَفْيُ الْاِشْتِرَاكِ نَتَعَيَّنُ اَنَّ مُوْجَبَهُ الْوُجُوْبُ وَاِنَّمَا قَالَ دَلَالَةُ الْاِجْمَاعِ لِاَنَّ نَفْسَ الْاِجْمَاعِ لَمْ يَنْعَقِدْ عَلٰى اَنَّ مُوْجَبَهُ الْوُجُوْبُ لِاَنَّهُ مُخْتَلَفٌ فِيْهِ بَلْ اِنَّمَا الْاِجْمَاعُ عَلٰى شَيْءٍ يَدُلُّ عَلَيْهِ وَكَذَا الدَّلِيْلُ الْمَعْقُوْلُ يَدُلُّ عَلٰى اَنَّ الْاَمْرَ لِلْوُجُوْبِ وَهُوَ اَنَّ تَصَارِيْفَ الْاَفْعَالِ كُلَّهَا كَالْمَاضِيْ وَالْمُسْتَقْبَلِ وَالْحَالِ دَالٌّ عَلٰى مَعْنًى مَخْصُوْصٍ فَيَنْبَغِيْ اَنْ يَّكُوْنَ الْاَمْرُ كَذٰلِكَ دَالًّا عَلٰى مَعْنَى الْوُجُوْبِ وَلَيْسَ هٰذَا الْاِثْبَاتَ اللُّغَةِ بِالْقِيَاسِ بَلْ لِاِثْبَاتِ كَوْنِ الْاَصْلِ عَدَمَ الْاِشْتِرَاكِ وَقِيْلَ الْمَعْقُوْلُ هُوَ اَنَّ السَّيِّدَ اِذَا اَمَرَ غُلَامَهُ بِفِعْلٍ وَلَمْ يَفْعَلْ اِسْتَحَقَّ الْعِقَابَ فَلَوْ لَمْ يَكُنِ الْاَمْرُ لِلْوُجُوْبِ لَمَا اسْتَحَقَّ ذٰلِكَ وَقَدْ نُقِلَ فِيْ بَيَانِ النُّصُوْصِ وَالْمَعْقُوْلِ وُجُوْهٌ اُخَرُ تَرَكْتُهَا لِلْاِطْنَابِ۔

ترجمہ اور اس لئے بھی کہ اجماع اور دلیل عقلی دونوں اس بات پر دال ہیں کہ امر کا موجب وجوب ہے اس عبارت کا عطف بھی انتفاء الخیرہ پر ہے اور عبارت بعض دوسرے نسخوں میں اس طرح پر ہے کذا دلالۃ الاجماع والمعقول علیہ یدلان علیہ۔ اس وقت یہ جملہ مستقل ہے اور سابق کے مضمون پر عطف ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اجماع کی دلالت بتاتی ہے کہ امر وجوب کے لئے آتا ہے اس لئے کہ اہل لغت وعرف نے اجماع کر لیا ہے، کسی سے اگر کوئی شخص کوئی فعل طلب کرنا چاہے تو وہ صیغہ امر کے بغیر طلب نہ کرے اور طلب کے اندر کمال طلب وجوب ہوتا ہے اور اشتراک کی نفی اس کی اصل ہے، لہذا متعین ہو گیا کہ امر کا موجب وجوب ہے، مصنف نے دلالۃ الاجماع کا لفظ استعمال کیا ہے اس لئے کہ اس بارے میں اجماع منعقد نہیں ہوا کہ اس کا موجب وجوب ہے اس لئے کہ یہ ان کے یہاں مختلف فیہ ہے بلکہ ایسی چیز پر سب کا اتفاق ہے اور اجماع ہے کہ وہ شئی اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ امر کا موجب وجوب ہے۔

وکذا دلیل المعقول الخ عقلی دلیل بھی اسی طرح دلالت کرتی ہے کہ امر کا موجب وجوب ہے اور وہ یہ ہے

کہ تمام افعال کی گردانیں جیسے ماضی، مضارع، حال اپنے مخصوص معنی پر دلالت کرتے ہیں لہٰذا مناسب ہے کہ اسی طرح امر بھی خاص معنی یعنی وجوب پر دلالت کرے اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ لغت کا ثبوت قیاس سے کیا گیا ہے بلکہ اس سے ثابت کرنا ہے کہ امر کی اصل اشتراک کی نفی ہے۔۔

ودلیل المعقول الخ اور بعض نے کہا کہ دلیل معقول یہ ہے کہ آقا اپنے غلام کو کسی کام کا حکم دیتا ہے اور وہ اس کام کو انجام نہیں دیتا تو سزا کا مستحق ہو جاتا ہے، لہٰذا اگر امر وجوب کے لئے نہ ہوتا تو اس کا مستحق نہ ہوتا اور اس باب میں نص اور دلیل عقلی بھی ذکر کی گئی ہے جن کو میں نے طوالت کے خوف سے ترک کردیا ہے۔

بیان لغات

اجماع: اتفاق، اتحاد، المعقول عقلی شئی، الدلیل المعقول: عقلی دلیل، جملہ مستقلہ: وہ جملہ جو افادے میں مکمل ہو یعنی مرکب تام نہ کہ مرکب ناقص مضمون جملہ خلاصہ جملہ زید قائم جملہ کہ مضمون قیام زید ہے یعنی زید کا کھڑا ہونا جو تمامیت ترکیب کے نتیجے میں طلوع ہوتا ہے لہٰذا مضمون گو کہ ناقص ہوتا ہے لیکن منبع اور اصل تمام ہوئی بس اس پر مستقل جملہ کا عطف محظور نہیں ہو سکتا جن لوگوں نے مضمون پر عطف کی صورت میں تخطیہ کیا ہے انھیں خطاوار ٹھہرانے میں کوئی حرج نہیں، العقاب: سزا، استحقاق لیاقت۔

تشریح عبارات

ماتن امر کے موجب وجوب سے متعلق تیسری دلیل ذکر کر رہے ہیں، کہنا یہ چاہتے ہیں کہ امر کا موجب وحکم ہر حال میں وجوب ہے، ندب اور اباحت امر کا موجب وحکم نہیں ہیں اس کی دلیل ارباب عرف ولغت کا اتفاق اور عقلی دلیل کی مساندت ہے، اہل لغت اور صاحبان عرف وعادت نے اتفاق واتحاد کرلیا ہے کہ اگر کوئی شخص چاہتا ہو کہ وہ کسی سے کسی کام کا مطالبہ کرے یعنی طلب فعل چاہے تو وہ امر کے صیغے سے طلب کرتا ہے اور طلب میں کمال کی منظوریت شامل ہوتی ہے یعنی طلب فعل علی وجہ الکمال کی جاتی ہے اس میں یہ ہوتا ہے کہ طلب ہر حال میں ہونی ہوتی ہے، اس شان یعنی کمال کے ساتھ طلب اسی وقت ممکن ہوگی جبکہ امر کا موجب وجوب مانا جائے اور مخاطب و مامور بالامر کو مجبور کردیا جائے کہ بہر حال اسے مطلوبہ کام کرنا ہے مطلوبہ کام کرنے نہ کرنے سے متعلق اس کے اختیارات مسلوب ہو چکے ہیں اور اسی کا نام وجوب ہے معلوم ہوتا ہے لغوی اور عرفی صاحبان کے متحدہ سکوت نے ہمیں باور کرایا کہ امر کا موجب وحکم ہر حال میں وجوب ہوگا، ندب واباحت نہیں ہوگا امر کے موجب کا وجوب ہونا ایک اور دلیل سے واضح ہو جائے گا وہ یہ کہ اصل تو یہ ہے کہ لفظ اپنے مفہوم ومراد میں یکا وتنہا ہو اس میں اشتراک نہ ہو، جب آپ امر کا موجب فقط وجوب مانیں گے تب ہی کہا جائے کہ آپ نے اصل کی متابعت کی اور غیر اصل یعنی وجوب ندب واباحت میں اشتراک سے برأت پاچکے۔ ہماری تفصیل سے خوب ندب راسخ ہو گیا کہ امر کا موجب ہے۔

وانما قال دلیل الاجماع الخ شارح سے سوال کیا گیا جب جناب اجماع کا ثبوت تو نہیں ملتا کہ امر

کاموجب وجوب ہے، اگر اجماع ہوجاتا تو امر کے موجب میں وجوب ندب واباحت ہونے نہ ہونے میں اختلاف کیوں ہوتا جب اختلاف ہوا تب واضح ہوا کہ امر کے موجب وجوب میں اتفاق واجماع نہیں پایا گیا جواب دیا کہ ماتن نے اسی لئے دلالۃ الاجماع کہا اجماع نہیں کہا، یہ نہیں کہا کہ اجماع ہوچکا بلکہ یہ کہا کہ اجماع کی دلالت ونشاندہی سے امر کاموجب وجوب ہونا متعین ہوگیا مطلب یہ ہے کہ اجماع ایک الگ چیز پر ہوا مگر یہی چیز واضح کئے دے گی کہ امر کاموجب وجوب ہے اجماع ہوچکا کہ جو بھی کسی سے کسی فعل کامطالبہ کریگا وہ صیغہ امر ہی سے مطالبہ کرے گا اس سے ثابت ہوا کہ مطالبے میں کمال ہونا چاہئے، اور مطالبے کا کمال یہ ہے کہ اسے مؤکد کردیا جائے یعنی جس سے مطالبہ کیا گیا اسے مطالبہ منظور کرنے اور نہ کرنے کا اختیار نہ رہے بلکہ مطالبہ پورا کرنا اس پر لازم و واجب ہوجائے تب واضح ہوجائیگا کہ امر کاموجب وجوب ہی ہے، یہ تو اجماع سے مستفاد نشاندہی تھی، عقلی دلیل بھی امر کاموجب وجوب تبلائے گی، عقلی دلیل یہ ہے کہ افعال متعدد قسم کے ہیں مثلاً ماضی، حال، مستقبل یہ ہر فعل کے لئے مخصوص صیغے اور الفاظ لائے جاتے ہیں، ان مخصوص الفاظ اور صیغوں کے معانی بھی مخصوص ہوتے ہیں یہ مخصوص معانی انھیں مخصوص وطے شدہ ماضی یا حال یا مستقبل الفاظ کے تحت طلوع ہوتے ہیں جیسے ماضی کا مخصوص معنی مضی اور گذرنا ہے اور حال کا مخصوص ومنفرد معنی حال ہے اور استقبال کا مخصوص وممتاز معنی آئندہ ہونا ہے، جب مان لیا گیا کہ ہر ایک کے مخصوص ومنفرد ممتاز والگ الگ معنی ہیں تو یہ کیوں نہیں مانتے کہ امر کا معنی بھی مخصوص، منفرد الگ اور ممتاز ہے اور امر کا یہ منفرد ومخصوص وممتاز وجداگانہ معنی وجوب کے علاوہ اور کیا ہے سکتے ہیں، کیا مخصوص وممتاز معنی کمزور معنی ہوتا ہے اگر وجوب کے علاوہ امر کاموجب ندب یا اباحت تسلیم کرتے ہیں تو ہم کہیں گے آپ ایک ایسے معنی کی پیروی کررہے ہیں جس میں اختصاص وامتیاز کیا ہے، حیرت ہے کہ امر کو آپ فعل ماننے کے ساتھ دوسرے افعال کی طرح اس کا مخصوص ومبینہ معنی وجوب ماننے کے لئے تیار نہیں، تیار ہوجایئے، کیونکہ اگر آپ امر کاموجب وجوب نہیں مانیں گے تو زبان کے بنیادی دشمن شمار ہوں گے، آپ دیکھ رہے ہیں زبان کے قیمتی سرمائے لغت کے تحفظ کار زبان کی دلالت حالیہ یعنی عقلی تقاضا مجبور کرتے ہیں کہ امر کاموجب وجوب ماناجائے محقیت ہوگی اگر اس کے موجب کو وجوب تسلیم کرینگے،

ولیس ھذا الخ یہاں اشکال کا دفاع مقصود ہے، اشکال یہ ہے کہ امر کاموجب وجوب ہے، یہ لغت سے متعلق مسئلہ تھا جیسا کہ آپ کے عبری بیانات سے واضح ہوا آپ اس لغوی مسئلے کو عقلی دلیل سے ثابت کررہے ہیں، تو یہ لغت کو قیاس وعقل سے ثابت کرنا ٹھہرا، حالانکہ لغت کو قیاس وعقل کے ذریعہ ثابت کرنا ناروا ہے، جواب یہ دے رہے ہیں کہ لغت کو قیاس وعقل سے ثابت نہیں کیا جارہا ہے، بلکہ یہاں یہ ثابت کیا گیا ہے کہ جس طرح ماضی حال، ومستقبل کے معنوں میں اشتراک نہیں ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اشتراک کا نہ ہونا اصل ہے اسی طرح امر میں بھی اشتراک نہ ہونا اصل ہے کیونکہ ماضی، حال، ومستقبل مخصوص مخصوص معانی رکھتے ہیں ان کے ان خاص معانی میں کوئی معنی دخیل وشریک نہیں ہوسکتا اسی طرح امر بھی اپنا مخصوص

معنی یعنی وجوب رکھے ہوئے ہے، اس کے اس خاص معنی میں کوئی دوسرا معنی جیسے ندب واباحت دخل و اشتراک نہیں کرسکیں گے، اشتراک کا نہ ہونا امر میں اصل ہے اور دلیل معقول سے ہم نے یہی ثابت کیا کہ اصل میں امر میں اشتراک نہیں پایا جاتا ٹھیک اسی طرح جس طرح امر میں ترادف نہیں پایا جاتا امر ترادف واشتراک سے پاک ہے اسکی اصل حیثیت یہ ہے وجوب کا افادہ کرتا رہے۔

وقیل المعقول الخ شارح بتلاتے ہیں بعض نے اس سلسلے میں کہ امر کا موجب وجوب ہونا معقول دلیل سے ثابت ہے یہ معقول دلیل دی ہے: آقا جب اپنے غلام کو کسی کام کے کرنے کا حکم دیتا ہے اور وہ غلام مامور بہ کا کام نہیں کرتا تو سزا پاتا ہے، حکم دیئے گئے کام نہ کرنے پر سزا اسی وقت پائیگا جب یہ مان لیا جائے کہ امر کے ذریعہ طلب کیا گیا کام غلام پر بجالانا واجب وضروری تھا، اس نے واجب وضروری کام کا تارک کیا لہذا سزا کا سزاوار ہوگیا، اس سے بھی معلوم ہوا کہ امر وجوب کے لئے ہے نہ ہوتا تو اسے سزا کاہے کی ملتی اور یہ عقلی دلیل ہے، عقلی دلیل سے کھل گیا کہ امر کا موجب وجوب ہے ندب یا اباحت نہیں کما قلتم ایہا الشافعیہ

وقد نقل فی بیان الخ شارح کہتے ہیں امر کا موجب وجوب ہی ہے نہ کہ ندب واباحت اس سلسلے میں قرآن کی دوسری آیتیں اور دوسری عقلی دلیلیں پیش کی جاتی ہیں، ہم نے انھیں دراز کلامی کے اندیشے سے ذکر نہیں کیا جیسے لکھنوی نے قمر میں لکھا کہ قرآنی نص یہ ہے واذا قیل لہم ارکعوا لا یرکعون یہاں کا نزول کی مذمت امر کی مخالفت کی وجہ سے کی گئی اس سے معلوم ہوا کہ امر وجوب کے لئے ہے اگر امر وجوب کے لئے نہ ہوتا ندب واباحت کے لئے ہوتا تو ان کی مذمت کا کوئی مفہوم نہ نکلتا، اور عقلی دلیل یہ ہے کہ امر تہ فائر میں نے اسے حکم دیا تو اس نے تعمیل کی، یہاں عقلی دلیل بتلاتی ہے کہ تعمیل کے بغیر امر کا تحقق نہیں ہوگا، لہذا تعمیل واجب ہوگی تاکہ امر کا تحقق تو ہوجائے اس سے ثابت ہوا کہ امر کا موجب ومفہوم مراد وحکم وجوب ہے نہ کہ ندب اور اباحت، اور بے شمار قرآنی اور عقلی دلیلیں امر کا موجب وجوب بتلاتی ہیں لیکن ہم نے بھی انھیں شارح کی طرح دراز کلامی کے پیش نظر لپیٹ دیا، واللہ تعالی اعلم۔

ثُمَّ شَرَعَ الْمُصَنِّفُ فِیْ بَیَانِ اَنَّہٗ اِذَا لَمْ یُرِدْ بِالْاَمْرِ الْوُجُوْبُ فَمَاذَا حُکْمُہٗ فَقَالَ وَاِذَا اُرِیْدَتْ بِہٖ الْاِبَاحَۃُ اَوِ النَّدْبُ اَیْ اِذَا اُرِیْدَتْ بِالْاَمْرِ الْاِبَاحَۃُ اَوِالنَّدْبُ وَعُدِلَ عَنِ الْوُجُوْبِ فَقَدِ اخْتُلِفَ فِیْہِ فَقِیْلَ اِنَّہٗ حَقِیْقَۃٌ لِاَنَّہٗ بَعْضُہٗ اَیْ اِنَّ الْاَمْرَ حَقِیْقَۃٌ فِی الْاِبَاحَۃِ وَالنَّدْبِ اَیْضًا لِاَنَّ کُلَّ وَاحِدٍ مِّنْہُمَا بَعْضُ الْوُجُوْبِ وَبَعْضُ الشَّیْئِ یَکُوْنُ حَقِیْقَۃً قَاصِرَۃً لِاَنَّ الْوُجُوْبَ عِبَارَۃٌ عَنْ جَوَازِ الْفِعْلِ مَعَ حُرْمَۃِ التَّرْکِ وَالْاِبَاحَۃُ ہِیَ جَوَازُ الْفِعْلِ وَالنَّدْبُ ہُوَ جَوَازُ الْفِعْلِ مَعَ رُجْحَانِہٖ فَیَکُوْنُ کُلٌّ مِّنْہُمَا مُسْتَعْمَلًا فِیْ بَعْضِ مَعْنَی الْوُجُوْبِ وَہُوَ مَعْنَی الْحَقِیْقَۃِ الْقَاصِرَۃِ الَّتِیْ اُرِیْدَتْ بِلَفْظِ الْحَقِیْقَۃِ وَہُوَ مُخْتَارُ فَخْرِ الْاِسْلَامِ۔

ترجمہ:۔ ثم شرع المصنف الخ امر بول کر جب وجوب کے معنی مراد لئے جائیں تو کون سے معنی مراد ہوں گے اس مسئلے کو مصنف نے بیان فرمایا، پس فرمایا

واذا ارید بہ الاباحۃ او الندب۔ اور امر سے مراد جب اباحت یا ندب ہو یعنی امر سے جب اباحت یا ندب کے معنی کا ارادہ کیا جائے اور وجوب کے معنی کو چھوڑ دیا جائے تو اس وقت اختلاف واقع ہوا ہے۔

فقیل انہ حقیقۃ لانہ بعضہ۔ چنانچہ بعض فقہاء نے کہا کہ امر اس وقت بھی یعنی اباحت اور ندب کے معنی میں حقیقت ہے، کیونکہ اباحت اور ندب میں سے ہر ایک وجوب کا بعض ہے اور شئی کا بعض حصہ حقیقت قاصرہ کہلاتا ہے، اسلئے کہ وجوب کے معنی جواز الفعل مع حرمۃ الترک فعل جائز ہے اور ترک کرنا حرام ہے اور اباحت جواز فعل مع جواز ترک کا نام ہے جس کا کرنا اور نہ کرنا دونوں برابر ہے، اور ندب جواز فعل مع رجحانہ کو کہتے ہیں یعنی فعل جائز بھی ہے اور کرنا راجح ہے، پس مذکورہ تعریفوں سے معلوم ہوا کہ دونوں وجوب کے بعض معنی پر استعمال کئے گئے ہیں اور اسی کو حقیقت قاصرہ کہتے ہیں اور حقیقت قاصرہ اسی کا نام ہے، یہ تحقیق امام فخر الاسلام ؒ کی ہے۔

بیان لغات الحقیقۃ القاصرۃ: نامکمل حقیقت، بعض حقیقت، کل حقیقت کا مضاد و متوازی، بعض الشئی، کسی چیز کا جز، ایک حصہ حقیقت، وہ جو مجاز نہ ہو مجاز کا معارض اسکے مجاز میں واقع۔

تشریح عبارات بسا اوقات امر سے وجوب مراد نہیں ہوتا اس سے بحث نہیں کہ امر کا موجب بہرحال وجوب ہے، لیکن جب وجوب منظور نہ ہو تو امر کا حکم کیا ہوگا، احناف نے کہا تھا کہ امر کی حقیقت اور عمومی جہت وجوب ہے اگر وجوب کے علاوہ مراد ہو تو امر اپنی حقیقت سے باہر ہوا نظر آئے گا تب یہ امر سے مراد وجوب نہ ہو اس کا کیا حکم ہوگا کیا وجوب کے علاوہ لیا گیا امر کا مفہوم امر کا حقیقی مفہوم ہو یا مجازی، ماتن نے کہا امر سے وجوب کے علاوہ اباحت یا ندب مراد لئے جائیں تو اس میں احناف کی دو رائیں ہیں۔ اور ایسے دو گروہ ہو جاتے ہیں ایک گروہ کی رائے تو یہ ہے کہ وجوب کے علاوہ اباحت وندب میں مستعمل امر بھی حقیقت میں مستعمل ہے اس لئے کہ اباحت اور ندب حقیقت امر یعنی وجوب امر کا ایک جز اور اسکے معنی کا ایک حصہ ہیں، شارح فرماتے ہیں اس گروہ کی رائے پر امر کا مفہوم اباحت وندب لینا اس کا حقیقی مفہوم ہوگا اور امر اباحت وندب کا فائدہ دینے میں حقیقت پر مبنی ہوگا اس کی وجہ یہ ہے کہ اباحت وندب وجوب ہی کا ایک حصہ ہیں اور وجوب امر کی حقیقت ہے اور یہ طے بات ہے کہ کسی چیز کا کوئی ایک حصہ یا جز وبعض اس کا حقیقی حصہ ہوتا ہے اگرچہ بعض حقیقت کا ملہ نہ ہو لیکن کسی چیز کا جزء بعض بہرحال حقیقت قاصرہ ہے یعنی حقیقی جز وحصہ تو ہے مگر مکمل حقیقی حصہ وجزء نہیں ہے، لہذا یہی کہا جائے گا کہ امر کا اباحت وندب میں آنا حقیقی معنی میں آنا ہے ہاں اباحت وندب امر کا ایسا حقیقی معنی

ہے جو نامکمل قاصر و ناتمام ہے اس کی علت ہے کہ وجوب کے معنی پر غور کیجئے، وجوب کا معنی ہے فعل کا جائز ہونا، جب کہ اس جائز فعل کا چھوڑنا حرام ہو، امر کی حقیقت وجوب ہے، وجوب مکمل حقیقت ہے اس کے دو حصے اور جزء ہیں ایک فعل کا جائز ہونا دوسرا اس کا ترک حرام ہے، اباحت کا معنی ہے فعل کا جائز ہونا۔ فعل کا جائز ہونا امر کے وجوب کا حقیقی معنی ہے، لیکن پورا اور مکمل حقیقی معنی نہیں بلکہ حقیقی معنی کا ایک حصہ اور ایک جز یعنی حقیقی معنی کا بعض ہے یعنی وجوب کا پورا حقیقی معنی جواز فعل نہیں بلکہ جواز فعل وجوب کا وہ حقیقی معنی ہے جسے ہم قاصر و ناتمام حقیقی معنی یا حقیقت قاصرہ کا نام دیں گے، یہی حقیقت قاصرہ اباحت میں پائی گئی، کیونکہ اباحت کہتے ہیں جواز فعل کو اور ندب کا معنی ہے فعل کا جائز ہونا اس شان سے کہ اس کا کرنا راجح ہو، یہاں جواز فعل وہ معنی ہے جو امر کے وجوب کی حقیقت کا ایک جزء بعض ہے جو قاصر حقیقی معنی ہے یعنی حقیقت قاصرہ ہے، واضح ہوگیا کہ اباحت و ندب دونوں وجوب کے بعض معنی یعنی جواز فعل میں استعمال ہو رہے ہیں اور وجوب کا معنی جواز فعل یہ اس کی قاصر حقیقت ہے کیونکہ وجوب کی کامل حقیقت جواز فعل اس شرط کے ساتھ کہ اس کا ترک حرام ہو اور اباحت و ندب میں جواز فعل یعنی قاصر حقیقت ہی مقصود ہیں، یہ قاصر حقیقت امر کے حقیقی لفظ سے مراد لی جاتی ہے یعنی صیغۂ امر کو وجوب سے ہٹا کر اباحت و ندب میں لایا جاتا ہے لہذا وجوب نظر انداز کرکے امر کو اباحت و ندب میں لانا حقیقت میں لانا ہوا، یعنی امر کے حقیقی مفہوم میں لانا ہوا گو کہ امر کا پورا حقیقی مفہوم نہیں ہے بلکہ قاصر حقیقی مفہوم ہے لیکن ہے تو حقیقی مفہوم یہ توجیہ اور عندیہ فخر الاسلام اور ان کے پیروان و مقلدین کا منتخبہ طریق ذہاب شمار کیا جاتا ہے، واللہ اعلم۔

وَقِيْلَ لَا لِاَنَّهٗ جَاوَزَ اَصْلَهٗ اَيْ قِيْلَ اَنَّهٗ لَيْسَ بِحَقِيْقَةٍ ج بَلْ مَجَازٌ لِاَنَّهٗ قَدْ جَاوَزَ اَصْلَهٗ وَهُوَ الْوُجُوْبُ لِاَنَّ الْوُجُوْبَ هُوَ جَوَازُ الْفِعْلِ مَعَ حُرْمَةِ التَّرْكِ وَالْاِبَاحَةَ جَوَازُ الْفِعْلِ مَعَ جَوَازِ التَّرْكِ وَالنَّدْبُ هُوَ رُجْحَانُ الْفِعْلِ مَعَ جَوَازِ التَّرْكِ فَالْحَاصِلُ اَنَّ مَنْ نَظَرَ اِلَى الْجِنْسِ الَّذِيْ هُوَ جَوَازُ الْفِعْلِ فَقَطْ ظَنَّ اَنَّهٗ مُسْتَعْمَلٌ فِيْ بَعْضِ مَعْنَاهُ فَيَكُوْنُ حَقِيْقَةً قَاصِرَةً وَمَنْ نَظَرَ اِلَى الْجِنْسِ وَالْفَصْلِ جَمِيْعًا ظَنَّ اَنَّ كُلًّا مِنْهُمَا مَعَانٍ مُتَبَايِنَةٍ وَاَنْوَاعٌ عَلٰى حِدَةٍ فَلَا يَكُوْنُ اِلَّا مَجَازًا وَاَمَّا تَحْقِيْقُ اَنَّ هٰذَا الْاِخْتِلَافَ فِيْ لَفْظِ الْاَمْرِ اَوْ فِيْ صِيَغِ الْاَمْرِ فَمَذْكُوْرٌ فِي التَّلْوِيْحِ بِمَا لَا مَزِيْدَ عَلَيْهِ۔

ترجمہ وقیل لا لانہ الخ اور بعض فقہاء نے اس کی نفی کی ہے کیونکہ اباحت اور ندب میں سے ہر ایک نے اصل امر سے تجاوز کیا ہے یعنی کہا گیا ہے کہ یہ معنی امر کی حقیقت نہیں ہیں بلکہ مجازی ہیں اس لئے کہ اصل سے تجاوز کر گئے ہیں، اور وہ وجوب ہے کیونکہ وجوب جواز الفعل مع حرمۃ

الترک کا نام ہے اور اباحت جواز الفعل مع جواز الترک کا، اور ندب رجحان الفعل مع جواز الترک کو کہتے ہیں، حاصل یہ ہے کہ جس نے فقط جواز الفعل (جنس) کو دیکھا اس نے گمان کیا کہ اسکے معنی حقیقت قاصرہ کے ہیں، اور جس نے دونوں کو یعنی جنس فصل کو دیکھا اس نے گمان کیا کہ دونوں معنی ایک دوسرے کے مباین ہیں اور جداگانہ قسمیں ہیں پس یہ معنی مجازی ہوں گے اب رہی یہ بات کہ یہ اختلاف لفظ امر میں ہے یا صیغۂ امر میں واقع ہوا ہے یہ مسئلہ تلویح میں تفصیل سے ذکر کیا گیا ہے۔

بیان لغات

تجاوز من الاصل. اصل وحقیقت سے ہٹ جانا اور غیر اصل اور خلاف حقیقت مثلاً مجاز کا افادہ کرنا، مجاز جو معارض حقیقت ہو جنس عام اور کثیر الذیل مفہوم جو مختلف الحقائق اور متباین الاصل معانی پر درست ہو جائے، فصل جو یکا وتنہا بات امتیاز وخصوص مبین کو واضح وبیان کردے اور مختلف الحقائق احتمالات کو قطع وسوخت کرکے مبرز معنی طے کرتے والی ہو

تشریح عبارات

یہاں سے دوسرے فریق اور اس کی رائے کی وضاحت کر رہے ہیں، یہ فریق کہتا ہے امر کی حقیقت وجوب ہے اور وجوب کا معنی ہے فعل کا جائز ہونا اور اس کا ترک حرام ہونا اور اباحت کا معنی ہے فعل کا جائز ہونا اور اس کا ترک بھی جائز ہونا اور ندب کا معنی ہے فعل کا راجح ہونا اور فعل کا ترک جائز ہونا، لہذا امر اگر اپنے وجوب سے برگشتہ ہو کر اباحت وندب میں چلا جائے تو لازماً یہ مجازی معنی میں مستعمل ہوگا اباحت اور ندب کو حقیقی معنی نہیں کہہ سکتے کیونکہ وجوب کے معنی جو امر کی حقیقت ہے جواز الفعل مع حرمۃ الترک ہے، امر اباحت وندب میں داخل ہونے کی صورت میں اپنی حقیقت واصل سے تجاوز کر جائے گا جب بھی کوئی شئی حقیقت اور اصل سے متجاوز ہو جائے وہ مجاز میں داخل مانی جائے گی، شارح فرماتے ہیں جو فریق اباحت وندب کو امر کا قاصر حقیقی مفہوم بتلاتا ہے اور جو اباحت وندب کو امر کا حقیقی مفہوم ماننے کے لئے آمادہ نہیں بلکہ امر کا مجازی معنی باور کرانا چاہتا ہے دونوں کی رایوں میں اور نظریات میں مذکور اختلافی گوشہ اس پر مبنی ہے وجوب کے معنی میں دو باتیں ہیں ایک فعل کا جواز، دوسری اس کے ترک کا حرام ہونا، فعل کا جواز ایک عام اور جنسی مفہوم ہے، عام اور جنسی مفہوم وہی ہوتا ہے جو مختلف الحقیقت امور کو احاطہ میں لے سکے، وجوب کا جنسی اور عام مفہوم یعنی فعل کا جواز اباحت وندب کو اپنے احاطہ میں لئے ہوئے ہے یعنی فعل کا جواز جو وجوب کا جنسی مفہوم ہے اباحت وندب میں بھی پایا جاتا ہے، ایک گروہ نے امر کا جنسی مفہوم یعنی فعل کا کا جواز سامنے رکھا اور کہہ دیا کہ جواز فعل ایسی حقیقت ہے جو وجوب کے علاوہ اباحت وندب میں بھی پائی جاتی ہے اس لئے اباحت وندب میں امر کا استعمال اپنے بعض معنی یعنی جواز فعل میں استعمال ہوتا ہے اور جواز فعل امر کے وجوب کی پوری حقیقت نہیں بلکہ حقیقت قاصرہ ہے، لہذا امر اباحت وندب میں مستعمل ہونے کی صورت میں حقیقت قاصرہ میں مستعمل مانا جائے گا مجاز میں نہیں کیونکہ ان کی نظر میں جواز فعل کے عام الذیل اور جنسی مفہوم پر مرکوز ہیں وجوب کے دوسرا معنی ہے ترک فعل کا حرام ہونا یہ معنی فصل کا درجہ رکھتا ہے اور جواز

فعل جنس کا درجہ رکھتا ہے، فصل وہ ہے جو جنس کے مختلف الحقائق احتمالات کو ختم کرکے ایک ہی جہت متعین کر دیتی ہے دوسرے فریق کی نگاہیں امر کے وجوب کی حقیقت پر جنس وفصل سمیت جمی ہوئی تھیں، اس گروہ نے جنس کو تو دیکھا جو عام تھی اس میں وجوب کے ساتھ اباحت وندب شامل تھے مگر فصل یعنی ترک کا حرام ہونا ایسا مفہوم تھا جس نے جواز کی وسعت وعمومیت کو محض وجوب کے معروف معنی تک محدود کرکے وجوب کو اباحت وندب کی حقیقتوں کے خلاف ایک مبینہ اور غیر مشترک حقیقت میں تبدیل کر دیا جنس یعنی جواز فعل اور فصل یعنی ترک فعل کا حرام ہونا امر کا وہ معنی ہے جو حقیقی اور اصلی معنی ہے اندریں صورت اگر امر کا معنی اباحت یا ندب لیا جائے تو یہ امر کا حقیقی اور اصلی معنی نہیں کہلا سکتا کیونکہ اباحت وندب دونوں میں ترک فعل جائز ہے نہ کہ حرام، ہمیں صرف جواز فعل سے سروکار نہیں ہم جواز فعل کے ساتھ ترک فعل کی حرمت کو روند نہیں سکتے اس لئے جب بھی امر کا معنی وجوب سے ہٹ کر اباحت وندب کیا جائیگا لازماً یہ معنی امر کا مجاز غیر حقیقی اور امر کے اصلی معنی کے خلاف اور اس سے متجاوز ہوگا، لہٰذا واضح ہوگیا کہ امر کا معنی اباحت وندب اس کا حقیقی واصلی معنی نہیں بلکہ مجازی وغیر حقیقی معنی ہے جس میں استقلال وانفراد تباین وتضاد پایا جاتا ہے، قصر وکمال کی حدود قائم کرکے اشتراکی معنی کی گنجائش نہیں نکالی جاسکتی۔

واما تحقیق الخ یہ اختلاف کہ امر کا اباحت وندب والا معنی حقیقی مگر قاصر معنی ہے یا سرے سے مجازی معنی ہے اس پر دائر ہے کہ لفظ امر یعنی الف میم را میں اختلاف کیا گیا یا امر کے صیغے میں اختلاف ہوا یہ اختلاف امام فخر الاسلام اور کرخی وجصاص کے درمیان ہے چونکہ بحث بہت لمبی ہے تلویح ہمارے سامنے ہے درازی کی وجہ سے شارح کی تقلید میں میں بھی یہی کہوں گا قاری بذات خود تلویح کے کئی صفحات مطالعہ کرے، جن لوگوں نے مثلاً لکھنوی وامروہوی اسلاف یا نورالانوار کے بعض ذیلی اور جزوی ناقلین نے طومار کھڑے کئے ہیں قطعی ناکافی اور غیر منصفانہ ہیں اس لئے انھوں نے تلویح کی عبارتیں نقل نہیں کیں اپنی طرف سے صاحب تلویح بن گئے اور خود ہی پیش کش کر بیٹھے، نتیجۃً بات صاف ہونے کے بجائے تاریکی میں روپوش ہوگئی حالانکہ صاحب تلویح نے اس مسئلے میں کئی صفحات پر پھیلی ہوئی مرتب اور قطعی مربوط اور واضح بحث کی ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ بَيَانِ الْمُوْجَبِ وَحُكْمِهٖ اَرَادَ اَنْ يُّبَيِّنَ اَنَّهٗ هَلْ يَحْتَمِلُ التَّكْرَارَ اَوْلَا فَقَالَ وَلَا يَقْتَضِي التَّكْرَارَ وَلَا يَحْتَمِلُهٗ اَيْ لَا يَقْتَضِي الْاَمْرُ بِاعْتِبَارِ الْوُجُوْبِ التَّكْرَارَ كَمَا ذَهَبَ اِلَيْهِ قَوْمٌ وَلَا يَحْتَمِلُهٗ كَمَا ذَهَبَ اِلَيْهِ الشَّافِعِيُّ يَعْنِيْ اِذَا قِيْلَ مَثَلًا صَلُّوْا كَانَ مَعْنَاهُ اِفْعَلُوا الصَّلٰوةَ مَرَّةً وَلَا يَدُلُّ عَلَى التَّكْرَارِ عِنْدَنَا اَصْلًا وَذَهَبَ قَوْمٌ اِلٰى اَنَّ مُوْجَبَهُ التَّكْرَارُ لِاَنَّهٗ لَمَّا نَزَلَ الْاَمْرُ بِالْحَجِّ قَالَ اَقْرَعُ بْنُ حَابِسٍ اَلِعَامِنَا هٰذَا يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ اَمْ لِلْاَبَدِ فَفَهِمَ

التَّکْرَارَ مَعَ اَنَّہٗ کَانَ مِنْ اَھْلِ اللِّسَانِ ثُمَّ لَمَّا عَلِمُوْا اَنَّ فِیْہِ حَرَجًا عَظِیْمًا اَشْکَلَ عَلَیْہِ فَسَأَلَ وَذَھَبَ الشَّافِعِیُّ اِلٰی اَنَّ مُحْتَمِلَہُ التَّکْرَارُ لِاَنَّ اِضْرِبْ مُخْتَصَرٌ مِنْ اَطْلُبُ مِنْکَ ضَرْبًا وَھُوَ نَکِرَۃٌ وَالنَّکِرَۃُ فِی الْاِثْبَاتِ تَخُصُّ لٰکِنَّھَا تَحْتَمِلُ الْعُمُوْمَ فَیُحْمَلُ عَلَیْہِ بِقَرِیْنَۃٍ تَقْتَرِنُ بِھَا وَالْفَرْقُ بَیْنَ الْمُوْجَبِ وَالْمُحْتَمَلِ اَنَّ الْمُوْجَبَ یَثْبُتُ بِلَا نِیَّۃٍ وَالْمُحْتَمَلَ یَثْبُتُ بِالنِّیَّۃِ وَدَلِیْلُنَا سَیَأْتِیْ سَوَاءٌ کَانَ مُعَلَّقًا بِشَرْطٍ اَوْ مَخْصُوْصًا بِوَصْفٍ اَوْ لَمْ یَکُنْ رَدٌّ عَلٰی بَعْضِ اَصْحَابِ الشَّافِعِیِّ رَحِمَہُ اللّٰہُ فَاِنَّھُمْ ذَھَبُوْا اِلٰی اَنَّہٗ اِذَا کَانَ الْاَمْرُ مُعَلَّقًا بِشَرْطٍ کَقَوْلِہٖ تَعَالٰی وَاِنْ کُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّھَّرُوْا اَوْ مَخْصُوْصًا بِوَصْفٍ کَقَوْلِہٖ تَعَالٰی اَلسَّارِقُ وَالسَّارِقَۃُ فَاقْطَعُوْا اَیْدِیَھُمَا یَتَکَرَّرُ بِتَکَرُّرِ الشَّرْطِ وَالْوَصْفِ فَاِنَّ الْغُسْلَ یَتَکَرَّرُ بِتَکَرُّرِ الْجَنَابَۃِ وَالْقَطْعُ یَتَکَرَّرُ بِتَکَرُّرِ السَّرِقَۃِ وَعِنْدَنَا الْمُعَلَّقُ بِالشَّرْطِ وَغَیْرِہٖ وَکَذَا الْمَخْصُوْصُ بِالْوَصْفِ وَغَیْرِہٖ سَوَاءٌ فِیْ اَنَّہٗ لَا یَدُلُّ عَلَی التَّکْرَارِ وَلَا یَحْتَمِلُہٗ۔

ترجمہ ثم لما فرغ المص الخ پھر جب مصنف امر کے موجب اور اسکے حکم کے بیان سے فارغ ہوئے تو اس کے حکم کو بیان کرنے کا ارادہ کیا ہے کہ آیا وہ تکرار کا احتمال رکھتا ہے یا نہیں، تو فرمایا۔

ولا یقتضی التکرار ولا یحتملہ :۔ کہ امر تکرار کا تقاضا نہیں کرتا ہے نہ اس کا احتمال رکھتا ہے یعنی وجوب کے اعتبار سے امر تکرار کا تقاضا نہیں کرتا ہے، جیسا کہ ایک جماعت اس کی طرف گئی ہے اور نہ تکرار کا احتمال ہی رکھتا ہے جیسا کہ امام شافعی رہ کا مذہب ہے یعنی مثال کے طور پر جب صلوا کہا جائے تو اس کے معنی ہوں گے فعل صلوٰۃ ایک مرتبہ انجام دو، ہمارے نزدیک صلوا تکرار پر بالکل دلالت نہیں کرتا، اور ایک جماعت اس طرف گئی ہے کہ اس کا موجب تکرار ہے، اس لئے کہ جب حج کا حکم نازل ہوا تو حضرت اقرع بن حابس رضی اللہ عنہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت فرمایا کہ یہ حکم اسی سال کے لئے ہے یا ہمیشہ کے لئے ہے، پس حضرت حابس اہل زبان ہیں، انھوں نے جب سمجھا کہ ہر سال حج کرنے میں بڑا حرج ہے تو ان کو اشکال ہوا اور حضورؐ سے استفسار فرمایا۔

وذہب الشافعیؒ :۔ امام شافعی اس طرف گئے ہیں کہ امر کا محتمل تکرار ہے اسلئے کہ اضرب اطلب منک ضربا کا مختصر کیا ہوا ہے اور ضربا نکرہ ہے اور مثبت کلام میں نکرہ تخصیص کا فائدہ دیتا ہے البتہ عموم کا احتمال رکھتا ہے لہذا عموم پر محمول کیا جائے گا جب قرینہ اسکے ساتھ موجود ہوگا اور موجب و محتمل کے درمیان فرق یہ ہے کہ موجب بغیر نیت کے ثابت ہوتا ہے اور محتمل نیت سے ثابت ہوتا ہے اور ہماری دلیل عنقریب آئے گی۔

سواء کان معلقا بشرط او مخصوصا بوصف او لم یکن الخ برابر ہے کہ امر شرط کے ساتھ معلق ہو یا کسی وصف

کے ساتھ مخصوص ہو، یا معلق یا مخصوص کچھ بھی نہ ہو مصنفؒ کا یہ قول امام شافعیؒ کے بعض اصحاب پر رد ہے کیوں کر بعض اصحاب اس طرف گئے ہیں کہ امر جب شرط کے ساتھ معلق ہو جیسے اللہ تعالیٰ کے قول السارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیھما چور مرد اور چور عورت پس کاٹ دو ان دونوں کے ہاتھوں کو تو امر وصف اور شرط کے مکرر ہونے سے مکرر ہوتا ہے اس لئے غسل جنابت کے مکرر ہونے پر مکرر ہوگا اور قطع ید چوری کے تکرار سے مکرر ہوتا ہے

وعندنا المعلق بالشرط وغیرہ :۔ اور ہمارے نزدیک امر کسی شرط کے ساتھ معلق ہو یا کسی وصف کے ساتھ موصوف ہو، یا نہ ہو دونوں حالتوں میں نہ تکرار پر دلالت کرتا ہے اور نہ اس کا احتمال رکھتا ہے۔

بیان لغات

اقتضاء چاہنا۔ تکرار بار بار ہونا۔ اشکال علی احد کسی کو دشواری ہونا، دقت و زحمت ہامہ کا شعور و ادراک ملنا، جنبی، جنابت والا، جسے ناپاکی نے اپنے احاطہ میں لے لیا ہو۔

تشریح عبارات

ماتن امر کے تئیں احناف و شوافع کے اختلافی مبحث کو دلیلوں کے ساتھ بیان کر رہے ہیں مسئلہ یہ ہے کہ امر تکرار کو چاہتا ہے اور اس کا احتمال رکھتا ہے یا نہیں، شوافع کہتے ہیں امر تکرار کو چاہتا اور اس کا احتمال رکھتا ہے اگر امر شرط پر معلق ہو یا کسی صفت کے ساتھ مخصوص ہو تو اس میں تکرار پایا جائے گا یعنی جب جب شرط و وصف کا تحقق ہوگا تب تب امر متوجہ ہو جائے گا اور مکلف کو اس کی تعمیل کرنی ہوگی، احناف کہتے ہیں امر ہرگز ہرگز تکرار نہیں چاہتا نہ ہی امر میں تکرار کا احتمال پایا جاتا ہے، اب شارح کو سمجھئے کہتے ہیں امر اپنے موجب یعنی وجوب کے اعتبار سے تکرار نہیں چاہتا جب کہ شافعیوں میں سے ابو اسحاق اسفرائنی کا کہنا ہے کہ امر تکرار چاہتا ہے یعنی امر مطالبہ کرتا ہے کہ فعل کو بار بار کیا جائے، احناف کہتے ہیں کہ امر تکرار چاہتا ہی نہیں بلکہ امر میں تکرار کا احتمال اور گنجائش تک نہیں ہے لیکن شافعی کہتے ہیں امر میں تکرار کا احتمال اور اس کی گنجائش ہے، احناف دلیل میں فرماتے ہیں جب کہا جائے صلوا، تم لوگ نماز پڑھو تو اس کا مفہوم و معنی یہی ہوتا ہے کہ افعلوا الصلوۃ مرۃً فعل صلوۃ ایک دفعہ انجام دو، احناف کہتے ہیں افعلوا ہرگز نشاندہی نہیں کرے گا کہ فعل صلوٰۃ بار بار انجام دیا جائے جب کہ مخالف جماعت کہتی ہے کہ امر کا موجب و مقتضیٰ ہی تکرار اور فعل کا بار بار مطالبہ ہے، اس گروہ کے سرغنہ ابو اسحاق شافعی ہیں یہ حضرت احمد کی اس روایت سے امر میں اقتضاء تکرار کو ثابت کرتے ہیں جو حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے، انھوں نے نقل کیا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: لوگو اللہ رب العزت نے تم پر حج فرض فرما دیا اتنے میں اقرعؓ بن حابس اٹھے، استفسار کیا اللہ کے رسول کیا ہر ہر سال حج فرض کیا گیا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب میں ارشاد فرمایا اگر میں ہاں کہہ دیتا تو میرے کہنے سے حج سال بہ سال واجب ہو جاتا، اگر میں سال بہ سال حج واجب کر دیتا تو تم اس فریضے کی تعمیل نہ کر پاتے اور نہ ہی تم میں یہ استطاعت رہتی کہ سالانہ حج کرو، لیکن حج تو ایک ہی بار فرض ہے جو ایک سے زیادہ حج کریگا تو زائد حج نفل ہوگا، ابو اسحاق کا کہنا ہے کہ اقرع بن حابس زبان دان تھے،

انھوں نے حج کے امر سے امر کا تکرار اور حج کا بار بار ہونا سمجھا، لہٰذا ثابت ہو گیا کہ امر میں تکرار پایا جائے گا اگر امر میں تکرار نہیں مانتے تو اقرع کا سوال لغو ہو گا پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا جواب کوئی معنی نہیں رکھے گا، حالانکہ سوال و جواب راست ہیں، معلوم ہوا امر تکرار کا تقاضا کرتا ہے، شافعی رہ کہتے ہیں کہ امر کا محتمل تکرار ہے امر کے اندر یہ احتمال و گنجائش ہے کہ اس میں تکرار طلوع ہو، وجہ یہ ہے کہ اضرب امر ہے، یہ اطلب منک ضربًا، (تم خود سے فعل ضرب طلب کرو) کا مختصر ہے، ضربًا نکرہ ہے اطلب مثبت ہے، نکرہ اسی مثبت میں آیا ہے، اور ضابطہ ہے کہ نکرہ جب مثبت میں آئے تو خاص ہوتا ہے لیکن یہ نکرہ اس حالت میں عموم و تکرار کا احتمال رکھتا ہے جب امر میں واقعی عبارت نکالنے کی صورت میں اثبات میں نکرہ آجاتا ہے تب امر خاص ہونے کے ساتھ ضابطے کی مطابقت میں تکرار و عموم کا احتمال رکھے تو کوئی حرج نہیں اس لئے شافعی کہتے ہیں جہاں تکرار و عموم کا ثبوت و قرینہ پایا جائے گا وہاں امر کو تکرار و عموم میں استعمال کیا جائے گا کیونکہ امر خاص ہونے کے ساتھ تکرار کا محتمل ہے یا امر کا محتمل تکرار ہے اس سے بحث نہیں کہ وہ خاص ہے، محتمل و موجب میں فرق یہ ہے کہ محتمل ثابت کرنے کے لئے نیت ضروری ہے اور موجب اپنے ثبوت میں نیت کا محتاج نہیں ہے یہ شافعی رہ کے دلائل ہیں، ہماری دلیل آرہی ہے لیکن شافعیہ کی شرط و وصف کی قید کی وضاحت ضروری ہے اس لئے ہم اپنے دلائل ان کے مسائل و دلائل کے بعد لائیں گے، شافعی رہ کہتے ہیں جب امر کسی شرط پر معلق ہو جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان وان کنتم جنبًا فاطّھروا، اگر تم جنبی ہو تو پاکی حاصل کرو، یہاں فاطّھروا پاکی حاصل کرنے کا امر جنبی ہونے کی شرط پر معلق ہے لہٰذا شرط جتنی بار پائی جائے گی اتنی ہی بار امر کا تکرار بھی ہو گا، جب جب مکلف جنبی ہوتا رہے غسل کا امر تب تب اس کی طرف متوجہ ہو گا یا امر کسی وصف یا صفت کے ساتھ مخصوص ہو تو جب وصف پایا جائیگا تب تب امر کا بجالانا واجب ہو گا جیسے اللہ جل شانہ فرماتے ہیں: والسارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیھما، چور، چورنی کے ہاتھ کاٹ دو، یہاں فاقطعوا ہاتھ کاٹنے کا امر چوری کرنے کے وصف کے ساتھ مخصوص ہے، لہٰذا چوری کرنے کا وصف جب جب اور جتنی بار متحقق ہو گا تب تب اور اتنی ہی بار ہاتھ کاٹنے کا امر مکلف کے لئے ثابت ہو جائے گا یعنی جتنی مرتبہ چوری کیجائیگی اتنی ہی بار ہاتھ کاٹا جائے گا، اور ہمارے نزدیک امر چاہے شرط پر معلق ہو چاہے شرط پر معلق نہ ہو یا چاہے امر کسی وصف کے ساتھ خاص ہو یا کسی وصف کے ساتھ خاص نہ ہو کبھی بھی مامور بہ کے تکرار کا تقاضا نہیں کرے گا ——— نہ ہی امر میں مامور بہ کے تکرار اور بار بار ہونے کا احتمال و گنجائش ہو گی یہ درست ہے۔

لٰكِنَّهٗ يَقَعُ عَلٰى اَقَلِّ جِنْسِهٖ وَيَحْتَمِلُ كُلَّهٗ اِسْتِدْرَاكٌ مِنْ قَوْلِهٖ وَلَا يَحْتَمِلُهٗ كَانَ قَائِلًا يَقُوْلُ لَمَّا لَمْ يَحْتَمِلِ الْاَمْرُ التَّكْرَارَ عِنْدَكُمْ فَكَيْفَ يَصِحُّ عِنْدَكُمْ نِيَّةُ الثَّلٰثِ فِيْ قَوْلِهٖ طَلِّقِيْ نَفْسَكِ فَيَقُوْلُ اِنَّ

الامر يقع على اقل جنسه وهو الفرد الحقيقي ويحتمل كل الجنس وهو الفرد الحكمي اى الطلقات الثلث لامن حيث انه عدد بل من حيث انه فرد ولامن حيث انه مدلوله بل من حيث انه منوي واليه اشار بقوله حتى اذا قال لها طلقي نفسك انه يقع على الواحد الا ان ينوى الثلث لان الواحد فرد حقيقي متيقن والثلث فرد حكمي محتمل ولا تعمل نية الثنتين الا ان تكون المرأة امة اى لا تصح نية الثنتين في قوله طلقي نفسك لانه عدد محض ليس بفرد حقيقي ولا حكمي وليس مدلولا للفظ ولا محتملا له الا اذا كانت تلك المرأة امة لان الثنتين في حقها كالثلثة في حق الحرة فهو واحد حكمي كالثلث في حقها واما اذا قال طلقي نفسك ثنتين فحينئذ انما تقع ثنتان لاجل انه بيان تغيير لما قبله لا بيان تفسير له لان طلقي لا يحتمل ثنتين حتى يكون بيانا له ثم اورد المصنف دليلا على ما هو المختار عنده لا فقال لان صيغة الامر مختصرة من طلب الفعل بالمصدر الذي هو فرد اى انما لا يقتضى الامر التكرار لانه مختصر من طلب الفعل بالمصدر فقولك اضرب مختصر من اطلب وقوله صلوا مختصرا من اطلب منكم الصلوة وقوله طلقي مختصر من افعلي فعل الطلاق والمصدر المختصر منه فرد لا يحتمل العدد وكيف يحتمله ومعنى التوحيد مرعي في الفاظ الوحدان فالفعل المختصر منه اولى ان لا يحتمل العدد وبهذا القدر تم الدليل على الاصل الكلي۔

ترجمہ لكنه يقع على اقل جنسه الخ البتہ امر اپنے اقل جنس پر واقع ہوتا ہے اور کل جنس کا احتمال بھی رکھتا ہے، یہ عبارت مصنف کے قول ولا یحتمله سے استدراک ہے، گویا کوئی کہنے والا کہتا ہے کہ تمہارے نزدیک امر جبکہ تکرار کا احتمال نہیں رکھتا تو تثلیث کی نیت کرنا طلقي نفسك (تو اپنے آپ کو طلاق دے لے) میں کیونکر صحیح ہے، تو مصنف جواب دیتے ہیں کہ امر اقل جنس پر محمول ہوتا ہے اور یہی فرد حقیقی ہے اور کل جنس کا احتمال بھی رکھتا ہے اور کل جنس اس کا فرد حکمی ہے یعنی تین طلاقیں، عدد ہونے کے لحاظ سے نہیں بلکہ فرد ہونے کی حیثیت سے، اسی طرح مدلول ہونے کے اعتبار سے بھی نہیں بلکہ اس حیثیت سے کہ وہ منوی ہے اسی طرف مصنف نے اپنے اس قول سے اشارہ کیا ہے، فرمایا۔

حتى اذا قال لها الخ یعنی جب شوہر اپنی بیوی سے طلقي نفسك (تو اپنے نفس کو طلاق دے لے) کہے تو

اس سے ایک ہی طلاق واقع ہوگی، لیکن اگر وہ تین کی نیت کرے اس لئے کہ ایک طلاق فرد حقیقی متعین ہے اور ثلاث فرد حکمی اور محتمل ہے

ولا تعمل نیۃ الثنتین الخ اور دو طلاق کی نیت کارآمد نہ ہوگی لیکن اگر عورت باندی ہو یعنی مذکورہ قول طلقی نفسک میں دو طلاقوں کی نیت کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ وہ عدد محض ہے نہ کہ فرد حقیقی ہے نہ ہی فرد حکمی ہے نہ لفظ کا مدلول ہے نہ اس کا محتمل ہے، البتہ اگر عورت باندی ہے تو دو کا احتمال رکھتا ہے، کیونکہ دو طلاقیں باندی کے حق میں مانند تین کے ہیں حرّہ کے حق میں، پس وہ (دو طلاقیں) فرد حکمی ہیں، جیسے تین طلاقیں حرّہ کے حق میں، اور بہرحال جب شوہر نے کہا تو اپنے آپ کو دو طلاقیں دے لے تو اس صورت میں دو طلاقیں اس وجہ سے واقع ہوجائیں گی کہ اس صورت میں یہ ماقبل کا بیان تغییر واقع ہوجائے گا، بیان تفسیر نہیں ہے کیونکہ لفظ طلقی دو کا احتمال نہیں رکھتا تاکہ اس کا بیان نہ بن سکے۔

پھر مصنف نے مختار مذہب پر دلیل ذکر فرمائی اور فرمایا لان صیغۃ الامر الخ کیونکہ امر کا صیغہ ایسے مصدر سے طلب کرنے سے مختصر کیا گیا ہے جو فرد ہو یعنی امر تکرار کا تقاضہ نہیں کرتا اس لئے کہ امر بنایا گیا ہے مصدر سے فعل کی طلب کیلئے پس تیرا قول اضرب مثلاً اطلب منک الضرب سے بنایا گیا ہے اور صلّوا مختصر کیا گیا ہے اطلب منک الصلوٰۃ سے اسی طرح طلقی بھی افعلی فعل الطلاق سے بنایا گیا ہے۔

والمصدر المشتق منہ فرد اور مصدر جس سے کہ امر کو مختصر کیا گیا ہے فرد ہے جو تعدد کا احتمال نہیں رکھتا، اور احتمال بھی کیسے رکھے گا۔

ومعنی التوحید مراعی فی الفاظ الوحدان: جب کہ وحدت کے معنی کی رعایت واحد الفاظ میں رکھی جاتی ہے تو وہ فعل جو اس سے (مصدر مشتق منہ) سے بنایا جائیگا اولیٰ ہے کہ تعدد کا احتمال نہ رکھے، اصل قاعدہ پر اس قدر دلیل کافی ہے۔

تشریح عبارات کہتے ہیں امر تکرار و تعدد اور عموم کا نہ تقاضا کرتا ہے نہ ہی اس میں یہ احتمالات و امکانات طلوع ہو سکتے ہیں البتہ مامور بہ فعل جنس کی حیثیت رکھتا ہے لہذا امر کے ذریعہ جنس کا ادنیٰ و سافل فرد مراد لیا جا سکتا ہے اور امر اس جنس کے اعلیٰ و تام فرد کو بھی شامل ہوتا ہے اس لئے طلقی نفسک میں طلقی امر سے تین طلاقیں پڑنے سے یہ اشکال نہ ہو کہ امر میں تعدد طلاق پایا گیا اس لئے کہ امر تکرار مامور بہ کا احتمال رکھتا ہے بلکہ بات یہ ہے کہ طلقی میں طلاق دینا مامور بہ ہے، اور یہ مامور بہ فعل ایک طرح کی جنس ہے اس جنس کے دو فرد ہیں ایک حقیقی اور یقینی فرد اور یہ ایک طلاق ہے دوسرا حکمی اور احتمالی فرد یہ تین طلاقیں ہیں حقیقی فرد یقینی ہوتا ہے لہذا طلقی سے ایک طلاق پڑیگی اور حکمی فرد احتمالی ہوتا ہے اس لئے زوج نے تین طلاقوں کی نیت کی ہے تو تین پڑیں گی ورنہ نہیں کیونکہ طلقی میں جنس فرد اتم یعنی تین کا احتمال موجود ہے، امر میں تعدد و تکرار نہیں ہے اسی لئے اگر آزاد عورت کو

طلقي نفسک کہہ کر دو طلاقوں کی نیت کرے تو نیت درست نہ ہوگی کیونکہ مامور بہ فعل یعنی طلاق دینے کا فرد حقیقی یا حکمی دو نہیں ہے بلکہ دو تو محض عدد ہے اور معلوم ہے کہ امر عدد بمعنی تعدد و تکرار کا محتمل نہیں، البتہ باندی کو طلقي نفسک کہا اور دو کی نیت کی تو یہ نیت درست ہے کیونکہ باندی کے حق میں دو طلاقیں حکمی و احتمالی اور آخری و فرد اتم ہیں جیسا کہ آزاد عورت کے حق میں تین طلاقیں حکمی و احتمالی اور آخری فرد یعنی فرد اتم تھیں ہاں طلقي نفسک کہنے کے بعد طلقي نفسک ثنتين کہنے سے دو طلاقیں پڑیں گی کیونکہ طلقي نفسک ثنتين یہ طلقي نفسک کے لئے تغییری بیان بن جائے گا یعنی طلقي نفسک میں حقیقی اور حکمی فرد جو پائے جاتے تھے ان کے احکام کو بدل کر طلقي نفسک میں دو طلاقیں پڑنے کو لازم کر دیگا، طلقي نفسک ثنتين طلقي نفسک کا تفسیری اور وضاحتی بیان اس لئے نہیں بن سکتا کہ طلقي نفسک امر ہے اور امر خاص اور خاص تفسیری اور وضاحتی بیان قبول کرنے کی گنجائش اور اس کا احتمال نہیں رکھتا، لہٰذا یہ تفسیری بیان نہیں بن سکتا البتہ تغییری بیان قرار پائے گا، امر میں تکرار کا تقاضا اور احتمال کیوں نہیں اس کی دلیل کیا ہے؟ اس سوال کا جواب دینے کے لئے ماتن اپنی منتخبہ دلپسندیدہ دلیل بیان کر رہے ہیں، فرماتے ہیں امر کا صیغہ فعل طلب کرنے کے لئے آتا ہے اور فعل مصدر سے طلب کیا جاتا ہے امر کے صیغہ سے جس مصدر سے فعل طلب کیا جائے گا وہ مصدر فرد اور واحد ہوگا، یہ امر کا صیغہ اسی فرد اور واحد مصدر کے ذریعہ فعل طلب کرنے کا ایک مختصر سا جملہ ہوتا ہے، اسے مثال سے سمجھئے، آپ کہئے اُضْرِبْ یہ امر کا صیغہ ہے اس سے فعل ضرب طلب کیا گیا، یہ فعل ضرب جس مصدر سے طلب کیا گیا وہ مصدر ضَرْبٌ ہے، یہ ضربٌ ایک فردی اور واحد لفظ ہے، اضرب امر کا صیغہ اسی فردی اور واحد مصدر کے ذریعہ فعل ضرب طلب کرنے کا اختصار کیا گیا جملہ ہے، اسی طرح صلّوا امر کا صیغہ ہے اس سے فعل صلوٰۃ طلب کیا گیا، یہ فعل صلوٰۃ جس مصدر سے طلب کیا گیا وہ مصدر صلوٰۃٌ ہے، یہ صلوٰۃ ایک مفرد اور واحد لفظ ہے، صلوا امر کا صیغہ اسی مفرد اور واحد مصدر یعنی صلوٰۃ کے ذریعہ فعل صلوٰۃ طلب کرنے کا اختصار کیا گیا جملہ ہے، اسی طرح طلقي نفسک ہے طلقي امر کا صیغہ ہے اس سے فعل طلاق طلب کیا گیا یہ فعل طلاق جس مصدر سے طلب کیا گیا وہ مصدر طلاقٌ ہے یہ طلاقٌ ایک مفرد اور واحد لفظ ہے، طلقي امر کا صیغہ اسی مفرد اور واحد مصدر یعنی طلاق کے ذریعہ فعل طلاق طلب کرنے کا اختصار کیا گیا جملہ ہے، لہٰذا امر کا صیغہ مختصر ہوا یعنی اختصار کیا گیا اور مصدر مختصر منہ ہو یعنی جس سے اختصار کیا گیا ہے، واضح ہو گیا کہ امر مصدر سے مختصر ہے اور مختصر منہ یعنی مصدر ایک مختصر اور واحد لفظ ہے اس میں عدد کا یعنی تعدد کا احتمال و امکان نمودار نہیں ہو سکتا حیرت ہے مفرد لفظ میں عدد بمعنی تعدد کا احتمال و امکان ہو کیسے سکتا ہے جبکہ مفرد اور واحد الفاظ میں مفرد اور واحد معنی ملحوظ ہوتے ہیں، عددی و تعددی معنی ان میں ملحوظ نہیں ہوتے جب مفرد الفاظ میں واحد و مفرد معنی ملحوظ ہوتے ہیں تو مصدر میں بھی مفرد اور واحد معنی ہی ملحوظ ہوں گے کیونکہ مصدر

مفرد لفظ ہے جب مفرد لفظ میں مفرد واحد معنی ملحوظ ہوتے ہیں تو جو مفرد یعنی مصدر سے مختصر کیا جائے، یعنی فعل امر مثلاً اس میں تو بدرجۂ اولی مفرد معنی ملحوظ ہوں گے جب امر میں مفرد معنی ملحوظ ہونا ٹھوس دلیل سے ثابت ہوگیا تو مان لیجئے کہ امر عدد یعنی تعدد و تکرار و عموم کا احتمال و امکان نہیں رکھتا کیونکہ تعدد، تکرار اور عموم مفرد سے معارض اور اس کی ضد ہیں واضح ہوگیا کہ امر کا معنی ایک اور مفرد ہوتا ہے امر نہ تکرار و تعدد کو چاہتا ہے نہ ہی تکرار تعدد و عموم کا احتمال رکھتا ہے، اصل کلی یعنی امر میں تکرار کا اقتضاء نہیں ہوتا نہ ہی احتمال ہوتا ہے بالا دلائل اسے بمنسلک تھے اور یہ اس اصل کلی کی تام و مکمل دلیل تھی مزید کی احتیاج نہیں رہی تھی۔

ثُمَّ قَوْلُهُ وَذٰلِكَ بِالْفَرْدِيَةِ وَالْجِنْسِيَةِ وَالْمُثَنّٰى بِمَعْزِلٍ عَنْهُمَا بَيَانٌ لِلْمِثَالِ الْمُخْتَصِّ اَعْنِيْ قَوْلَهُ طَلِّقِيْ نَفْسَكِ لِاَنَّ الطَّلَاقَ هُوَ الَّذِيْ يَتَّصِفُ بِالْجِنْسِيَّةِ وَالْفَرْدِ الْحُكْمِيِّ وَمَعْزِلِيَّةِ الْمُثَنّٰى وَاَمَّا مَا سِوَاهُ فَلَا يُعْلَمُ فِيْهِ الْفَرْدُ الْحُكْمِيُّ اِلَّا فِيْ آخِرِ الْعُمُرِ۔

ترجمہ اور وحدت کے معنی فردیت اور جنسیت میں ظاہر ہوتے ہیں تثنیہ ان دونوں سے الگ ہے، اس عبارت میں ایک خاص مثال کی وضاحت مقصود ہے یعنی طلقی نفسک اس لئے کہ طلاق وہ لفظ ہے جو جنسیت کے ساتھ متصف ہے اور فرد حکمی بھی ہے اور تثنیہ سے الگ ہے اس کے علاوہ دوسرے امر کے صیغوں میں نہیں جانا جاتا کہ اس کا فرد حکمی کیا ہے، البتہ عمر کے آخر میں معلوم ہوجاتا ہے۔

تشریح عبارات بیان للمثال المختص سے شارح ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں، اعتراض یہ ہے کہ تمام امروں میں جنس یعنی فرد حکمی کا ثبوت نہیں ہوسکتا، اس لئے کہ آپ کے بقول تمام امروں میں جنسیت یعنی فرد حکمی کا طلوع و ثبوت آخری عمر میں ہوگا جب یہ بات ہے تو ماتن نے الفردیۃ کے بعد الجنسیۃ بلا وجہ کہا کیونکہ جنسیت یعنی حکمی فرد کا ثبوت عمر کے اختتام کے ساتھ معلق و مشروط ہے، شارح نے اس کا جواب دینے کے لئے فرمایا، یہاں سے مخصوص مثال کی وضاحت ہے یہاں سے بتلانا چاہتے ہیں کہ صرف ایک امر ایسا ہے جس کی جنسیت یعنی حکمی فرد زندگی میں بھی ظاہر ہو جاتا ہے اور یہ طلاق ہے، شارح نے الفرد الحکمی کہہ کر اشارہ کر دیا کہ متن کے لفظ الجنسیۃ سے فرد حکمی ہی مراد ہے اور فردیت سے حقیقی فرد مراد ہے اور توحد یعنی امر میں ایک معنی کا ظہور حکمی فرد اور حقیقی فرد دونوں کے ساتھ ہوتا ہے اور طلاق ایک ایسی چیز ہے جس کے حکمی فرد اور حقیقی فرد پائے جاتے ہیں حکمی فرد تین طلاقیں آزاد عورت کے حق میں اور دو باندی کے حق میں اور حقیقی فرد دونوں کے حق میں ایک ورنہ طلاق کے علاوہ چوری، نماز وغیرہ وہ امور ہیں جس کا حکمی فرد معلوم ہی نہیں یعنی چوری اور نماز کا

مجموعی اور کل کا کل فرد عمر کے اختتام سے پہلے معلوم نہیں کیے جاسکتے جب تک عمر رہے گی معلوم نہیں کتنی چوریاں ہوں گی یا کتنی نمازیں پڑھی جائیں گی، عمر کی بقا میں چوری، نماز یا دوسرے امور کی آخری حد اور کل مجموعی کی کوئی حد متعین نہیں کی جاسکتی تاکہ چوری نماز یا دوسرا اوامر کو حکمی فرد کا پروانہ دیا جائے اس لئے جب عمر اختتام کو پہونچے گی معلوم ہوجائے گا کہ مرنے والے کی چوری یا نماز یا دوسرے امور کا فرد حکمی وہ ہے جو اس نے تازندگی انجام دیئے ہیں یہی بات واضح کرنے کے لئے ماتن نے مثال ذکر کی لہذا معترض کو اپنا اعتراض واپس لے لینا چاہئے، واللہ اعلم۔

وَمَا تَكَرَّرَ مِنَ الْعِبَادَاتِ فَبِأَسْبَابِهَا لَا بِالْأَوَامِرِ جَوَابُ سُؤَالٍ يَرِدُ عَلَيْنَا وَهُوَ أَنَّ الْأَمْرَ إِذَا لَمْ يَقْتَضِ التَّكْرَارَ وَلَمْ يَحْتَمِلْهُ فَبِأَيِّ وَجْهٍ تَتَكَرَّرُ الْعِبَادَاتُ مِثْلُ الصَّلٰوةِ وَالصِّيَامِ وَغَيْرِ ذٰلِكَ فَيَقُوْلُ إِنَّ مَا تَكَرَّرَ مِنَ الْعِبَادَاتِ لَيْسَ بِالْأَوَامِرِ بَلْ بِالْأَسْبَابِ لِأَنَّ تَكْرَارَ السَّبَبِ يَدُلُّ عَلٰى تَكْرَارِ الْمُسَبَّبِ فَإِذَا وُجِدَ الْوَقْتُ وَجَبَ الصَّلٰوةُ وَمَتٰى يَأْتِي رَمَضَانُ يَجِبُ الصِّيَامُ وَمَهْمَا قَدَرَ عَلٰى مِلْكِ الْمَالِ وَجَبَتِ الزَّكٰوةُ وَلِهٰذَا لَمْ يَجِبِ الْحَجُّ فِي الْعُمْرِ إِلَّا مَرَّةً لِأَنَّ الْبَيْتَ وَاحِدٌ لَا تَكْرَارَ فِيْهِ لَا يُقَالُ إِنَّ الْوَقْتَ سَبَبٌ لِنَفْسِ الْوُجُوْبِ وَالْأَمْرُ إِنَّمَا هُوَ سَبَبٌ لِوُجُوْبِ الْأَدَاءِ فَكَيْفَ يَكُوْنُ السَّبَبُ مُغْنِيًا عَنِ الْأَمْرِ لِأَنَّا نَقُوْلُ إِنَّ عِنْدَ وُجُوْدِ كُلِّ سَبَبٍ يَتَكَرَّرُ الْأَمْرُ تَقْدِيْرًا مِنْ جَانِبِ اللّٰهِ تَعَالٰى فَكَانَ تَكَرُّرُ الْعِبَادَاتِ بِتَكَرُّرِ الْأَوَامِرِ الْمُتَجَدِّدَةِ حُكْمًا۔

ترجمہ اور جتنی عبادتیں مکرر ہوتی ہیں وہ سب کی سب اپنے اسباب کے مکرر ہونے کی وجہ سے مکرر ہوتی ہیں نہ کہ امر کی وجہ سے یہ ایک سوال کا جواب ہے جو ہمارے اوپر وارد ہوتا ہے، سوال یہ ہے کہ امر جب تکرار کا تقاضا کرتا ہے نہ اس کا احتمال رکھتا ہے تو عبادتوں میں تکرار مثلاً صلوٰۃ، صیام اور ان کے علاوہ میں ہوتا ہے، پایا جاتا ہے، مصنفؒ جواب دیتے ہیں جو عبادتیں مکرر ہیں وہ امر کی وجہ سے نہیں بلکہ اسباب کی وجہ سے تکرار پایا جاتا ہے اس لئے کہ سبب کا تکرار مسبب کے تکرار پر دلالت کرتا ہے پس وقت جوکہ سبب وجوب صلوٰۃ ہے جب پایا جائے گا تو صلوٰۃ بھی واجب ہوگی اور جب رمضان شریف آئے گا تو روزہ واجب ہوگا اور جب کبھی مال کی ملکیت پر قادر ہوگا تو زکوٰۃ واجب ہوگی، اسی لئے حج عمر میں ایک ہی مرتبہ واجب ہوا ہے اسلئے کہ بیت اللہ ایک ہے اس میں تکرار نہیں پایا جاتا (رویتِ بیت حج کے وجوب کا سبب ہے)

لایقال لان الوقت الخ یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ وقت تو نفس وجوب کا سبب ہے اور امر وجوب ادا کا سبب ہے لہذا سبب امر سے کیونکر مستغنی ہو سکتا ہے لہذا امر کی بہر حال ضرورت ہے اور امر بواسطہ وقت تکرار کا تقاضا کرتا ہے۔ لان مفعول الخ ہم جواب دیتے ہیں سبب پائے جانے کے وقت امر اللہ کی جانب سے مکرر ہوتا ہے پس گویا عبادتوں میں تکرار اوامر متجددہ کے حکماً تکرار سے ہوتا ہے

تشریح عبارات

تکرار امر کے معتقدین نے احناف پر اعتراض کیا کہ آپ کہتے ہیں امر تکرار کو نہیں چاہتا اور امر میں تکرار کا احتمال بھی نہیں، اگر ایسی بات ہے تو عبادتیں امر سے واجب ہیں، جب امر میں تکرار نہیں تو نماز روزہ اور زکوۃ میں تکرار کیوں ہے احناف نے جواب دیا عبادتوں میں تکرار امر کے اقتضاء تکرار یا احتمال تکرار کی وجہ سے نہیں ہے یعنی امر تکرار نہیں چاہتا بلکہ اسباب سے تکرار آتا ہے سبب جب جب پایا جائے گا عبادتیں انجام دینی ہوں گی مثلاً وقت سبب ہے جب وقت پایا جائیگا یعنی مکرر ہوگا تو عبادت بھی مکرر ہوگی مثلاً جتنی بار ظہر کا وقت آئے گا اتنی بار نماز ظہر ادا کرنی ہوگی، ماہ رمضان سبب ہے جب جب آئے گا تب تب روزہ رکھنا واجب ہوگا اور نصاب کے بقدر مال کا ملک میں آنا وجوب زکوۃ کا سبب ہے جب جب سالانہ اس مقدار کا آدمی مالک ہوگا تب تب زکوۃ واجب ہوگی، سبب کے تکرار کی وجہ ہی سے عبادتوں میں تکرار آیا تھا، اسی لئے حج میں تکرار نہیں آیا کیونکہ حج کا سبب اللہ کا گھر کعبہ ہے وہ ایک ہے اس گھر میں تکرار و تعدد نہیں لہذا حج بھی عمر میں ایک بار واجب ہے اس میں بھی تعدد نہیں، بیت اللہ کا حج کیا جاتا ہے یہ دلیل ہے کہ بیت اللہ حج کا سبب ہے حنفیوں کے بیان پر اعتراض کیا گیا کہ وقت محض واجب ہونے کا سبب ہے مگر کسی چیز کے ادا کرنے کا وجوب ایک الگ مسئلہ ہے، کسی چیز کو ادا کرنے کا سبب وقت نہیں بلکہ امر ہے لہذا سبب امر سے بے نیاز نہیں ہو سکتا، جب کسی چیز کی ادائے گی کے وجوب کا سبب امر ہی ہے لہذا عبادتوں کی ادائیگی ایک ہی بار کافی ہو جانی چاہئے، کیونکہ آپ کے ہاں امر میں تکرار کا اقتضاء و احتمال مفقود ہے اور امر ہی وجوب ادا کا سبب ہے، سبب میں تکرار نہیں لہذا عبادتوں میں تکرار کا کیا معنی، احناف نے جواب دیا کہ ہر سبب مثلاً وقت اور بقدر نصاب زکوۃ مال کی ملکیت پر قدرت وغیرہ کے پائے جانے کی صورت میں امر بھی مکرر ہوتا رہتا ہے، گویا تسلیم کیا جائے گا کہ جب بھی عبادات کا سبب مثلاً وقت اور نصاب زکوۃ وغیرہ پر قدرت مکرر ہوگا وہاں ایک مکرر امر آجائے گا یعنی اللہ تعالیٰ ہر سبب کے پائے جانے پر گویا وہاں مستقل اور نیا حکم دیتے ہیں اس حکم کے استقلال تجدد و تکرار کی وجہ سے عبادتیں مکرر ہوتی ہیں معقول بات ہے جب امر و حکم مکرر ہو جائیں تو عبادتوں میں تکرار تو آئے گا ہی یہ مطلب نہیں کہ عبادتوں میں تکرار ایک ہی امر سے آگیا، یا عبادتوں میں تکرار کی وجہ سے آپ امر میں تکرار و تعدد کا اقتضاء و احتمال برپا کرنے لگیں۔

وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ لَمَّا احْتَمَلَ التَّكْرَارَ تَمْلِكُ أَنْ تُطَلِّقَ نَفْسَهَا ثِنْتَيْنِ إِذَا نَوَى الزَّوْجُ بَيَانٌ

لِخِلَافِ الشَّافِعِيِّ فِي أَصْلٍ كُلِّيٍّ عَلَى وَجْهٍ يَتَضَمَّنُ الْخِلَافَ فِي الْمَسْأَلَةِ الْمَذْكُورَةِ يَعْنِي أَنَّ عِنْدَهُ لَمَّا احْتَمَلَ كُلُّ أَمْرِ التَّكْرَارِ سَوَاءٌ كَانَ أَمْرُ الشَّارِعِ أَوْ غَيْرِهِ تِلْكَ الْمَرْأَةُ فِي قَوْلِهِ طَلِّقِي نَفْسَكِ أَنْ تُطَلِّقَ نَفْسَهَا ثِنْتَيْنِ إِذَا نَوَى الزَّوْجُ ذٰلِكَ وَإِنْ لَمْ يَنْوِ أَوْ نَوَى وَاحِدَةً فَلَهَا أَنْ تُطَلِّقَ نَفْسَهَا وَاحِدَةً

ترجمہ اور امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ امر تکرار کا احتمال رکھتا ہے، عورت مالک ہے کہ اپنے آپ کو دو طلاقیں دے جب کہ شوہر نے نیت کی ہو، اس عبارت سے امام شافعیؒ اس اختلاف کو بیان کرنا چاہتے ہیں جو اصل قاعدے پر وارد ہوتا ہے، لیکن اس طریقہ پر وہ اختلاف مسئلہ مذکور جزئی کو بھی شامل ہو۔

یعنی ان عندہ الخ مطلب یہ ہے کہ جب ہر امر تکرار کا احتمال رکھتا ہے، برابر ہے کہ امر شارع کا ہو یا غیر کا تو طلقی نفسک میں عورت مالک ہوگی کہ وہ اپنے آپ کو دو طلاق دے، جب کہ زوج نے بھی اس کی نیت کی ہو، اور نیت نہیں کی یا ایک طلاق کی نیت کی تو عورت ایک طلاق واقع کرنے کی حقدار ہوگی۔

تشریح عبارات شافعیؒ اور ہمارے مابین اختلاف مذکور ہوا کہ امر تکرار و تعدد کا احتمال رکھتا ہے یا نہیں، ہمارے ہاں امر میں تکرار و تعدد کا احتمال نہیں تھا اسلئے اگر کوئی اپنی بیوی کو کہتا ہے کہ تو خود کو طلاق دے لے اور وہ دو طلاقیں دیتی تو یہ دو طلاقیں نہ پڑتیں کیونکہ دو عدد محض ہیں اور امر تعدد کا محتمل نہیں مگر شافعی کے ہاں امر تکرار کا حامل ہے اس لئے شوہر بیوی سے کہے طلقی نفسک تم طلاق اپنے اوپر جاری کرو اور شوہر نے نیت کی ہے کہ دو طلاقیں جاری کرسکتی ہے بیوی دو طلاقیں دیتی ہے تو دونوں طلاقیں شافعیؒ کے ہاں اس لئے پڑ جائیں گی کہ طلقی امر ہے اور امر ان کے ہاں تکرار و تعدد کا احتمال رکھتا ہے اور یہ یعنی دو عدد محض اور تعدد و تکرار ہی ہے لیکن طلقی نفسک کہہ کر شوہر ایک طلاق کی نیت کرتا ہے یا بالکل نیت نہیں کرتا دونوں صورتوں میں عورت صرف ایک طلاق دینے کی مجاز ہوگی۔

ثُمَّ أَوْرَدَ الْمُصَنِّفُ بِتَقْرِيبِ بَيَانِ الْأَمْرِ بَيَانَ اِسْمِ الْفَاعِلِ لِاشْتِرَاكِهِمَا فِي عَدَمِ احْتِمَالِ التَّكْرَارِ فَقَالَ وَكَذَا اِسْمُ الْفَاعِلِ يَدُلُّ عَلَى الْمَصْدَرِ لُغَةً وَلَا يَحْتَمِلُ الْعَدَدَ فَقَوْلُهُ يَدُلُّ بَيَانٌ لِوَجْهِ التَّشْبِيهِ وَلَا يَحْتَمِلُ عَطْفٌ عَلَيْهِ وَفِي بَعْضِ النُّسَخِ لَا يَحْتَمِلُ بِدُونِ الْوَاوِ فَيَكُونُ هُوَ بَيَانُ وَجْهِ التَّشْبِيهِ وَقَوْلُهُ يَدُلُّ وَقَعَ حَالًا أَيْ كَذَا اِسْمُ الْفَاعِلِ لَا يَحْتَمِلُ الْعَدَدَ حَالَ كَوْنِهِ يَدُلُّ عَلَى الْمَصْدَرِ لُغَةً فَهُوَ احْتِرَازٌ عَنِ اسْمِ الْفَاعِلِ الَّذِي يَدُلُّ عَلَيْهِ

اِقْتِضَاءً مِثْلُ قَوْلِهٖ اَنْتِ طَالِقٌ فَاِنَّهٗ خَارِجٌ عَمَّا نَحْنُ فِيْهِ وَسَيَاْتِيْ بَيَانُهٗ۔

ترجمہ

پھر مصنفؒ امر کے قریب اسم فاعل کا بیان بھی لے آئے اس لئے کہ دونوں تکرار کے احتمال نہ رکھنے میں برابر ہیں، پس فرمایا وکذا اسم الفاعل یدل علی المصدر لغۃ ولا یحتمل العدد، اور اسی طرح اسم فاعل بھی تکرار فعل کا احتمال نہیں رکھتا چنانچہ وہ مصدر پر لغۃً دلالت کرتا ہے اور عدد کا احتمال نہیں رکھتا، پس مصنف رح کا قول "یدل" امر کے ساتھ مشابہ ہونے کا بیان ہے، اور قول "ولا یحتمل" اسی پر عطف ہے اور بعض نسخوں میں لایحتمل بغیر واؤ کے مذکور ہے، اس صورت میں لایحتمل وجہ تشبیہ بیان کرنے کے لئے ہو جائے گا اور لفظ یدل حال واقع ہوگا یعنی اسی طرح اسم فاعل عدد کا احتمال نہیں رکھتا اس حال میں کہ وہ لغۃً مصدر کے معنی میں دلالت کرتا ہو، پس یہ اسم فاعل سے احتراز ہوگا جو مصدری معنی پر اقتضاءً دلالت کرتا ہے جیسے انت طالق میں پس وہ ہماری اس بحث سے خارج ہے، اور اس کا بیان الگ سے آئے گا۔

تشریح عبارات

یہاں سے اسم فاعل کو صرف اس معنی کی مناسبت سے بیان کر رہے ہیں کہ لغوی لحاظ سے اسم فاعل اپنے مصدر کا معنی بتلانے کی وجہ سے امر کی طرح تکرار و تعدد کا احتمال نہیں رکھتا اس کا مطلب یہ ہے کہ ہر اسم فاعل لغوی لحاظ سے مصدر پر دلالت کرتا ہے، مصدر سے مراد یہ ہے کہ اسم فاعل اپنے مصدر کا معنی بتلاتا ہے مصدر کے معنی بتلانے کا مطلب یہ ہے کہ اسم فاعل تکرار اور تعدد کا امکان نہیں رکھتا اسے یوں سمجھئے جس مصدر پر اسم فاعل دلالت کرتا ہے وہ تعدد و تکرار کا ٹھیک اسی طرح امکان و احتمال نہیں رکھتا جس طرح وہ مصدر تعدد و تکرار کا احتمال نہیں رکھتا جس پر امر کی دلالت پائی جائے لیکن تعدد و تکرار کا احتمال صرف اسی اسم فاعل میں مفقود ہوگا جو لغوی لحاظ سے اپنے مصدر پر دال ہو وجہ یہ ہے کہ جو مصدر موصوف کی قبیل سے پایا جائے گا وہ لغوی اعتبار سے ثابت ہوگا مثلاً سارق اسم فاعل ہے اس کا مصدر سرقہ ہے، سرقہ سارق کی صفت ہے، سرقہ مصدر جو صفت ہے وہ سارق ہی کی طرف سے پایا جائے گا لہٰذا سرقہ لغوی لحاظ سے ثابت ہوگا اور سارق اسم فاعل لغوی لحاظ سے اپنے مصدر سرقہ کا معنی بتلائے گا، جو چیز لغوی لحاظ سے ثابت ہوا سے مبینہ طور سے مذکور شئی کے درجہ میں شمار کرتے ہیں لہٰذا ایسا اسم فاعل جو لغوی لحاظ سے اسم فاعل پر دلالت کرے اس میں تکرار و تعدد ٹھیک اسی طرح مفقود ہوں گے جس طرح امر میں تکرار و تعدد مفقود ہوتے ہیں، لغوی کی قید سے اس اسم فاعل سے احتراز و بچاؤ مقصود ہے جو اقتضائی اور شرعی لحاظ سے اپنے مصدر کا معنی بتلائے کیونکہ اقتضائی اور شرعی لحاظ سے اپنے مصدر کا معنی بتلانے والا اسم فاعل ایسا نہیں ہوتا کہ اس میں تعدد و تکرار نہ پائے جائیں، مثال سے سمجھئے کوئی اپنی بیوی کو انت طالق کہتا ہے، یہاں طالق اسم

فاعل ہے اس کا مصدر طلاق ہے، طالق اسم فاعل مصدر پر دلالت تو کرتا ہے مگر شرعی اعتبار سے دلالت کرتا ہے لغوی اعتبار سے مصدر پر اس کی دلالت نہیں ہوتی اس لئے کہ طالق لغوی اعتبار سے ایسے مصدر پر دلالت کریگا جو عورت کی صفت ہے، لغوی لحاظ سے طالق اس مصدر پر دلالت نہیں کرے گا جو تطلیق کے معنی میں ہے اور مرد کا کام تطلیق ہے نہ کہ طلاق، کیونکہ طلاق ایسا لازمی وصف ہے جو عورت کے ساتھ لزوم رکھتا ہے لیکن طالق تطلیق پر اقتضاءً دلالت کرتا ہے اور طالق کی تطلیق پر اقتضائی دلالت شرعی لحاظ سے ثابت ہے، تاکہ انت طالق کلام کو درست قرار دیا جا سکے کیونکہ شرعی اقتضاء کی روشنی میں تطلیق مصدر ماننے ہی کی صورت میں یہ کہا جا سکے گا کہ شوہر کا انت طالق کہہ کر عورت کو طلاق سے متصف کرنا درست ہے، لہذا واضح ہوگیا کہ انت طالق میں لغت کے لحاظ سے ثابت ہونے وا طلاق عورت کی صفت ہے، انت طالق سے تطلیق لغوی لحاظ سے ثابت نہیں جو مرد کا وصف ہے اور یہ ضروری ہے اس کے بغیر انت طالق صحیح نہیں ہو سکتا مگر طالق اسم فاعل کی تطلیق پر دلالت شرعی اقتضاء سے ہے اس لئے طالق جیسے اسم فاعل کے لئے یہ نہیں کہہ سکتے کہ اس میں تکرار و تعدد نہیں پائے جائیں گے، بہرحال جو اسم فاعل لغوی لحاظ سے اپنے مصدر پر دلالت کریگا اس میں امر کی طرح تکرار و تعدد نہیں ہوں گے اور جو اسم فاعل لغوی کے بجائے اقتضائی و شرعی لحاظ سے مصدر پر دلالت کریں گے ان میں تعدد و تکرار کی نفی مفید نہیں ہوگی

حَتّٰى لَا يُرَادُ بِآيَةِ السَّرِقَةِ اِلَّا سَرِقَةٌ وَّاحِدَةٌ وَبِالْفِعْلِ الْوَاحِدِ لَا تُقْطَعُ اِلَّا يَدٌ وَّاحِدَةٌ تَفْرِيْعٌ عَلٰى عَدَمِ اِحْتِمَالِ اِسْمِ الْفَاعِلِ التَّكْرَارَ وَ اِلْزَامٌ عَلَى الشَّافِعِيِّ فِيْمَا ذَهَبَ اِلَيْهِ بَيَانُهٗ اَنَّ الشَّافِعِيَّ يَقُوْلُ اِنَّ السَّارِقَ تُقْطَعُ يَدُهُ الْيُمْنٰى اَوَّلًا ثُمَّ رِجْلُهُ الْيُسْرٰى ثَانِيًا ثُمَّ يَدُهُ الْيُسْرٰى ثَالِثًا ثُمَّ رِجْلُهُ الْيُمْنٰى رَابِعًا لِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ سَرَقَ فَاقْطَعُوْهُ فَاِنْ عَادَ فَاقْطَعُوْهُ فَاِنْ عَادَ فَاقْطَعُوْهُ فَاِنْ عَادَ فَاقْطَعُوْهُ وَعِنْدَنَا لَا تُقْطَعُ الْيَدُ الْيُسْرٰى فِي الثَّالِثَةِ بَلْ خُلِّدَ فِي السِّجْنِ حَتّٰى يَتُوْبَ لِاَنَّ السَّارِقَ اِسْمُ فَاعِلٍ يَدُلُّ عَلَى الْمَصْدَرِ لُغَةً وَالْمَصْدَرُ لَا يُرَادُ بِهٖ اِلَّا الْوَاحِدُ اَوِ الْكُلُّ وَكُلُّ السَّرِقَاتِ لَا يَعْلَمُ اِلَّا فِيْ آخِرِ الْعُمْرِ فَصَارَ الْوَاحِدُ مُرَادًا بِيَقِيْنٍ وَبِالْفِعْلِ الْوَاحِدِ لَا تُقْطَعُ اِلَّا يَدٌ وَّاحِدَةٌ وَاَيْضًا فَاقْطَعُوْا دَالٌّ عَلَى الْقَطْعِ وَهُوَ اَيْضًا لَا يَحْتَمِلُ الْعَدَدَ فَلَا تَثْبُتُ الْيَدُ الْيُسْرٰى مِنَ الْآيَةِ لَا يُقَالُ فَيَنْبَغِيْ اَنْ لَا تُقْطَعَ الرِّجْلُ الْيُسْرٰى فِي الْكَرَّةِ الثَّانِيَةِ اَيْضًا لِاَنَّا نَقُوْلُ اِنَّ الرِّجْلَ غَيْرُ مُتَعَرِّضَةٍ بِهَا فِي الْآيَةِ

وَتعيَّنَ اليُمنىٰ مُرَادًا مِنهَا لَا يَجُوزُ اَن تَثبُتَ اليُسرىٰ بِخَبَرِ الوَاحِدِ الَّذِى لَا تَجُوزُ الزِّيَادَةُ بِهٖ عَلَى الكِتَابِ لِاَنَّهٗ لَم يَبقَ المَحَلُّ المُعَيَّنُ الَّذِى تَعَيَّنَ بِالاِجمَاعِ بِخِلَافِ الجَلدِ فَاِنَّهٗ كُلَّمَا يَزنِى غَيرُ المُحصَنِ يُجلَدُ لِاَنَّ البَدَنَ صَالِحٌ لِلجَلدِ دَائِمًا۔

ترجمہ یہاں تک کہ سرقہ والی آیت سے ایک ہی سرقہ مراد ہوگا ایک مرتبہ چوری کرنے سے ایک ہی ہاتھ کاٹا جائے گا، اسم فاعل کے تکرار کا احتمال نہ رکھنے کی یہ مثال تفریع ہے اور امام شافعیؒ کے مذہب پر الزام ہے اور اس کا بیان یہ ہے کہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ چور کا پہلے داہنا ہاتھ کاٹا جائیگا پھر دوسری مرتبہ چوری کرنے میں بایاں پیر اور تیسری مرتبہ چوری کرنے میں بایاں ہاتھ، پھر چوتھی مرتبہ چوری کرنے پر بایاں پیر کاٹ دیا جائے گا، کیونکہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے جو چوری کرے تو کاٹ دو، پس اگر دوبارہ چوری کرے تو پھر کاٹ دو اور اگر پھر چوری کرے تو کاٹ دو اور اگر اعادہ کرے تو پھر کاٹ دو، اور ہمارے نزدیک تیسری مرتبہ چوری کرنے کے جرم میں اس کا بایاں ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا بلکہ اس کو قید کر دیا جائیگا یہاں تک کہ وہ توبہ کرلے۔

لان السارق اسم الفاعل الخ اس لئے کہ لفظ السارق اسم فاعل ہے، لغۃً مصدر پر دلالت کرتا ہے اور مصدر سے ایک ہی مراد لیا جاتا ہے، یا کل مراد لیا جاتا ہے اور کل سرقات یعنی تمام چوریاں صرف آخری عمر میں معلوم ہوں گی لہذا واحد بالیقین مراد ہوگیا، اور ایک فعل سے ایک ہی ہاتھ کاٹا جائے گا اور نیز صیغہ فاقطعوا کا قطع پر دلالت کرتا ہے اور وہ بھی عدد کا احتمال نہیں رکھتا لہذا بایاں ہاتھ کا قطع آیت سے ثابت نہیں ہوتا۔

لا یقال فینبغی ان لا تقطع الرجل الیسریٰ الخ اعتراض نہ کیا جائے کہ اس طرح مناسب ہے کہ بایاں پیر بھی دوسری مرتبہ کی چوری میں قطع نہ کیا جائے کیونکہ ہم جواب دیں گے کہ رجل "پیر" کا کوئی ذکر آیت میں نہیں ہے لہذا دوسری نص سے ثابت کرنے میں کوئی حرج نہیں اور "ید" کا چونکہ آیت میں ذکر موجود ہے تو داہنا ہاتھ اس سے مراد ہو کر متعین ہوگیا، اور بایاں کا ثبوت خبر واحد سے جائز نہیں ہے، خبر واحد سے زیادتی علی الکتاب جائز نہیں ہے اس لئے کہ وہ متعین محل جس کی تعیین اجماع سے ہو چکی ہے اب محل باقی نہیں رہا، بخلاف جلد یعنی اسّی کوڑوں کی سزا کے کہ جب کبھی بھی غیر محصن زنا کا ارتکاب کرے گا تو اس کو اسی کوڑے مارے جائیں گے، کیونکہ بدن ہمیشہ اس کی صلاحیت رکھتا ہے۔

تشریح عبارات یہاں سے فرعی مسئلے کا آغاز کر رہے ہیں، فرعی مسئلہ اس پر دائر ہے کہ لغوی لحاظ سے مصدر پر دلالت کرنے والا اسم فاعل امر کی طرح تکرار و تعدد کا احتمال نہیں رکھتا، قرآن کریم میں ہے السارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیھما چور، چورنی کے ہاتھ کاٹ دو

یہاں السارق اسم فاعل اپنے مصدر سرقہ پر دلالت کرتا ہے یعنی سارق سرقہ یعنی چوری پر دلالت کرتا ہے اور سرقہ مصدر ہے یہ دلالت لغتہً ہے ایک چوری مراد لی جائے گی، کل سرقہ اور تمام چوریاں مراد نہیں ہوں گی کیونکہ چور تمام چوریاں کب تک کرے گا یہ اسی وقت معلوم ہوگا جب اس کی زندگی کے آخری اوقات آجائیں گے، لہذا کل سرقہ مراد نہیں ہوگا بلکہ سارق سے ایک ہی مرتبہ کا سرقہ مراد لیا جائیگا اس لئے ایک مرتبہ چوری کرنے کے نتیجے میں ایک ہی ہاتھ کاٹا جائے گا، نیز قطع بھی خاص ہونے کی وجہ سے تعدد و تکرار کا احتمال نہیں رکھے گا، اس مسئلے میں شافعیؒ کا اختلاف ہے، امام شافعیؒ کہتے ہیں چور ایک مرتبہ چوری کرے گا تو اس کا دایاں ہاتھ اور دوسری مرتبہ چوری کرے گا تو بایاں پیر، تیسری مرتبہ چوری کرے گا تو بایاں ہاتھ اور چوتھی مرتبہ چوری کرے گا تو دایاں پیر کاٹا جائے گا، شافعیؒ کہتے ہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا چور جب چوری کرے تو اسے کاٹ دو پھر کرے تو اسے کاٹ دو، پھر کرے تو اسے کاٹ دو، پھر کرے تو اسے کاٹ دو، اس لئے شافعیؒ نے اپنا بالا قول ظاہر کیا لیکن ہمارا مذہب وہی ہے جو پہلے بیان کیا گیا، البتہ ہمارے یہاں دوبارہ چوری کرنے پر بایاں پیر کاٹا جاتا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ دوسری نص یعنی اجماع سے ثابت ہے، آیت میں بایاں پیر کاٹنے سے تعرض نہیں کیا گیا، کیونکہ آیت میں پیر سے کوئی تعرض ہی نہیں کیا گیا، البتہ آیت میں ہاتھ کاٹنے سے تعرض کیا گیا، اور ہاتھ میں دایاں ہاتھ کاٹنے کے لئے مراد لیا گیا اور متعین کیا گیا، اس کے بعد شافعیؒ کے لئے جائز نہیں کہ خبر واحد سے بایاں ہاتھ کاٹنا ثابت کیا جائے، کیونکہ شافعیؒ کی حدیث پیش کردہ خبر واحد ہے اور خبر واحد سے کتاب اللہ پر اضافہ جائز نہیں ہے، عدم جواز کی وجہ یہ ہے کہ دایاں ہاتھ جو اجماع کے ذریعہ قطع کے لئے متعین ہو چکا تھا پہلی چوری کے بعد کاٹ دیئے جانے کے نتیجے میں وہ محل باقی ہی نہ رہا۔ بخلاف سے ایک اشکال کا جواب دیا جا رہا ہے، اشکال یہ ہے کہ آیت کریمہ الزانی والزانیۃ فاجلدوا کل واحد منہما مائۃ جلدۃ، زانی زانیہ دونوں کو سو کوڑے لگائیں، الزانی اسم فاعل ہے لہذا السارق کی طرح الزانی بھی لغتہً ایک ہی زنا پر دلالت کریگا، لہذا اس سے ایک زنا مراد ہونی چاہئے اس لئے زنا کرنے میں ایک ہی مرتبہ کوڑا لگنا چاہئے، حالانکہ ایسا نہیں ہے کہ غیر شادی شدہ ایک مرتبہ زنا کرے تو اسے کوڑے لگائے جائیں گے، اس کے بعد دوبارہ زنا کرے تو پھر کوڑے لگائے جائیں گے اسی طرح جتنی مرتبہ زنا کریگا اتنی ہی بار اسے کوڑے لگائے جائیں گے، حالانکہ الزانی اسم فاعل کی زنار مصدر پر دلالت کرنے کی وجہ سے ایک زنار کے بعد کوڑے لگنے پر دوبارہ زنار کے نتیجے میں کوڑے نہیں لگنے چاہئیں، اس کا جواب یہ ہے کہ کوڑے کا محل و مقام زانی کا جسم ہے اور زانی کا جسم ہر ہر زنار کے بعد صلاحیت رکھتا ہے کہ کوڑوں سے اس کی تواضع کی جائے، اور اسے ہر بار کوڑے لگیں گے۔

وَلَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ بَيَانِ التَّكْرَارِ وَعَدَمِهِ شَرَعَ فِي تَقْسِيمِ الْوُجُوبِ فَقَالَ وَحُكْمُ الْأَمْرِ

نوعان اداء وهو تسليم عين الواجب بالامر يعني ما ثبت بالامر وهو الوجوب نوعان وجوب قضاء وجوب اداء، فالاداء هو تسليم عين ما وجب بالامر يعني اخراجه من العدم الى الوجود في الوقت المعين له وهذا هو معنى التسليم والا فالافعال اعراض لا يتصور تسليمها وقد ذكر في اصول فخر الاسلام وغيره تسليم نفس الواجب بالامر فاعترض عليه بان نفس الوجوب لا يكون بالامر بل بالوقت اجيب بان قوله بالامر متعلق بالتسليم لا بالواجب ولهذا ابدل المصنف قوله نفس الواجب بقوله عين الواجب ليعلم ان نفس الواجب او عينه كناية عن اتيانه في الوقت فلا حاجة الى زيادة قوله في وقته كما زاد البعض وكذا الى قوله الى مستحقه لان قوله بالامر يدل على ان الأمر هو المستحق۔

ترجمہ اور جب مصنفؒ تکرار اور عدم تکرار کی بحث سے فارغ ہوگئے تو وجوب کی تقسیم شروع کر رہے ہیں۔

وحکم الامر نوعان:۔ اور امر کا حکم دو قسموں پر مشتمل ہے ادار، قضار، ادار واجب بالامر کو بعینہ سپرد کرنا، یعنی جو چیز امر سے ثابت ہوئی ہے اور وہ وجوب ہے، اور وجوب کی دو قسمیں ہیں وجوب ادار اور وجوب قضاً پس ادار امر سے جو چیز واجب ہوگی بعینہ اس کو سپرد کرنا، یعنی اس کو عدم سے وجود میں لانا، اس کے متعین وقت میں تسلیم کے یہی معنی ہیں، ورنہ تمام افعال از قسم عرض ہیں، ان کا تسلیم کرنا ممکن نہیں ہے اور امام فخر الاسلام رہ اور دیگر علمار کی کتابوں میں ادار کے معنی بنفسہ واجب بالامر کو سپرد کرنا مذکور ہے۔

فاعترض علیہ الخ پس اس پر اعتراض کیا گیا ہے کہ نفس وجوب امر سے نہیں ہوتا بلکہ وقت سے ہوتا ہے اس کا جواب دیا گیا ہے کہ اس کا قول تعریف میں بالامر جار مجرور تسلیم کے متعلق ہے واجب کے متعلق نہیں ہے اسی وجہ سے مصنف رہ نے نفس واجب کو بدل کر عین واجب ذکر کیا ہے تاکہ معلوم ہو جائے کہ نفس واجب یا عین واجب مامور بہ کو وقت میں بجالانے سے کنایہ کیا گیا ہے، لہٰذا فی وقتہ کہنے کی ضرورت نہیں جیسا کہ بعض دوسرے لوگوں نے زیادہ کیا ہے اسی طرح الی مستحقہ کی قید کی بھی ضرورت نہیں تھی کیونکہ بالامر کا لفظ دلالت کرتا ہے کہ بیشک آمر ہی مستحق ہے۔

تشریح عبارات ماتن نے بتایا امر کے حکم یعنی وجوب کی دو قسمیں ہیں ۱۔ وجوب ادار ۲۔ وجوب قضار اور واجب شدہ کو جوں کا توں سپرد کر دینا یعنی واجب شدہ کو مقررہ وقت میں عدم سے وجود میں لانا تسلیم کا یہی معنی ہے، تسلیم کا معنی اس لئے بالا معنی لیا گیا

کہ افعال اعراض ہیں اور اعراض کو سپرد کرنا ناممکن ہے، فخر الاسلام پر اعتراض یہ ہے کہ نفس کا استعمال وجوب میں ہوتا ہے اور وجوب وجوب ادار کا مقابل ہے جسے سب ہی جانتے ہیں اور امر سے وجوب ادا ثابت ہوتا ہے نفس وجوب امر سے ثابت نہیں ہوتا ہے بلکہ نفس وجوب وقت سے ثابت ہوتا ہے۔ فخر الاسلام نے ادا کی تعریف کی ہے نفس واجب بالامر کا سپرد کرنا ادا ہے اس لئے بالا اعتراض پڑا، اس کا جواب یہ دیا گیا کہ نفس وجوب اگرچہ سبب یعنی وقت سے ثابت ہوتا ہے تاہم نفس وجوب کو امر کی طرف منسوب کرتے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ سبب امر ہی سے ثابت ہوتا ہے اس لئے نفس الواجب بالامر سے بسبب ففہم من الامر مراد لی جائے تو حرج نہیں لہٰذا کوئی اعتراض نہیں ہوگا، یہاں یعنی ادا کی تعریف میں وقتہ اور مستحقہ کے اضافے کی ضرورت نہیں تھی کیونکہ عین واجب یا نفس واجب سے واجب کے مقررہ کو وقت مراد لیا گیا اور بالامر میں امر سے آمر کا علم ہوا اور آمر ہی مستحق ہوتا ہے نہ کہ غیر آمر۔

وَقَضَاءٌ وَهُوَ تَسْلِيمُ مِثْلِ الْوَاجِبِ بِهٖ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ اَدَاءٌ بِمَعْنٰى وُجُوْبُ قَضَاءٍ وَهُوَ تَسْلِيمُ مِثْلِ الْوَاجِبِ بِالْاَمْرِ لَاعَيْنِهٖ اَیْ تَسْلِيمُ ذٰلِكَ الْوَاجِبِ الَّذِیْ وَجَبَ اَوَّلًا فِیْ غَيْرِ ذٰلِكَ الْوَقْتِ وَكَانَ يَنْبَغِیْ اَنْ يُقَيِّدَهٗ بِقَوْلِهٖ مِنْ عِنْدِهٖ لِيَخْرُجَ اَدَاءُ ظُهْرِ الْيَوْمِ قَضَاءً عَنْ ظُهْرِ اَمْسِهٖ لِاَنَّهٗ لَيْسَ مِنْ عِنْدِهٖ بَلْ كِلَاهُمَا لِلّٰهِ تَعَالٰى وَالْقَضَاءُ اِنَّمَا هُوَ صَرْفُ النَّفْلِ الَّذِیْ كَانَ حَقًّا لَهٗ اِلَى الْقَضَاءِ الَّذِیْ كَانَ عَلَيْهِ وَاِنَّمَا لَمْ يُقَيِّدْهُ بِهٖ لِشُهْرَةِ اَمْرِهٖ وَكَوْنِهٖ مَدْلُوْلًا عَلَيْهِ بِالْاِلْتِزَامِ وَاَمَّا النَّفْلُ فَاِنَّمَا يُقْضٰى اِذَا الْتَزَمَ بِالشُّرُوْعِ وَح لَمْ يَبْقَ نَفْلًا بَلْ صَارَ وَاجِبًا وَلٰكِنَّهٗ يُؤَدّٰی مَعَ اَنَّهٗ لَيْسَ بِوَاجِبٍ فَيَنْبَغِیْ اَنْ يُرَادَ بِقَوْلِهٖ عَيْنِ الْوَاجِبِ الثَّابِتِ لِيَعُمَّ النَّفْلَ هٰكَذَا قِيْلَ وَفِيْهِ وُجُوْهٌ اُخَرُ۔

ترجمہ اور قضار واجب بالامر کی مثل کو سپرد کرنے کا نام ہے، اور قضار کا عطف ادا پر ہے مطلب یہ ہے کہ وجوب قضا امر سے جو چیز واجب ہوئی اس کی مثل کو سپرد کرنا نہ کہ عین واجب کو یعنی جو چیز اولاً واجب ہوئی اس کو دوسرے وقت میں سپرد کرنا، اور مناسب تھا کہ مصنف من عندہ کی قید بھی اس میں بڑھا دیتے تاکہ ظہر الیوم آج کی ظہر کی نماز کا ادا کرنا خارج کر دیتا، گذشتہ کل کی ظہر کی نماز کی قضار کو اس لئے کہ ظہر الیوم کی ادا بندے کی طرف سے نہیں ہے بلکہ دونوں اللہ کی ہیں اور قضار اس نفل کو جو کہ مامور بندے کا اپنا حق ہے اس قضار کی طرف پھیرنے کا نام ہے جو اس پر واجب ہے اور شہرت کی وجہ سے مصنف رح نے اس قید کو نہیں بڑھایا، دوسری وجہ یہ ہے کہ من عندہ قضار کا التزاماً مدلول بھی ہے۔

واما النفل الخ اور نفل نماز اس وقت قضا کی جاتی ہے جب ایک مرتبہ شروع کر دینے سے لازم ہوگئی ہو اور اس صورت میں نفل کے بجائے واجب بن جاتی ہے، لیکن واجب نہ ہونے کے باوجود ادا کی جاتی ہے (تو ادا کی تعریف میں) مناسب ہے کہ عین واجب سے ثابت مراد لی جائے تاکہ تعریف نفل کو بھی عام اور شامل ہوجائے، ایسا ہی کہا گیا ہے۔ اور اس میں دوسری اور وجوہ بھی ہیں

تشریح عبارت یہاں سے امر کے دوسرے حکم قضا کا بیان ہوا، قضار واجب شدہ کے مثل کا سپرد کرنا ہے ذکر عین کا یعنی جو چیز اولاً واجب تھی اسے اپنے وقت پر ادا نہ کر کے دوسرے وقت میں ادا کرنا قضا کہلاتا ہے۔

وَيُسْتَعْمَلُ اَحَدُهُمَا مَكَانَ الْآخَرِ مَجَازًا حَتّٰى يَجُوْزُ الْاَدَاءُ بِنِيَّةِ الْقَضَاءِ وَبِالْعَكْسِ اَيْ يُسْتَعْمَلُ كُلٌّ مِنَ الْاَدَاءِ وَالْقَضَاءِ مَكَانَ الْآخَرِ بِطَرِيْقِ الْمَجَازِ حَتّٰى يَجُوْزُ الْاَدَاءُ بِنِيَّةِ الْقَضَاءِ بِاَنْ يَقُوْلَ نَوَيْتُ اَنْ اَقْضِيَ ظُهْرَ الْيَوْمِ وَيَجُوْزُ الْقَضَاءُ بِنِيَّةِ الْاَدَاءِ بِاَنْ يَقُوْلَ نَوَيْتُ اَنْ اُؤَدِّيَ ظُهْرَ الْاَمْسِ وَ اِسْتِعْمَالُ الْقَضَاءِ فِي الْاَدَاءِ كَثِيْرٌ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى فَاِذَا قُضِيَتِ الصَّلٰوةُ فَانْتَشِرُوْا فِي الْاَرْضِ اَيْ اِذَا اُدِّيَتْ صَلٰوةُ الْجُمُعَةِ لِاَنَّ الْجُمُعَةَ لَا تُقْضٰى وَلِذَا ذَهَبَ فَخْرُ الْاِسْلَامِ اِلٰى اَنَّ الْقَضَاءَ عَامٌّ يُسْتَعْمَلُ فِي الْاَدَاءِ وَالْقَضَاءِ جَمِيْعًا لِاَنَّهٗ عِبَارَةٌ عَنْ فَرَاغِ الذِّمَّةِ وَهُوَ يَحْصُلُ بِهِمَا فَكَانَ فِيْ مَعْنَى الْحَقِيْقَةِ بِخِلَافِ الْاَدَاءِ فَاِنَّهٗ يُنْبِئُ عَنْ شِدَّةِ الرِّعَايَةِ وَهُوَ لَيْسَ اِلَّا فِي الْاَدَاءِ كَمَا قَالَ الشَّاعِرُ ؎ اَلذِّئْبُ يَادُوْ لِلْغَزَالِ يَاكُلُهٗ ؛ اَيْ يَخْتِلُهٗ وَيَغْلِبُ عَلَيْهِ وَاَمَّا اِذَا صَامَ شَعْبَانَ بِظَنِّ اَنَّهٗ مِنْ رَمَضَانَ فَلَا يَجُوْزُ لِاَنَّهٗ اَدَاءٌ قَبْلَ السَّبَبِ وَاِنْ صَامَ شَوَّالَ بِظَنِّ اَنَّهٗ مِنْ رَمَضَانَ يَجُوْزُ لِاَنَّهٗ قَضَاءٌ بِنِيَّةِ الْاَدَاءِ بَلْ لِاَنَّهٗ اَدَاءٌ بِنِيَّةِ الْقَضَاءِ وَاِنَّمَا الْخَطَاءُ فِيْ ظَنِّهٖ وَهُوَ مَعْفُوٌّ ثُمَّ اِنَّهُمْ اخْتَلَفُوْا فِيْمَا بَيْنَهُمْ اَنَّ سَبَبَ الْقَضَاءِ هُوَ الَّذِيْ كَانَ سَبَبًا لِلْاَدَاءِ اَمْ لَابُدَّ لَهٗ مِنْ سَبَبٍ عَلٰى حِدَةٍ فَبَيَّنَهُ الْمُصَنِّفُ بِقَوْلِهٖ وَالْقَضَاءُ يَجِبُ بِهِ الْاَدَاءُ عِنْدَ الْمُحَقِّقِيْنَ خِلَافًا لِلْبَعْضِ اَيِ الْقَضَاءُ يَجِبُ بِالسَّبَبِ الَّذِيْ يَجِبُ بِهٖ عِنْدَ الْمُحَقِّقِيْنَ مِنْ عَامَّةِ الْحَنَفِيَّةِ خِلَافًا لِلْعِرَاقِيِّيْنَ مِنْ مَشَائِخِنَا وَعَامَّةِ اَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ رح فَاِنَّهُمْ يَقُوْلُوْنَ لَابُدَّ لِلْقَضَاءِ مِنْ سَبَبٍ جَدِيْدٍ سِوٰى سَبَبِ الْاَدَاءِ وَالْمُرَادُ بِهٰذَا السَّبَبِ النَّصُّ الْمُوْجِبُ لِلْاَدَاءِ لَا السَّبَبُ الْمَعْرُوْفُ اَعْنِي الْوَقْتَ وَحَاصِلُ الْخِلَافِ يَرْجِعُ اِلٰى اَنَّ عِنْدَنَا النَّصُّ الْمُوْجِبُ لِلْاَدَاءِ وَهُوَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى اَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ وَقَوْلُهٗ كُتِبَ

عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ دَالٌّ بِعَيْنِهِ عَلٰى وُجُوْبِ الْقَضَاءِ لَا حَاجَةَ اِلٰى نَصٍّ جَدِيْدٍ يُوْجِبُ الْقَضَاءَ وَهُوَ قَوْلُهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ نَامَ عَنْ صَلٰوةٍ اَوْ نَسِيَهَا فَلْيُصَلِّهَا اِذَا ذَكَرَهَا فَاِنَّ ذٰلِكَ وَقْتُهَا وَقَوْلُهٗ تَعَالٰى فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيْضًا اَوْ عَلٰى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ اَيَّامٍ اُخَرَ بَلْ اِنَّمَا وَرَدَا لِلتَّنْبِيْهِ عَلٰى اَنَّ الْاَدَاءَ بَاقٍ فِيْ ذِمَّتِكُمْ بِالنَّصَّيْنِ السَّابِقَيْنِ لَمْ يَسْقُطْ بِالْفَوَاتِ لِاَنَّ بَقَاءَ الصَّلٰوةِ وَالصَّوْمِ فِيْ نَفْسِهٖ لِلْقُدْرَةِ عَلٰى مِثْلٍ مِنْ عِنْدِهٖ وَسُقُوْطُ فَضْلِ الْوَقْتِ لَا اِلٰى مِثْلٍ وَضَمَانٍ لِلْعِجْزِ عَنْهُ اَمْرٌ مَعْقُوْلٌ فِيْ نَفْسِهٖ فَعَدَّيْنَا حُكْمَ الْقَضَاءِ اِلٰى مَا لَمْ يَرِدْ فِيْهِ نَصٌّ وَهُوَ الْمَنْذُوْرُ مِنَ الصَّلٰوةِ وَالصِّيَامِ وَالْاِعْتِكَافِ وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ لَا بُدَّ لِلْقَضَاءِ مِنْ نَصٍّ جَدِيْدٍ مُوْجِبٍ لَهٗ سِوٰى نَصِّ الْاَدَاءِ فَقَضَاءُ الصَّلٰوةِ وَالصَّوْمِ عِنْدَهٗ لَا بُدَّ اَنْ يَّكُوْنَ بِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ نَامَ عَنْ صَلٰوةٍ اَوْ نَسِيَهَا فَلْيُصَلِّهَا اِذَا ذَكَرَهَا فَاِنَّ ذٰلِكَ وَقْتُهَا وَقَوْلُهٗ تَعَالٰى فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيْضًا اَوْ عَلٰى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ اَيَّامٍ اُخَرَ وَمَا لَمْ يَرِدِ النَّصُّ فِيْهِ اِنَّمَا يَثْبُتُ الْقَضَاءُ بِسَبَبِ التَّفْوِيْتِ الَّذِيْ يَقُوْمُ مَقَامَ نَصِّ الْقَضَاءِ فَلَا تَظْهَرُ ثَمَرَةُ الْخِلَافِ بَيْنَنَا وَبَيْنَهٗ اِلَّا فِي الْفَوَاتِ فَعِنْدَنَا يَجِبُ الْقَضَاءُ فِي الْفَوَاتِ وَعِنْدَهٗ لَا وَقِيْلَ الْفَوَاتُ اَيْضًا قَائِمٌ مَقَامَ النَّصِّ كَالتَّفْوِيْتِ وَلَا تَظْهَرُ ثَمَرَةُ الْخِلَافِ اِلَّا فِي التَّخْرِيْجِ فَعِنْدَنَا يَجِبُ فِي الْكُلِّ بِالنَّصِّ السَّابِقِ وَعِنْدَهٗ يَجِبُ بِالنَّصِّ الْجَدِيْدِ اَوْ بِالْفَوَاتِ وَالتَّفْوِيْتِ وَقَضَاءُ الْحَضَرِ فِي السَّفَرِ اَرْبَعُ رَكْعَاتٍ وَقَضَاءُ السَّفَرِ فِي الْحَضَرِ رَكْعَتَيْنِ وَقَضَاءُ الْجَهْرِ فِي النَّهَارِ جَهْرًا وَقَضَاءُ السِّرِّ فِي اللَّيْلِ سِرًّا يُؤَيِّدُ مَا ذَكَرْنَا وَقَضَاءُ الصَّحِيْحِ صَلٰوةَ الْمَرَضِ بِعُنْوَانِ الصِّحَّةِ وَقَضَاءُ الْمَرِيْضِ صَلٰوةَ الصِّحَّةِ بِعُنْوَانِ الْمَرَضِ يُؤَيِّدُ مَا ذَكَرَهٗ ثُمَّ هٰهُنَا سُؤَالٌ مَشْهُوْرٌ لَهُمْ عَلَيْنَا وَهُوَ اَنَّهٗ اِنْ نَذَرَ اَحَدٌ اَنْ يَّعْتَكِفَ شَهْرَ رَمَضَانَ فَصَامَ وَلَمْ يَعْتَكِفْ لِمَرَضٍ مَنَعَ مِنَ الْاِعْتِكَافِ لَا يَقْضِيْ اِعْتِكَافَهٗ فِيْ رَمَضَانَ اٰخَرَ بَلْ يَقْضِيْهِ فِيْ ضِمْنِ صَوْمٍ مَقْصُوْدٍ وَهُوَ صَوْمُ النَّفْلِ وَلَوْ كَانَ الْقَضَاءُ وَاجِبًا بِالسَّبَبِ الَّذِيْ اَوْجَبَ الْاَدَاءَ وَهُوَ قَوْلُهٗ تَعَ وَلْيُوْفُوْا نُذُوْرَهُمْ لَوَجَبَ اَنْ يَّصِحَّ الْقَضَاءُ فِي الرَّمَضَانِ الثَّانِيْ كَمَا صَحَّ الْاَدَاءُ فِي الرَّمَضَانِ الْاَوَّلِ كَمَا هُوَ مَذْهَبُ زُفَرَ اَوْ يَسْقُطَ الْقَضَاءُ اَصْلًا لِعَدَمِ اِمْكَانِ الصَّوْمِ الَّذِيْ هُوَ شَرْطُهٗ كَمَا هُوَ مَذْهَبُ اَبِيْ يُوْسُفَ فَعُلِمَ اَنَّ سَبَبَ الْقَضَاءِ التَّفْوِيْتُ وَالتَّفْوِيْتُ مُطْلَقٌ عَنِ الْوَقْتِ فَيَنْصَرِفُ اِلَى الْكَامِلِ وَهُوَ الصَّوْمُ الْمَقْصُوْدُ - فَاَجَابَ الْمُصَنِّفُ عَنْهُ بِقَوْلِهٖ -

ترجمہ:- ویستعمل احدھما مکان الآخر مجازاً ا‍ھ پھر ادار اور قضار میں سے ہر ایک کو دوسرے کی جگہ مجازاً استعمال کرلیا جاتا ہے، حتیٰ کہ قضار کی نیت کرنے سے ادا ہو جاتی ہے اور اسی طرح اسکے برعکس بھی یعنی ادا اور قضا میں سے ہر ایک دوسرے کی جگہ مجازاً استعمال کرلی جاتی ہے یہاں تک کہ قضار کی نیت کرنے سے ادا جائز ہو جاتی ہے مثلاً کوئی شخص ظہر کے وقت کہتا ہے نویت ان اقضی ا‍ھ میں نے نیت کی کہ آج کے ظہر کی قضار کردوں تو جائز ہے) اسی طرح قضار نماز ادا کی نیت سے جائز ہو جاتی ہے مثلاً ایک شخص یوں کہتا ہے نویت ان اودی ظہر الامس ، کل گذشتہ کی ظہر کی نماز ادا کرنے کی میں نے نیت کی (کل گذشتہ کی نماز قضا ہے اس کو ادا کے لفظ سے ادا کیا) اور لفظ قضا کا استعمال ادا کے معنی میں کثیر ہے ، جیسے اللہ تعالیٰ کے قول فاذا قضیت الصلوۃ میں مطلب یہ ہے کہ جب جمعہ کی نماز ادا کرلی جائے (قضار سے ادار مراد لی گئی ہے) اس لئے کہ جمعہ کی نماز کی قضا نہیں ہے اسی لئے امام فخر الاسلام ؒ کا مذہب ہے کہ لفظ قضار عام ہے قضار اور ادا دونوں معنی میں استعمال کیا جاتا ہے، اس لئے کہ قضار ذمہ سے فارغ ہونے کا نام ہے اور وہ اس سے حاصل ہوتا ہے، لہذا یہ قضا کے معنی حقیقی ہوں گے ، اس کے برخلاف ادار، اس لئے کہ یہ رعایت شدت کی خبر دیتی ہے ، ادا میں شدت کی رعایت صرف ادا میں پائی جاتی ہے جیسے کہ شاعر کا قول ہے۔ الذئب یادو للغزال یا کلہ بھیڑیا ہرن کو مغلوب کرتا ہے اور اس کو کھالیتا ہے یعنی اوّلاً ہرن کو فریب دیتا اور مغلوب کرتا ہے پھر پچھاڑ کر اسے کھالیتا ہے ، بہرحال اگر کسی نے ماہ شعبان میں روزہ رکھا گمان یہ کیا کہ یہ رمضان ہے تو یہ جائز نہیں ہے کیونکہ یہ سبب کے پائے جانے سے پہلے ادا کی ہے اور اگر شوال میں روزہ رکھ لیا اور گمان یہ کیا کہ ابھی رمضان ہے تو جائز ہے اس لئے نہیں کہ یہ قضار ہے ، جو ادار کی نیت سے ادا ہورہی ہے بلکہ یہ ادا ہے جو قضا کی نیت سے ادا کی گئی ہے ، غلطی اسکے گمان میں واقع ہوئی ہے اور وہ معاف ہے

ثم انھم اختلفوا فیما بینھم ا‍ھ پھر علمار اصول اس میں باہم ایک دوسرے سے مختلف ہیں کہ آیا قضار کا سبب وہی ہے جو ادا کا سبب تھا یا قضا کے لئے دوسرا سبب ضروری ہے اس کو مصنف ؒ اپنے اس قول سے بیان کرتے ہیں والقضاء یجب بما یجب بہ الاداء عند المحققین ا‍ھ علمائے محققین کے نزدیک قضا اسی سبب سے واجب ہوتی ہے جس سبب سے ادار واجب ہوتی ہے ، بعض علمار کا اس میں اختلاف ہے ، یعنی احناف کے محقق علمار کے نزدیک قضا اسی سبب سے واجب ہوتی ہے جس سبب سے ادا ، واجب ہوتی ہے ، ہمارے مشائخ میں علمائے عراق کا اس میں اختلاف ہے ، نیز امام شافعی ؒ کے بعض اصحاب کا بھی ، یہ سب لوگ کہتے ہیں کہ سبب ادا کے علاوہ علیحدہ سے قضار کے لئے جدید سبب کا ہونا ضروری ہے ، اور سبب سے مراد وہ نص ہے جو ادا کو واجب کرتی ہے سبب معروف یعنی وقت نہیں ہے۔

اختلاف کا حاصل یہ ہے کہ ہمارے نزدیک ادا کو واجب کرنے والی نص یعنی اقیموا الصلوۃ اور کتب

علیکم الصیام بعینہ قضاء کے وجوب پر دال ہے، قضا واجب کرنے کے لئے دوسری نص کی حاجت نہیں ہے اور وہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے من نام عن صلوٰۃ او نسیھا فلیصلھا اذا ذکرھا فان ذٰلک وقتھا (جو شخص نماز سے سوگیا یا اس کو بھول گیا تو جب یاد آئے تو اس کو پڑھ لے کیونکہ یہ اس کا وقت ہے) اور اللہ تعالیٰ کا قول فمن کان منکم مریضا او علی سفر فعدۃ من ایام اُخر (یعنی جو شخص تم میں سے بیمار ہو یا سفر پر ہو پس اس کی عدت دوسرے ایام ہیں) بلکہ یہ دونوں تنبیہ کرنے کے لئے وارد ہوئے ہیں کہ سابقہ دونوں نصوں سے ادائیگی تمہارے ذمہ اب تک باقی ہے، فوت ہوجانے سے وہ ساقط نہیں ہوگئیں، اس لئے صوم وصلوٰۃ کا ذمہ میں واجب باقی رہنا مثل من عندہ پر قدرت رکھنے کی وجہ سے ہے اور وقت ادا کی فضیلت کا لا الی مثل وضمان ساقط ہوجانا اس وجہ سے ہے کہ بندہ اس سے عاجز ہے اور یہ فی نفسہ امر معقول ہے اس لئے جس میں نص وارد نہیں ہوئی قضا کا حکم ہم نے اس تک متعدی کر دیا، اور یہ وہ عبادتیں ہیں جن کی بندے نے نذر مانی ہے خواہ نماز ہو یا روزہ یا اعتکاف۔

وعند الشافعیؒ لابد للقضاء من نص جدید الخ اور امام شافعیؒ کے نزدیک قضاء کے لئے جدید نص کی ضرورت ہے جو قضا کو واجب کرنے والی ہو، نص ادا کے علاوہ پس صلوٰۃ وصوم کی قضا کے لئے ان کے نزدیک ضروری ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہو یعنی من نام عن صلوٰۃ الخ اور اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہو فمن کان منکم مریضاً او علیٰ سفر فعدۃ من ایام اُخر۔

ومالم یرد النص فیہ الخ اور جن چیزوں کی قضا میں نص وارد نہیں ہوئی وہاں تفویت کے سبب سے قضا واجب ہوگی اور تفویت قضا کی نص کے قائم مقام ہے۔

اور ہمارے اور ان کے درمیان ثمرۂ اختلاف فوت شدہ عبادتوں میں ظاہر ہوتا ہے، پس ہمارے نزدیک فوت شدہ میں قضا واجب ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک واجب نہیں، اور ایک قول امام شافعیؒ کا ہے کہ فوات (فوت شدہ) بھی نص کے قائم مقام ہیں، اور تخریج والی صورتوں میں اختلاف کا ثمرہ ظاہر ہوتا ہے پس ہمارے نزدیک تمام کے تمام میں قضا سابق نص کی وجہ سے واجب ہوتی ہے اور ان کے نزدیک نص جدید سے یا تفویت یا فوات سے واجب ہوتی ہے۔

حضر کی قضا سفر میں چار رکعتیں اور سفر کی قضا حضر میں دو رکعتیں اور جہری نماز کی قضا دن کے اوقات میں جہر سے کرنا، اور سری نماز کی قضا رات میں سراً کرنا ہمارے بیان کی تائید کرتا ہے اور صحیح وتندرست آدمی کا بیماری کی حالت کی نماز کو صحت وتندرست کی طرح ادا کرنا اور مریض آدمی کا زمانہ صحت کی نمازوں کا بعنوان مرض قضا کرنا امام شافعیؒ کے قول کی تائید کرتا ہے۔

پھر امام شافعیؒ کے اصحاب کا ہم پر ایک مشہور اعتراض ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے نذر مانی کہ وہ ماہ رمضان میں اعتکاف کرے گا پس اس نے روزہ تو رکھ لیا مگر اعتکاف نہیں کیا اس بیماری

کی وجہ سے جو اعتکاف کرنے سے مانع تھی تو ایسا شخص دوسرے رمضان میں اس اعتکاف کی قضاء نہ کرے بلکہ اس کی قضا مستقل روزہ رکھ کر کرے یعنی صوم نفل رکھ کر اعتکاف پورا کرے اور اگر قضاء کا وجوب اس نص سے ہوتا جس سے ادا کا وجوب ہوا ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کا قول ولیوفوا نذورہم (چاہئے کہ وہ اپنی نذر پورا کریں) ہے تو البتہ واجب تھا کہ قضا اس اعتکاف کی دوسرے رمضان میں صحیح ہوجاتی، جب اعتکاف منذور مذکور کی ادا رمضان اول میں درست تھی جیساکہ امام زفرؒ کا مذہب بھی ہے یا پھر اس اعتکاف کی قضا سرے سے ساقط ہوجائے اسلئے کہ گذرے ہوئے صوم کی واپسی محال ہے اور یہی روزہ اس کے لئے شرط بھی تھا یہ امام ابو یوسفؒ کا مذہب ہے۔

فعلم ان سبب القضاء :۔ پس معلوم ہوا کہ قضا کا سبب تفویت ہے اور تفویت وقت سے مطلق ہے (کوئی خاص وقت اس کے لئے متعین نہیں ہے) پس اس کو کامل کی طرف پھیر دیا جائے گا اور صوم مقصود ہے چاہئے کہ اعتکاف ادا کرنے کے لئے نفلی روزہ رکھے اور اعتکاف ادا کرے۔

فَاَجَابَ الْمُصَنِّفُ عَنْہُ بِقَوْلِہٖ وَفِيْمَا اِذَا نَذَرَ اَنْ يَّعْتَكِفَ شَهْرَ رَمَضَانَ فَصَامَ وَلَمْ يَعْتَكِفْ اِنَّمَا وَجَبَ الْقَضَاءُ بِصَوْمٍ مَقْصُوْدٍ لِعَوْدِ شَرْطِهٖ اِلَى الْكَمَالِ لَا لِاَنَّ الْقَضَاءَ وَجَبَ بِسَبَبٍ اٰخَرَ يَعْنِيْ فِيْ صُوْرَةِ نَذَرَ اَنْ يَّعْتَكِفَ هٰذَا الرَّمَضَانَ الْمَعْهُوْدَ فَصَامَ وَلَمْ يَعْتَكِفْ لِمَانِعٍ مَرَضٍ اِنَّمَا وَجَبَ الْقَضَاءُ بِصَوْمٍ مَقْصُوْدٍ وَهُوَ النَّفْلُ لِعَوْدِ شَرْطِ الْاِعْتِكَافِ اِلَى الْكَمَالِ وَهُوَ صَوْمُ النَّفْلِ لَا لِاَنَّ الْقَضَاءَ وَجَبَ بِسَبَبٍ اٰخَرَ كَمَا زَعَمْتُمْ وَتَقْرِيْرُهٗ اَنَّ الْاِعْتِكَافَ لَا يَصِحُّ اِلَّا بِالصَّوْمِ فَاِذَا نَذَرَ بِالْاِعْتِكَافِ فَقَدْ نَذَرَ بِالصَّوْمِ فَكَانَ يَنْبَغِيْ اَنْ يَّجِبَ الصَّوْمُ الْمَقْصُوْدُ اِبْتِدَاءً بِمُجَرَّدِ نَذْرِ الْاِعْتِكَافِ وَلٰكِنَّ شَرَفَ الرَّمَضَانِ الْحَاضِرِ عَارَضَہٗ لِاَنَّ الْعِبَادَةَ فِيْ رَمَضَانَ اَفْضَلُ مِنَ الْعِبَادَةِ فِيْ غَيْرِهٖ فَانْتَقَلْنَا مِنَ الصَّوْمِ الْاَصْلِيِّ الْمَقْصُوْدِ اِلٰى صَوْمِ رَمَضَانَ لِهٰذَا الشَّرَفِ الْعَارِضِ وَلَمَّا فَاتَ شَرَفُ رَمَضَانَ عَادَ الصَّوْمُ اِلٰى كَمَالِهٖ وَهُوَ الصَّوْمُ الْمَقْصُوْدُ الْاَصْلِيُّ اَعْنِيْ صَوْمَ النَّفْلِ فَكَاَنَّہٗ صَدَرَ حُكْمُهٗ مِنَ اللّٰهِ تَعَالٰى اَنْ صُوْمُوا النَّفْلَ وَاعْتَكِفُوْا فِيْهِ وَالْحَيٰوةُ اِلَى الرَّمَضَانِ الثَّانِيْ مَوْهُوْمٌ لِاَنَّہٗ وَقْتٌ مَدِيْدٌ يَسْتَوِيْ فِيْهِ الْحَيٰوةُ وَالْمَمَاتُ ثُمَّ اِذَا لَمْ يَصُمْ صَوْمًا مَقْصُوْدًا وَجَاءَ الرَّمَضَانُ الثَّانِيْ لَمْ يَنْتَقِلْ حُكْمُ اللّٰهِ تَعَالٰى اِلٰى هٰذَا الرَّمَضَانِ الثَّانِيْ وَاِنَّمَا قَالَ فَصَامَ وَلَمْ يَعْتَكِفْ لِاَنَّہٗ اِذَا لَمْ يَصُمْ لِمَرَضٍ مَنَعَ مِنَ الصَّوْمِ فَحِ يَجُوْزُ الْاِعْتِكَافُ فِيْ قَضَاءِ رَمَضَانَ الْبَتَّةَ۔

ترجمہ فاجاب المصنف عنہ بقولہ وفیما نذر الخ مصنف نے اس اعتراض کا جواب اپنی عبارت میں یہ دیا ہے کہ، اور اس صورت میں جب کہ کسی شخص نے رمضان کے مہینے میں اعتکاف کی نذر مانی چنانچہ اس نے روزہ رکھا مگر اعتکاف نہ کرسکا تو اس صورت میں اس اعتکاف کی قضا صوم مقصود کے ساتھ واجب ہے کیونکہ اعتکاف کی شرط کمال کی طرف لوٹ آئی نہ اس وجہ سے کہ قضا کسی اور سبب سے واجب ہوئی ہو یعنی اس صورت میں ایک شخص نے نذر کی کہ اس متعین رمضان میں اعتکاف کرے گا، چنانچہ اس نے روزہ رکھ لیا اور کسی ایسے مرض کی وجہ سے جو اعتکاف سے مانع تھا اعتکاف نہیں کرسکا اس صورت میں اعتکاف کی قضا صوم مقصود کے ساتھ واجب ہے اور وہ نفل ہے اعتکاف کی شرط کے کمال کی طرف لوٹنے کی وجہ سے وہ صوم نفلی ہے اس لئے نہیں کہ قضا دوسرے سبب سے واجب ہوتی ہے جیسا کہ اے شوافع تم نے گمان کیا۔

وتقریرہ ان الاعتکاف الخ مسئلہ یہ ہے کہ اعتکاف بغیر روزہ کے صحیح نہیں، پس جب اس نے اعتکاف کی نذر مانی تو گویا صوم کی بھی نذر مانی، پس مذکورہ بالا صورت میں مناسب تھا کہ ابتداءً صوم مقصود واجب ہوجاتا صرف اعتکاف ہی کی نذر ماننے سے، لیکن موجودہ رمضان شریف کی کرامت اور شرافت اس کے معارض ہوئی کیونکہ رمضان میں عبادت غیر رمضان کی عبادت سے افضل ہے اس لئے ہم صوم مقصود اصلی سے منتقل ہوئے اور صوم رمضان اس عارضی شرافت کی وجہ سے منتقل ہوگئے، لیکن جب رمضان کی شرافت فوت ہوگئی تو صوم اپنے کمال کی طرف لوٹ آیا اور صوم مقصود اصلی یعنی صوم نفلی ہے پس گویا اللہ تعالیٰ کی طرف سے حکم صادر ہوا کہ نفل روزہ رکھو اور اس میں اعتکاف کرو۔

ولحیوۃ الی رمضان الثانی موہوم الخ اور رمضان ثانی تک زندگی موہوم ہے کیونکہ وقت لمبا ہے زندگی اور موت اس میں برابر ہیں۔

ثم اذا لم یصم الخ پھر جب اس نے صوم مقصود نہیں رکھا اور رمضان ثانی آگیا تو اس رمضان ثانی کی طرف اللہ کا حکم منتقل نہیں ہوگا

وان قال فصام الخ اور متن میں مصنف رح نے فصام ولم یعتکف اس لئے کہا کیونکہ جب اس نے کسی ایسے مرض کی وجہ سے روزہ نہیں رکھا جو صوم سے مانع تھا تو اس صورت میں اعتکاف کرنا رمضان کی قضا میں جائز ہے۔

ثُمَّ شَرَعَ الْمُصَنِّفُ رح فِیْ بَیَانِ تَقْسِیْمِ الْاَدَاءِ وَالْقَضَاءِ اِلٰی اَنْوَاعِهَا فَقَالَ وَالْاَدَاءُ اَنْوَاعٌ کَامِلٌ وَّقَاصِرٌ وَّمَا هُوَ شَبِیْهٌ بِالْقَضَاءِ وَفِیْ هٰذَا التَّقْسِیْمِ مُسَامَحَةٌ لِاَنَّ الْاَقْسَامَ لَا تَقَابُلَ فِیْهَا بَیْنَهَا وَیَنْبَغِیْ اَنْ یَّقُوْلَ وَالْاَدَاءُ اَنْوَاعٌ مَحْضٌ وَّهُوَ نَوْعَانِ کَامِلٌ وَّقَاصِرٌ وَّاَدَاءٌ هُوَ شَبِیْهٌ

بالقضاء ویعنی بالاداء المحض مالا یکون فیہ شبہ بالقضاء بوجہ من الوجوہ لا من حیث تغیر الوقت ولا من حیث التزامہ ویعنی بالشبیہ بالقضاء ما فیہ شبہ بہ من حیث التزامہ ویعنی بالکامل ما یؤدی علی الوجہ الذی شرع علیہ وبالقاصر ما ھو خلافہ کالصلوۃ بجماعۃ مثال للاداء الکامل فانہ اداء علی حسب ما شرع فان الصلوۃ ما شرعت الا بجماعۃ لان جبرئیل علیہ السلام علم الرسول علیہ السلام بالجماعۃ فی یومین والصلوۃ منفرد امثال للاداء القاصر فانہ اداء علی خلاف ما شرع علیہ ولھذا یسقط وجوب الجھر فی الجھریۃ عن المنفرد وفعل اللاحق بعد فراغ الامام حتی لا یتغیر فرضہ بنیۃ الاقامۃ مثال للاداء الشبیہ بالقضاء فان اللاحق ھو الذی التزم الاداء مع الامام من اول التحریمۃ ثم سبقہ الحدث فتوضأ ثم بقیۃ الصلوۃ بعد فراغ الامام فان ھذا الاتمام اداء من حیث بقاء الوقت وشبیہ بالقضاء من حیث انہ لم یؤد کما التزم۔

ترجمہ ثم شرع المصنف الخ پھر مصنف رحؒ نے ادا اور قضا کی تقسیم اور ان کی قسموں کا بیان شروع کیا، یوں فرمایا۔

والاداء انواع الخ ادا کی چند قسمیں ہیں کامل، قاصر اور شبیہ بالقضاء، ماتن کی اس تقسیم میں مسامحت (معمولی سی چوک ہوگئی) ہے کیونکہ ان قسموں میں باہم ایک دوسرے سے تقابل نہیں پایا جاتا، مناسب تھا کہ یوں کہتے، ادا کی چند قسمیں ہیں، ادا محض اور اس کی دو قسمیں ہیں کامل اور قاصر اور ادا شبیہ بالقضاء اور ادا محض سے مراد وہ ادا ہے جس میں قضاء کے ساتھ کسی بھی وجہ سے مشابہت نہ ہو نہ وقت کے تغیر کے اعتبار سے نہ اس کے التزام کے اعتبار سے اور شبیہ بالقضاء سے مراد وہ ادا ہے جس میں التزاماً قضاء کے ساتھ مشابہت ہو اور کامل سے وہ ادا مراد ہے کہ مامور بہ اسی وصف کے ساتھ ادا کی جائے جس طرح واجب ہوئی ہے اور قاصر سے مراد وہ ادا ہے جو اس کے خلاف ہو۔

کالصلوۃ بجماعۃ الخ جیسے نماز باجماعت پڑھنا یہ ادا کامل کی مثال ہے، کیونکہ یہ ما شرع فی الذمہ کے مطابق ادا کی گئی ہے، اس لئے کہ صلوۃ جماعت کے ساتھ مشروع ہوئی ہے، اس لئے کہ دو دن تک حضرت جبرئیل علیہ السلام نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو جماعت سے نماز پڑھائی ہے۔

والصلوۃ منفرداً الخ اور تنہا نماز پڑھنا، یہ ادا قاصر کی مثال ہے کیونکہ یہ ما شرع لہ کے خلاف ہے، اسی وجہ سے جہری نماز میں منفرد سے جہر کرنا ساقط ہو جاتا ہے۔

وفعل اللاحق بعد فراغ الامام الخ اور امام کی فراغت کے بعد لاحق مقتدی کا فعل حتی کہ اگر لاحق

مسافر بھی ہو تو) اقامت کی وجہ سے اس کا فرض متغیر نہیں ہوتا، یہ ادا رشبہ بالقضار کی مثال ہے اس لئے کہ لاحق وہی مقتدی ہے جس نے پہلی بار تکبیر تحریمہ سے امام کے ساتھ نماز ادا کرنے کا التزام کیا ہو، پھر اسے حدث لاحق ہو گیا ہو، پھر اس نے وضو کیا اور امام کے فارغ ہو جانے کے بعد اپنی بقیہ نماز پوری کی، پس یہ نماز کا پورا کرنا وقت کے باقی رہنے کی وجہ سے ادا ہے اور کما التزم کے مطابق ادا نہ کرنے کی وجہ سے شبہ بالقضار ہے۔

وَلَمَّا كَانَ مَعْنَى الْأَدَاءِ مِنْ حَيْثُ الْأَصْلِ وَمَعْنَى الْقَضَاءِ مِنْ حَيْثُ التَّبَعِ جُعِلَ أَدَاءً شَبِيهًا بِالْقَضَاءِ وَلَمْ يُجْعَلْ قَضَاءً شَبِيهًا بِالْأَدَاءِ وَثَمَرَةُ كَوْنِهِ أَدَاءً ظَاهِرَةٌ وَلِهٰذَا لَمْ يَتَعَرَّضْ لَهَا وَثَمَرَةُ كَوْنِهِ شَبِيهًا بِالْقَضَاءِ هِيَ أَنَّهُ لَا يَتَغَيَّرُ فَرْضُهُ بِنِيَّةِ الْإِقَامَةِ بِأَنْ كَانَ هٰذَا اللَّاحِقُ مُسَافِرًا اقْتَدَى بِمُسَافِرٍ ثُمَّ أَحْدَثَ فَذَهَبَ إِلَى مِصْرِهِ لِلتَّوَضِّيْ أَوْ نَوَى الْإِقَامَةَ فِي مَوْضِعِهَا ثُمَّ جَاءَ حَتَّى فَرَغَ الْإِمَامُ وَلَمْ يَتَكَلَّمْ وَشَرَعَ فِي إِتْمَامِ الصَّلٰوةِ فَلَا يُتِمُّ أَرْبَعًا بَلْ يُصَلِّيْ رَكْعَتَيْنِ كَمَا إِذَا كَانَ قَضَاءً مَحْضًا لَا يَتَغَيَّرُ فَرْضُهُ بِنِيَّةِ الْإِقَامَةِ فَكَذَا هٰذَا فَإِنْ لَمْ يَقْتَدِ بِمُسَافِرٍ بَلْ بِمُقِيْمٍ أَوْ لَمْ يَفْرُغِ الْإِمَامُ بَعْدُ أَوْ تَكَلَّمَ ثُمَّ اسْتَأْنَفَ أَوْ كَانَ مِثْلُ ذٰلِكَ هٰذَا فِي الْمَسْبُوْقِ دُوْنَ اللَّاحِقِ يَصِيْرُ فَرْضُهُمْ أَرْبَعًا بِنِيَّةِ الْإِقَامَةِ ثُمَّ إِنَّ هٰذِهِ الْأَقْسَامَ الثَّلَاثَ كَمَا تَجْرِيْ فِي حُقُوْقِ اللّٰهِ تَعَالٰى تَجْرِيْ فِي حُقُوْقِ الْعِبَادِ أَيْضًا فَقَالَ وَمِنْهَا رَدُّ عَيْنِ الْمَغْصُوْبِ أَيْ مِنْ أَنْوَاعِ الْأَدَاءِ رَدُّ عَيْنِ الشَّيْءِ الَّذِيْ غَصَبَهُ عَلَى الْوَصْفِ الَّذِيْ غَصَبَهُ إِلَى الْمَالِكِ بِدُوْنِ أَنْ يَكُوْنَ الْمَغْصُوْبُ مُشْتَغِلًا بِالْجِنَايَةِ أَوْ بِالدَّيْنِ وَبِدُوْنِ أَنْ يَكُوْنَ نَاقِصًا بِنُقْصَانٍ حِسِّيٍّ فَهٰذَا نَظِيْرُ الْأَدَاءِ الْكَامِلِ لِأَنَّهُ أَدَاءٌ عَلَى الْوَصْفِ الَّذِيْ غَصَبَهُ مِنْ غَيْرِ فُتُوْرٍ وَمِثْلُهُ تَسْلِيْمُ عَيْنِ الْمَبِيْعِ إِلَى الْمُشْتَرِيْ وَتَسْلِيْمُ بَدَلِ الصَّرْفِ أَوِ الْمُسْلَمِ فِيْهِ عَلَى الْوَصْفِ الَّذِيْ وَقَعَ عَلَيْهِ الْعَقْدُ

ترجمہ ولما كان معنى الاداء الخ اور چونکہ اس میں ادار کے معنی باعتبار اصل کے اور قضار کے معنی باعتبار تبع کے تھے اس لئے اس فعل کو ادار شبیہ بالقضار قرار دیا گیا اس کے ادا ہونے کا ثمرہ بالکل ظاہر ہے مصنف نے اسی لئے اس کو ذکر نہیں فرمایا، اور شبیہ بالقضار ہونے کا ثمرہ یہ ہے کہ مسافر لاحق کا فرض اقامت کی نیت کر لینے سے متغیر نہیں ہوتا، جس کی صورت یہ ہے کہ لاحق مذکور مسافر تھا اس نے دوسرے مسافر کی اقتدار کرلی پھر دوران صلوۃ اسے حدث لاحق ہو گیا تو وضو کرنے کے لئے یہ اپنے شہر گیا یا اسی جگہ اس نے اقامت کی نیت کرلی، پھر واپس آیا یہاں تک کہ امام نماز سے فارغ ہو چکا تھا، حاصل یہ ہے کہ اس اثنار میں اس نے کلام نہیں کیا تھا اور اپنی باقی ماندہ نماز شروع کردی تو یہ شخص (چونکہ مسافر تھا) چار رکعتیں پوری نہ پڑھے گا، بلکہ وہی

رکعت پڑھے گا ایسے ہی جیسا کہ جب کہ اس کی یہ نماز قضا ہوتی تو اقامت کی نیت سے اس کا فرض تبدیل نہ ہوتا، تو ایسے ہی یہ بھی ہے اس کا فرض اقامت کی نیت سے متغیر نہیں ہوتا پس اس مسافر نے کسی مسافر کے بجائے اگر کسی مقیم کی اقتدار کی یا وہ نماز میں وضو کرکے اس وقت آگیا کہ امام نماز سے فارغ نہیں ہوا تھا یا اس نے اس درمیان میں کلام کرلیا اور از سر نو نماز پڑھنا شروع کیا، یا یہی صورت لاحق کے علاوہ مسبوق مقتدی کو پیش آئے تو مذکورہ تمام صورتوں میں اقامت کی نیت کر لینے سے ان کا فرض چار رکعتیں ہوجائے گا پھر یہی تینوں صورتیں جس طرح حقوق اللہ میں جاری ہوتی ہیں اسی طرح حقوق العباد میں بھی جاری ہوتی ہیں۔

مصنف ماتن نے فرمایا ومنہا رد عین المغصوب اور ادا کی قسموں میں سے عین مغصوب کو ادا کردینا ہے یعنی ادا کی اقسام میں سے ایک قسم بعینہ اسی چیز کو بعینہ اسی وصف کے ساتھ کہ جس وصف کے ساتھ اس نے غصب کیا تھا مالک کو واپس کردینا بھی ہے اسکے بغیر کہ مغصوب جنایت کے ساتھ مشغول ہو یا قرض کے ساتھ یا کسی حسی اور ظاہری نقصان کے بغیر تو یہ ادار کامل کی مثال ہے کیونکہ یہ ادا اسی وصف کیساتھ ہو رہی ہے جس کے ساتھ اس نے غصب کیا تھا کوئی کمی اور فتور واقع نہیں ہوا اور اسی طرح عین مبیع کو مشتری کے سپرد کردینا اور بدل صرف اور مسلم فیہ کو مشتری کے حوالہ کردینا اس وصف کے مطابق جس کا معاملہ طے ہوا تھا (ادار کامل کی مثال ہے)

وَرَدُّهٗ مَشْغُوْلًا بِالْجِنَايَةِ نَظِيْرُ لِلْاَدَاءِ الْقَاصِرِ اَیْ رَدُّ الشَّیْءِ الْمَغْصُوْبِ حَالَ كَوْنِهٖ مَشْغُوْلًا بِالْجِنَايَةِ اَوْ بِالدَّيْنِ بِاَنْ غَصَبَ عَبْدًا فَارِغًا ثُمَّ لَحِقَهُ الدَّيْنُ اَوِ الْجِنَايَةُ فِیْ يَدِ الْغَاصِبِ وَمِثْلُهٗ تَسْلِيْمُ الْمَبِيْعِ حَالَ كَوْنِهٖ مَشْغُوْلًا بِالْجِنَايَةِ اَوْ بِالدَّيْنِ اَوْ بِالْمَرَضِ فَفِیْ هٰذَا كُلِّهٖ اِنْ هَلَكَ الْمَغْصُوْبُ وَالْمَبِيْعُ فِیْ يَدِ الْمَالِكِ وَالْمُشْتَرِیْ بِاٰفَةٍ سَمَاوِيَّةٍ بَرِئَتْ ذِمَّةُ الْغَاصِبِ وَالْبَائِعِ لِكَوْنِهٖ اَدَاءً وَلَوْ دَفَعَهُ الْمَالِكُ اِلٰی وَلِیِّ الْجِنَايَةِ اَوْ بِيْعَ فِی الدَّيْنِ رَجَعَ الْمَالِكُ عَلَی الْغَاصِبِ بِالْقِيْمَةِ وَالْمُشْتَرِیْ عَلَی الْبَائِعِ بِالثَّمَنِ وَاِمْهَارُ عَبْدِ غَيْرِهٖ وَتَسْلِيْمُهٗ بَعْدَ الشِّرَاءِ نَظِيْرُ لِلْاَدَاءِ الشَّبِيْهِ بِالْقَضَاءِ اَیْ اَمْهَرَ رَجُلٌ عَبْدَ الْغَيْرِ فِیْ نِكَاحِ اِمْرَاَتِهٖ ثُمَّ سَلَّمَهٗ اِلَيْهَا بَعْدَ الشِّرَاءِ فَهُوَ اَدَاءٌ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ سَلَّمَ عَيْنَ الْعَبْدِ الَّذِیْ وَقَعَ عَلَيْهِ الْعَقْدُ وَشَبِيْهٌ بِالْقَضَاءِ مِنْ حَيْثُ اَنَّ تَبَدُّلَ الْمِلْكِ يُوْجِبُ تَبَدُّلَ الْعَيْنِ حُكْمًا فَاِذَا كَانَ الْعَبْدُ مَمْلُوْكًا لِلْمَالِكِ كَانَ شَخْصًا اٰخَرَ وَاِذَا سَلَّمَهٗ اِلَيْهَا كَانَ شَخْصًا اٰخَرَ وَالْحُجَّةُ فِیْ هٰذَا الْبَابِ اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَخَلَ عَلٰی بَرِيْرَةَ يَوْمًا فَقَدَّمَتْ اِلَيْهِ تَمْرًا وَكَانَ الْقِدْرُ يَغْلِیْ مِنَ اللَّحْمِ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلَا تَجْعَلِيْنَ لَنَا نَصِيْبًا مِنَ اللَّحْمِ فَقَالَتْ يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ اِنَّهٗ لَحْمٌ تُصُدِّقَ عَلَیَّ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَكِ

صَدَقَةٌ وَلَنَا هَدِيَّةٌ يَعْنِي إِذَا أَخَذْتِهِ مِنَ الْمَالِكِ كَانَ صَدَقَةً عَلَيْكِ وَإِذَا أَعْطَيْتِهِ إِيَّانَا تَصِيرُ هَدِيَّةً لَنَا فَعُلِمَ أَنَّ تَبَدُّلَ الْمِلْكِ يُوجِبُ تَبَدُّلًا فِي الْعَيْنِ وَعَلَى هٰذَا يُخَرَّجُ كَثِيرٌ مِنَ الْمَسَائِلِ

ترجمہ: ورده مشغولاً بالجناية الخ اور مغصوب کو جرم و جنایت کے ساتھ مرتکب ہونے کی حالت میں واپس کرنا ادار قاصر کی نظیر ہے، یعنی مغصوب کو ایسی حالت میں واپس کرنا کہ وہ جنایت یا قرض کا مرتکب ہو۔

صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے کوئی ایسا غلام غصب کرلیا جو قرض اور جنایت سے بالکل بری تھا اس کے بعد غاصب کے قبضہ میں آنے کے بعد اس پر قرض ہوگیا یا جنایت لاحق ہوگئی، ادار قاصر کی دوسری مثال یہ ہے کہ مبیع کو مشتری کے پاس اس حالت میں سپرد کرنا کہ بیع جنایت دین یا کسی مرض کے ساتھ مشغول ہوچکی ہو تو ان مذکورہ صورتوں میں اگر مغصوب یا مبیع مشتری اور مالک کے ہاتھ میں آسمانی آفت سے ہلاک ہوگئی تو غاصب اور بائع کا ذمہ بری ہے، کیونکہ یہ ادار ہے اور اگر مالک نے اس مبیع یا مغصوب کو ولی جنایت کے سپرد کردیا، یا قرض کے بدلے وہ مبیع یا مغصوب فروخت کردیا تو اس صورت میں مالک غاصب سے قیمت لے گا اور مشتری بائع سے قیمت لیگا

وامهار عبد غيره:۔ اور دوسرے کے غلام کو مہر قرار دینا اور اس کو خرید کر حوالہ کردینا ادار شبیہ بالقضار کی نظیر ہے، یعنی ایک شخص نے اپنے نکاح میں غیر کے غلام کو مہر مقرر کیا پھر خرید کر اس غلام کو بیوی کے حوالہ کردیا تو یہ اس حیثیت سے ادا ہے کہ اس نے بعینہ وہ غلام حوالے کیا جس پر عقد کیا تھا، اور شبیہ بالقضار اس حیثیت سے ہے کہ ملک کے تبدیل ہونے سے حکماً عین تبدیل ہوجایا کرتا ہے پس جب غلام مالک کا مملوک تھا تو دوسرا شخص تھا، پھر جب اسکو شوہر نے خرید لیا تو دوسرا شخص ہوگیا اور جب مہر کے طور پر عورت کے حوالے کیا تو یہ تیسرا شخص ہوگیا۔

والحجة في هذا الباب الخ اس مسئلے میں دلیل یہ ہے کہ ایک روز آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم حضرت بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے گھر تشریف لے گئے تو حضرت بریرہ رضؓ نے کھجور پیش کئے، ادھر گوشت کی ہانڈی پک رہی تھی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کیا ہمارے لئے گوشت کا کوئی حصہ نہ دوگی، حضرت بریرہ رضؓ نے جواب دیا کہ یا رسول اللہ یہ گوشت میرے پاس صدقہ کے طور پر آیا ہے، تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تمہارے لئے صدقہ ہے اور ہمارے لئے ہدیہ ہے یعنی جب تم نے اس کو مالک سے لیا تھا تو یہ تمہارے لئے صدقہ تھا اور جب تم اسے ہم کو دے دوگی تو یہ ہمارے لئے ہدیہ ہوجائے گا پس معلوم ہوا کہ ملک کی تبدیلی عین میں تبدیلی پیدا کردیتی ہے اس اصول پر بہت سے مسائل مستنبط کئے گئے ہیں۔

حَتّٰى تُجْبَرُ عَلَى الْقَبُولِ تَفْرِيعٌ عَلٰى كَوْنِهِ أَدَاءً أَيْ تُجْبَرُ الْمَرْأَةُ عَلٰى قَبُولِ ذٰلِكَ الْعَبْدِ الْمَمْهُوْرِ

بَعْدَ التَّسْلِيْمِ وَهُوَ مِنْ عَلَامَةِ كَوْنِهٖ اَدَاءً وَهٰذَا بِخِلَافِ مَا اِذَا بَاعَ عَبْدًا اَوْ اسْتُحِقَّ الْعَبْدُ ثُمَّ اشْتَرَاهُ الْبَائِعُ مِنَ الْمُسْتَحِقِّ حَيْثُ لَا يُجْبَرُ عَلٰى تَسْلِيْمِهٖ اِلَى الْمُشْتَرِيْ لِاَنَّهٗ بِالْاِسْتِحْقَاقِ ظَهَرَ اَنَّ الْبَيْعَ كَانَ مَوْقُوْفًا عَلٰى اِجَازَةِ الْمَالِكِ فَاِذَا لَمْ يُجِزْهُ بَطَلَ وَانْفَسَخَ بِخِلَافِ النِّكَاحِ فَاِنَّهٗ لَا يَنْفَسِخُ بِاسْتِحْقَاقِ الْمَهْرِ وَلَا بِانْعِدَامِهٖ وَيَنْفُذُ اِعْتَاقُهٗ فِيْهِ دُوْنَ اِعْتَاقِهَا تَفْرِيْعٌ عَلٰى كَوْنِهٖ شَبِيْهًا بِالْقَضَاءِ يَعْنِيْ يَنْفُذُ اِعْتَاقُ الزَّوْجِ اِيَّاهُ قَبْلَ تَسْلِيْمِهٖ اِلَى الْمَرْاَةِ لِاَنَّ الْمَرْاَةَ لَا تَمْلِكُهٗ اِلَّا اِذَا سُلِّمَ اِلَيْهَا فَقَبْلَ التَّسْلِيْمِ هُوَ مِلْكُ الزَّوْجِ كَمَا اَنَّ قَبْلَ الشِّرَاءِ كَانَ مِلْكًا لِلْغَيْرِ وَلَمَّا كَانَتْ ذَاتُ الْعَبْدِ مَوْجُوْدَةً فِيْ كِلَا الْحَالَيْنِ وَوَصْفُ الْمَمْلُوْكِيَّةِ مُتَغَيِّرٌ فِيْهِمَا جُعِلَ اَدَاءً شَبِيْهًا بِالْقَضَاءِ وَلَمْ يُجْعَلْ قَضَاءً شَبِيْهًا بِالْاَدَاءِ رِعَايَةً لِجَانِبِ الذَّاتِ وَالْاَصْلِ وَلَمَّا فَرَغَ عَنْ بَيَانِ اَنْوَاعِ الْاَدَاءِ شَرَعَ فِيْ تَقْسِيْمِ الْقَضَاءِ فَقَالَ وَالْقَضَاءُ اَنْوَاعٌ اَيْضًا بِمِثْلٍ مَعْقُوْلٍ وَبِمِثْلٍ غَيْرِ مَعْقُوْلٍ، وَمَا هُوَ فِيْ مَعْنَى الْاَدَاءِ وَفِيْ هٰذَا التَّقْسِيْمِ اَيْضًا مُسَامَحَةٌ فَكَاَنَّهٗ قِيْلَ وَالْقَضَاءُ اَنْوَاعٌ قَضَاءٌ مَحْضٌ وَهُوَ اِمَّا بِمِثْلٍ مَعْقُوْلٍ اَوْ بِمِثْلٍ غَيْرِ مَعْقُوْلٍ وَقَضَاءٌ فِيْ مَعْنَى الْاَدَاءِ وَيَعْنِيْ بِالْقَضَاءِ الْمَحْضِ مَا لَا يَكُوْنُ فِيْهِ مَعْنَى الْاَدَاءِ اَصْلًا لَا حَقِيْقَةً وَلَا حُكْمًا وَبِمَا هُوَ فِيْ مَعْنَى الْاَدَاءِ اَنْ يَكُوْنَ بِخِلَافِهٖ وَالْمُرَادُ بِالْمِثْلِ الْمَعْقُوْلِ اَنْ تُدْرَكَ مُمَاثَلَتُهٗ بِالْعَقْلِ مَعَ قَطْعِ النَّظْرِ عَنِ الشَّرْعِ وَبِغَيْرِ الْمَعْقُوْلِ اَنْ لَا تُدْرَكَ الْمُمَاثَلَةُ اِلَّا شَرْعًا وَيَكُوْنُ الْعَقْلُ قَاصِرًا عَنْ دَرْكِ كَيْفِيَّةٍ لَا اَنَّ الْعَقْلَ يُنَاقِضُهٗ وَهٰذَا الْقَضَاءُ لَا بُدَّ فِيْهِ مِنْ سَبَبٍ جَدِيْدٍ بِالْاِتِّفَاقِ وَاِنَّمَا الْخِلَافُ فِي الْقَضَاءِ بِمِثْلٍ مَعْقُوْلٍ

ترجمہ

حتی تجبر علی القبول الخ حتی کہ عورت قبول کرنے پر مجبور کی جائے گی، یہ حکم اس چیز پر تفریع ہے کہ مذکورہ تسلیم ادا ہے، یعنی مذکورہ بالا صورت میں عورت کو اس غلام کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا (مہور جس کو مہر مقرر کیا گیا) تسلیم کے بعد (یعنی شوہر اگر اس مہر میں مقرر کردہ غلام کو عورت کے حوالہ کر دیا تو عورت کو اسے قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا) یہ تسلیم کے ادا ہونے کی علامت ہے، جبر کا یہ معاملہ اس صورت کے علاوہ ہے کہ ایک شخص نے کوئی غلام فروخت کیا اور غلام مستحق ہو گیا (یعنی اس میں کسی کا حق نکل آیا) پھر اس کو بائع نے مستحق سے خرید لیا تو اس صورت میں وہ شخص مشتری کی طرف سپرد کرنے پر مجبور نہیں کیا جائیگا اس لئے کہ استحقاق کی وجہ سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ بیع مالک کی اجازت پر موقوف تھی پس جب بیع جائز نہیں ہوئی تو باطل ہو کر فسخ ہو گئی بخلاف نکاح کے اس لئے نکاح مہر کے استحقاق سے فسخ نہیں ہوگا اور نہ مہر کے معدوم ہونے سے فسخ ہوتا۔

وینفذ اعتاقہ فیہ دون اعتاقہا الخ اس صورت میں شوہر کا آزاد کرنا نافذ ہوگا بیوی کا آزاد کرنا نافذ نہ ہوگا ماتن کا مذکورہ بیان اس مسئلہ کی تفریع ہے کہ عتاق شبیہ بالقضاء ہے یعنی زوج کا عورت کو سپرد کر دینے سے پہلے آزاد کر دینا نافذ ہوگا اس لئے کہ عورت اس کی مالک نہیں ہوسکتی جب تک کہ شوہر غلام کو عورت کے سپرد نہ کرے

نقبل التسلیم ھو ملك الزوج الخ پس تسلیم سے پہلے غلام زوج کی ملک ہے جس طرح خریدنے سے پہلے تیسرے کی ملک تھا

ولما کانت الخ اور چونکہ دونوں حالتوں میں (عقد کی حالت اور تسلیم کی حالت) غلام کی ذات موجود تھی اور ملوکیت کا وصف متعرض ہوتا رہا اس کے لئے ذات اور اصل کا لحاظ کر کے اسے اداء شبیہ بالقضاء قرار دیا گیا، قضاء شبیہ بالاداء قرار نہیں دیا گیا۔

ولما فرغ عن بیان انواع الاداء شرع فی تقسیم القضاء الخ مصنف رح جب ادا کی قسموں کے بیان سے فارغ ہوگئے تو قضا کی تقسیم شروع فرمائی پس فرمایا، والقضاء انواع ایضاً، اور قضا بھی چند قسموں پر ہے مثل معقولات اور ایسی چیز جو ادا کے معنی میں ہو، مصنف کی اس تقسیم میں بھی مسامحت پائی جاتی ہے گویا مصنف نے اس طرح کہا کہ قضاء کی چند قسمیں ہیں قضاء محض اور یہ قضا مثل معقول سے ہوگی یا مثل غیر معقول سے دوسری قسم قضاء فی معنی الاداء ہے، مصنف قضاء محض سے وہ قضا مراد لیتے ہیں جس میں ادا کے معنی بالکل نہ پائے جاتے ہوں نہ حقیقۃً نہ مجازاً اور نہ حکماً اور ما ہو فی معنی الاداء سے مراد وہ قضا ہے جو اسکے علاوہ ہو، اور مثل معقول سے مراد یہ ہے کہ اس کی مماثلت عقل سے سمجھی جاتی ہے قطع نظر شرع کے اور غیر معقول سے مراد یہ ہے کہ اس کی مماثلت صرف شرع سے معلوم ہوتی ہو، عقل اس کی کیفیت کو سمجھنے سے قاصر ہو، ایسا نہیں ہے کہ عقل اسکے خلاف ہو اور قضا (غیر معقول) کے لئے بالاتفاق سبب جدید کا ہونا ضروری ہے البتہ اختلاف قضا مثل معقول میں ہے۔

كَالصَّوْمِ لِلصَّوْمِ هٰذَا نَظِيْرٌ لِلْقَضَاءِ بِمِثْلٍ اَىْ كَقَضَاءِ الصَّوْمِ لِلصَّوْمِ فَاِنَّهٗ اَمْرٌ مَعْقُوْلٌ لِاَنَّ الْوَاجِبَ لَا يَسْقُطُ عَنِ الذِّمَّةِ اِلَّا بِالْاَدَاءِ وَبِاِسْقَاطِ صَاحِبِ الْحَقِّ وَمَا لَمْ يُوْجَدْ اَحَدُهُمَا يَبْقٰى فِىْ ذِمَّتِهٖ وَالْفِدْيَةُ لَهٗ هٰذَا نَظِيْرٌ لِلْقَضَاءِ بِمِثْلٍ غَيْرِ مَعْقُوْلٍ فَاِنَّ الْفِدْيَةَ بِمُقَابَلَةِ الصَّوْمِ لَا يُدْرِكُهَا عَقْلٌ اِذْ لَا مُمَاثَلَةَ بَيْنَهُمَا صُوْرَةً وَهُوَ ظَاهِرٌ وَلَا مَعْنًى لِاَنَّ الصَّوْمَ تَجْوِيْعُ النَّفْسِ وَالْفِدْيَةُ اِشْبَاعٌ وَهٰذِهِ الْفِدْيَةُ لِكُلِّ يَوْمٍ هُوَ نِصْفُ صَاعٍ مِنْ بُرٍّ اَوْ دَقِيْقِهٖ اَوْ سَوِيْقِهٖ اَوْ زَبِيْبٍ اَوْ صَاعٌ مِنْ تَمْرٍ اَوْ شَعِيْرٍ لِلشَّيْخِ الْفَانِىْ الَّذِىْ يَعْجِزُ عَنِ الصَّوْمِ لِاَجْلِ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَعَلَى الَّذِيْنَ يُطِيْقُوْنَهٗ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِيْنٍ عَلٰى اَنْ تَكُوْنَ كَلِمَةُ لَا مُقَدَّرَةً اَىْ لَا يُطِيْقُوْنَهٗ اَوْ تَكُوْنَ الْهَمْزَةُ فِيْهِ لِلسَّلْبِ اَىْ يَسْلُبُوْنَ الطَّاقَةَ لِيَدُلَّ عَلَى الشَّيْخِ الْفَانِىْ وَاَمَّا اِذَا حُمِلَتْ عَلٰى ظَاهِرِهَا فَهِىَ مَنْسُوْخَةٌ

عَلٰى مَا قِيْلَ اِنَّ فِيْ بَدْءِ الْاِسْلَامِ كَانَ الْمُطِيْقُ مُخَيَّرًا بَيْنَ اَنْ يَّصُوْمَ وَبَيْنَ اَنْ يَّفْدِيَ ثُمَّ نُسِخَ بِدَرَجَاتٍ عَلٰى مَا حَرَّرْتُهٗ فِي التَّفْسِيْرِ الْاَحْمَدِيِّ۔

ترجمہ کالصوم للصوم الخ جیسے روزہ کی قضا روزہ سے، یہ قضا بمثل معقول کی مثال ہے یعنی جیسے روزہ کی قضا روزے سے ادا کرنا، کیونکہ یہ قضا امر معقول ہے اس لئے کہ واجب ذمہ سے ساقط نہیں، لیکن اس کو ادا کرنے سے یا صاحب حق کے ساقط کر دینے سے (ساقط ہو جاتا ہے) اور جب تک ان دو میں سے کوئی ایک صورت نہ پائی جائے ذمہ میں باقی رہتا ہے۔

والفدیة لہ الخ اور اس کی قضا فدیہ سے ادا کرنا، یہ مثل غیر معقول سے فدیہ کے ادا کرنے کی مثال ہے اس لئے کہ فدیہ روزہ کے مقابلہ میں ادا کرنا، عقل اس کا ادراک نہیں کر سکتی کیونکہ صورتاً ان دونوں میں کوئی مماثلت نہیں ہے، اور یہ بالکل ظاہر ہے اور معنیً بھی مماثلت نہیں ہے اس لئے کہ روزہ میں نفس کو بھوکا رکھنا رہتا ہے، اور فدیہ میں شکم سیری ہوتی ہے۔

وھذہ الفدیة لکل یوم الخ اور یہ فدیہ ہر دن کا گیہوں، گیہوں کا آٹا یا ستو یا کشمش سے نصف صاع ہے یا ایک صاع کھجور اور جو میں ہے۔ اس شیخ فانی (بوڑھے آدمی) کے لئے ہے جو روزہ رکھنے سے عاجز ہے دلیل اس کی اللہ تعالیٰ کا قول ہے وعلی الذین یطیقونہ طعام مسکین ہے (اور ان لوگوں پر جو روزہ رکھنے کی طاقت نہیں رکھتے ایک مسکین کا کھانا ہے) اس صورت میں کہ کلمہ لا محذوف ہو، یعنی لایطیقونہ ہو یا پھر یطیقون کا ہمزہ سلب کے لئے (سلب ماخذ کے لئے) مان لیا جائے یعنی یسلبون الطاقة وہ مسلوب الطاقت ہوں، لیکن اگر یہ آیت اپنے ظاہر پر محمول کی جائے تو یہ منسوخ ہوگی، جیسا کہ ابتداء اسلام میں طاقت رکھنے والا مختار ہوتا تھا کہ روزہ رکھ لے یا فدیہ دیدے، پھر مختلف مراحل میں منسوخ ہوگئی جیسا کہ اس کو میں نے تفسیر احمدی میں تفصیل سے بیان کر دیا ہے۔

وَقَضَاءُ تَكْبِيْرَاتِ الْعِيْدِ فِي الرُّكُوْعِ هٰذَا نَظِيْرٌ لِّلْقَضَاءِ الَّذِيْ هُوَ شَبِيْهٌ بِالْاَدَاءِ يَعْنِيْ اَنَّ مَنْ اَدْرَكَ الْاِمَامَ فِيْ صَلٰوةِ الْعِيْدِ فِي الرُّكُوْعِ وَفَاتَتْ عَنْهُ التَّكْبِيْرَاتُ الْوَاجِبَةُ فَاِنَّهٗ يُكَبِّرُ فِي الرُّكُوْعِ عِنْدَنَا مِنْ غَيْرِ رَفْعِ يَدٍ لِاَنَّ الرُّكُوْعَ فَرْضٌ وَالتَّكْبِيْرَاتُ وَاجِبَةٌ فَيُرَاعِيْ حَالَهُمَا عَلٰى حَسْبِ مَا يُمْكِنُ وَاَمَّا رَفْعُ الْيَدِ فِي التَّكْبِيْرَاتِ وَوَضْعُهَا عَلَى الرُّكْبَتَيْنِ فِي الرُّكُوْعِ فَكِلَاهُمَا سُنَّةٌ فَلَا يُتْرَكُ اَحَدُهُمَا بِالْاٰخَرِ وَهٰذَا قَضَاءٌ مِّنْ حَيْثُ الذَّاتِ لِاَنَّ مَحَلَّهَا الْقِيَامُ قَبْلَ الرُّكُوْعِ وَقَدْ فَاتَ لٰكِنَّهٗ شَبِيْهٌ بِالْاَدَاءِ لِاَنَّ الرُّكُوْعَ يُشْبِهُ الْقِيَامَ لِقِيَامِ النِّصْفِ الْاَسْفَلِ عَلٰى حَالِهٖ وَلِاَنَّ مَنْ اَدْرَكَ الْاِمَامَ فِي الرُّكُوْعِ فَقَدْ اَدْرَكَ الرَّكْعَةَ مَعَ جَمِيْعِ اَجْزَائِهَا مِنَ الْقِيَامِ وَالْقِرَاءَةِ تَقْدِيْرًا وَالْاِحْتِيَاطُ اَنْ يُّوْتٰى

بِهَا فِيهِ وَعِنْدَ اَبِي يُوسُفَ لَا تُقْضَى هٰذِهِ التَّكْبِيْرَاتُ فِي الرُّكُوْعِ لِاَنَّهٗ قَدْ فَاتَ مَحَلُّهَا كَمَا لَا تُقْضَى الْقِرَاءَةُ وَالْقُنُوْتُ فِيْهِ۔

ترجمہ (وقضاء تکبیرات العید فی الرکوع الخ) اور نماز عید کی تکبیروں کا رکوع میں قضاء کرنا یہ قضاء شبیہ بالاداء کی مثال ہے، یعنی جو شخص عید کی نماز میں رکوع کی حالت میں امام کو پائے، اور تکبیرات واجبہ اس سے فوت ہو جائے تو ہمارے نزدیک رکوع میں تکبیر کہے مگر ہاتھ نہ اٹھائے اسلئے کہ رکوع فرض ہے اور تکبیرات واجب ہے لہذا ممکن حد تک دونوں کے حال کی رعایت کی جائے گی۔

(واما رفع الید فی التکبیرات) عید کی تکبیروں میں ہاتھوں کا اٹھانا اور ان کا گھٹنوں پر رکھنا دونوں سنت ہیں، لہذا ایک کو دوسرے کی وجہ سے ترک نہیں کیا جائیگا، یہ ذات کے لحاظ سے تو قضاء ہے اس لئے کہ تکبیرات کا محل قیام ہے جو رکوع سے پہلے ہے اور وہ گذر چکا۔

(لکنہ شبیہ بالاداء الخ) لیکن یہ قضاء اداء سے مشابہ ہے اس وجہ سے کہ رکوع قیام کے مشابہ ہے کیونکہ نیچے کا نصف حصہ اپنی حالت پر قائم رہتا ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ جس نے امام کو رکوع میں پالیا تو اس نے رکعت کو تمام اجزاء کے ساتھ پالیا اس کے اجزاء میں مع قیام اور قرأت ہے، بس احتیاط یہ ہے کہ تکبیرات کو رکوع میں قضاء کر لیا جائے، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ تکبیریں رکوع میں قضاء نہ کی جائے اس لئے کہ ان کا محل فوت ہو چکا جس طرح قرأت اور قنوت رکوع میں قضاء نہیں کی جاتی (یعنی اگر کسی شخص کی قرأت فوت ہو جائے یا دعائے قنوت فوت ہو جائے اور وہ شخص رکوع میں امام کے ساتھ شریک ہو جائے تو ان دونوں کی قضاء نہیں ہے، امام ابو یوسفؒ تکبیرات عید کو اسی پر قیاس کرتے ہیں۔

تشریح عبارات شارح اس قضاء کے متعلق تفصیل پیش کر رہے ہیں جو اداء کے مانند ومثل ہے مثلاً عید کی نمازوں میں تکبیروں کی ادائیگی ہے اگر کوئی امام کو رکوع کی حالت میں پاتا ہے تو وہ تین واجب زائد تکبیروں کو حالت رکوع میں قضاء کرے گا، ان تکبیروں کو رکوع میں قضاء کرنا اصل و ذات کے زاویے سے قضاء ہے، وجہ یہ ہے کہ تکبیروں کا مقام تو قیام تھا، رکوع قیام نہیں ہے لہذا قیام کی چیز کو رکوع میں لانا قضاء کہلائے گا لیکن اس قضاء میں اداء کے ساتھ مشابہت ومماثلت پائی جاتی ہے، اداء کیساتھ مماثلت یہ ہے کہ رکوع میں جسم کا نصف زیریں حصہ قیام کی طرح سیدھا رہتا ہے اور رکوع پانے والا پوری رکعت پانے والا سمجھا جاتا ہے گرچہ قیام نہ پائے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ رکوع سے قیام مشابہ ہے اور قیام میں تکبیریں کہنا اصل تھا وہاں نہیں کہا تو اصل مقام سے ہٹ جانے کی وجہ سے تکبیریں رکوع میں کہنا قضاء کہلائیگا، لیکن رکوع قیام اصل سے مشابہ ہے لہذا رکوع میں تکبیریں کہنا اصل یعنی اداء کے مشابہ کہلائیگا، امام ابو یوسف نے رکوع میں تکبیریں کہنا ممنوع قرار دیا ہے انھوں نے اسے رکوع میں

قرأت وقنوت پر قیاس کیا، رکوع میں قرأت وقنوت قضا نہیں کئے جائیں گے اس لئے تکبیریں بھی ان کی رائے میں رکوع میں قضا نہیں کئے جائیں گے، لیکن امام ابو یوسف کا بالا قیاس غلط ہے کیونکہ جو حالت قیام میں فاتحہ اور سورہ پڑھنا بھول جائے اسے رکوع میں ادا نہیں کریگا۔

وَوُجُوبُ الْفِدْيَةِ فِي الصَّلٰوةِ لِلْاِحْتِيَاطِ جَوَابُ سُوَالٍ مُقَدَّرٍ تَقْرِيرُهُ اَنَّ الْفِدْيَةَ فِي الصَّوْمِ لِلشَّيْخِ الْفَانِي لَمَّا كَانَتْ ثَابِتَةً بِنَصٍّ غَيْرِ مَعْقُوْلٍ يَنْبَغِي اَنْ تَقْتَصِرُوْا عَلَيْهِ وَلَمْ تَقِيْسُوْا عَلَيْهِ مَنْ مَاتَ وَعَلَيْهِ صَلٰوةٌ مَعَ اَنَّكُمْ قُلْتُمْ اِنَّهُ اِذَا مَاتَ وَعَلَيْهِ صَلٰوةٌ وَاَوْصٰى بِالْفِدْيَةِ يَجِبُ عَلَى الْوَارِثِ اَنْ يُفْدِيَ بِعِوَضِ كُلِّ صَلٰوةٍ مَا يُفْدٰى لِكُلِّ صَوْمٍ عَلَى الْاَصَحِّ فَاَجَابَ بِاَنَّ وُجُوْبَ الْفِدْيَةِ فِي قَضَاءِ الصَّلٰوةِ لِلْاِحْتِيَاطِ لَا لِلْقِيَاسِ وَذٰلِكَ لِاَنَّ نَصَّ الصَّوْمِ يَحْتَمِلُ اَنْ يَكُوْنَ مَخْصُوْصًا بِالصَّوْمِ وَيَحْتَمِلُ اَنْ يَكُوْنَ مَخْصُوْصًا بِالصَّوْمِ وَيَحْتَمِلُ اَنْ يَكُوْنَ مَعْلُوْلًا لِعِلَّةٍ عَامَّةٍ تُوْجَدُ فِي الصَّلٰوةِ اَعْنِي الْعَجْزَ وَالصَّلٰوةُ نَظِيْرُ الصَّوْمِ بَلْ اَهَمُّ مِنْهُ فِي الشَّانِ وَالرِّفْعَةِ فَاَمَرْنَا بِالْفِدْيَةِ عَنْ جَانِبِ الصَّلٰوةِ فَاِنْ كَفَتْ عَنْهَا عِنْدَ اللهِ تَعَالٰى فَبِهَا وَاِلَّا فَلَهُ ثَوَابُ الصَّدَقَةِ وَلِهٰذَا قَالَ مُحَمَّدٌ فِي الزِّيَادَاتِ تُجْزِيْهِ اِنْ شَاءَ اللهُ تَعَالٰى وَالْمَسَائِلُ الْقِيَاسِيَّةُ لَا تَعَلُّقَ بِالْمَشِيَّةِ قَطُّ كَمَا اِذَا تَطَوَّعَ بِهِ الْوَارِثُ فِي قَضَاءِ الصَّوْمِ مِنْ غَيْرِ اِيْصَاءٍ نَرْجُوا الْقَبُوْلَ مِنْهُ اِنْ شَاءَ اللهُ تَعَالٰى فَكَذَا هٰذَا كَالتَّصَدُّقِ بِالْقِيْمَةِ عِنْدَ فَوَاتِ اَيَّامِ التَّضْحِيَةِ اَيْ كَوُجُوْبِ التَّصَدُّقِ بِقِيْمَةِ الشَّاةِ اِنْ نَذَرَهَا الْفَقِيْرُ اَوْ اشْتَرَاهَا وَاسْتَهْلَكَهَا اَوْ بِعَيْنِ الشَّاةِ اِنْ بَقِيَتْ حَيَّةً عِنْدَ فَوَاتِ اَيَّامِ التَّضْحِيَةِ اَيْضًا لِلْاِحْتِيَاطِ كَالْفِدْيَةِ لِلصَّلٰوةِ فَهُوَ تَشْبِيْهٌ بِالْمَسْئَلَةِ الْمُتَقَدِّمَةِ وَجَوَابٌ عَنْ سُوَالٍ مُقَدَّرٍ تَقْرِيْرُهُ اَنَّ مَا لَا يُعْقَلُ شَرْعًا لَا يَكُوْنُ لَهُ قَضَاءٌ وَخَلَفٌ عِنْدَ الْفَوَاتِ وَالتَّضْحِيَةُ اَيْ اِرَاقَةُ الدَّمِ فِي اَيَّامِ النَّحْرِ غَيْرُ مَعْقُوْلَةٍ لِاَنَّهُ اِتْلَافُ الْحَيَوَانِ فَيَنْبَغِي اَنْ لَا يَجُوْزَ قَضَاؤُهَا بِالتَّصَدُّقِ بِعَيْنِ الشَّاةِ اَوْ بِالْقِيْمَةِ بَعْدَ فَوَاتِ اَيَّامِهَا فَاَجَابَ بِاَنَّ وُجُوْبَ التَّصَدُّقِ بِالْقِيْمَةِ اَوْ بِالشَّاةِ بَعْدَ فَوَاتِ الْاَيَّامِ لِلْاِحْتِيَاطِ لَا لِلْقَضَاءِ وَذٰلِكَ لِاَنَّ التَّضْحِيَةَ فِي اَيَّامِهَا تَحْتَمِلُ اَنْ تَكُوْنَ اَصْلًا بِنَفْسِهَا وَتَحْتَمِلُ اَنْ تَكُوْنَ خَلَفًا بِاَنْ يَكُوْنَ التَّصَدُّقُ بِعَيْنِ الشَّاةِ اَوْ بِقِيْمَتِهَا اَصْلًا وَاِنَّمَا اِنْتَقَلَ اِلَى التَّضْحِيَةِ بِعَارِضِ الضِّيَافَةِ لِاَنَّ النَّاسَ اَضْيَافُ اللهِ تَعَالٰى فِي هٰذِهِ الْاَيَّامِ وَالضِّيَافَةُ اِنَّمَا تَكُوْنُ بِاَطْيَبِ الطَّعَامِ وَهُوَ عِنْدَ اللهِ اللَّحْمُ الَّذِي الْمُرَاقُ مِنْهُ الدَّمُ لِيَكُوْنَ اَوَّلَ تَنَاسُبٍ لِلنَّاسِ مِنْ طَعَامِ الضِّيَافَةِ الْمُكْرَمَةِ فَمَا دَامَ كَانَتِ الْاَيَّامُ مَوْجُوْدَةً

قُلْنَا اِنَّ التَّضْحِيَةَ اَصْلٌ بِرَأْسِهَا دَعَمِلْنَا بِالْمَنْصُوْصِ وَاِذَا فَاتَتِ الْاَيَّامُ صِرْنَا اِلَى الْاَصْلِ وَقُلْنَا اِنَّ التَّصَدُّقَ بِعَيْنِ الشَّاةِ اَوْ بِالْقِيْمَةِ هُوَ الْاَصْلُ فَحَكَمْنَا بِهٖ ثُمَّ اِذَا جَاءَ الْعَامُ الثَّانِيْ لَمْ تَنْتَقِلْ مِنْ هٰذَا الْحُكْمِ وَلَمْ نَقُلْ بِقَضَائِهَا عَلٰى مَا كَانَ فِي الْعَامِ الْاَوَّلِ۔

ترجمہ

ووجوب الفدیۃ فی الصلوٰۃ للاحتیاط الخ اور نماز میں فدیہ کا واجب ہونا احتیاط کی وجہ سے ہے، یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے اس کا بیان یہ ہے کہ جب شیخ فانی کے لئے صوم میں فدیہ کا ثبوت نص غیر معقول سے ہے اس لئے مناسب ہے کہ اسی پر موقوف رکھو اور اس پر من مات وعلیہ صلوٰۃ (ایک شخص مرگیا اور اس پر نمازیں واجب ہیں) کو قیاس نہ کرو اس کے باوجود تم کہتے ہو کہ جب کوئی شخص مرجائے اور اس پر نمازیں واجب ہوں اور وہ شخص فدیہ ادا کرنے کی وصیت کرجائے تو وارث پر واجب ہے کہ ہر نماز کے بدلے اس مقدار میں فدیہ کرے جو ہر روزے کو عطا کرتا ہے۔ صحیح قول یہی ہے۔

فاجاب الخ مصنف رح نے جواب دیا کہ نماز کی قضا میں فدیہ کا واجب ہونا احتیاط کی وجہ سے ہے قیاس کی وجہ سے نہیں احتیاط اس وجہ سے ہے کیونکہ صوم والی نص میں احتمال ہے صوم ہی کے ساتھ مخصوص ہے اور اس کا بھی احتمال رکھتی ہے کہ عام علت کی معلول ہو اور وہ علت نمازمیں پائی جاتی ہے جیسے عجز (عاجز ہونا) اور نماز صوم کی نظیر ہے، بلکہ رفعت شان میں اس سے اہم ہے اس لئے ہم نے نماز کی جانب سے فدیہ کا حکم دیا پس اگر یہ فدیہ اللہ کے نزدیک نماز کی طرف سے کافی ہوگیا تو بہتر ہے ورنہ اس کو صدقہ کا ثواب ملیگا۔

ولہذا قال محمد رح الخ اسی لئے امام محمد رح نے زیادات میں کہا ہے ان شاء اللہ تعالیٰ یہ فدیہ اس کیلئے کافی ہوگا، اور قیاسی مسائل مشیت پر معلق نہیں ہوتے جیسے بطور نفل کے وارث نے روزے کی قضا میں فدیہ ادا کیا لیکن مرنے والے نے وصیت نہیں کیا تھا تو ہم قبول کرنے کی امید رکھتے ہیں ان شاء اللہ تعالیٰ، اسی طرح اس مسئلے میں بھی ہے فدیہ کے قبول ہونے کی امید ہے۔

کالتصدق بالقیمۃ عند فوات ایام التضحیۃ الخ جیسے قربانی کے جانور کی قیمت صدقہ کرنا قربانی کے ایام گذرجانے کے بعد یعنی بکری کی قیمت صدقہ کرنے کا وجوب اگر فقیر نے نذر مانی یا قربانی کی نیت سے فقیر نے بکری خریدی اور اس کو ہلاک کردیا یا کوئی متعین بکری تھی اس نے اس نے قربانی کی نیت مانی اگر یہ بکری زندہ رہ گئی تو عین بکری کو صدقہ کرے قربانی کے ایام گذرجانے کے بعد یہ حکم بھی احتیاط کی وجہ سے ہے جیسے نماز کے لئے فدیہ احتیاط کی وجہ سے تھا، یہ مثال پہلے مسئلے کے مشابہ ہے اور سوال مقدر کا جواب ہے جس کا بیان یہ ہے کہ جو چیز شرعاً غیر معقول ہو فوت ہونے کی صورت میں اس کی قضا نہیں ہوتی نہ کوئی خلف (قائم مقام) ہوتا ہے اور قربانی یعنی ایام نحر میں خون کا بہنا غیر معقول ہے اس لئے کہ یہ جانور کا ضائع کرنا ہے پس مناسب ہے کہ قربانی کی قضا جائز نہ ہو عین شاۃ سے اور نہ قیمت سے ایام قربانی گذرجانے کے بعد۔

فاجاب بانہ وجوب الخ مصنفؒ نے جواب دیدیا کہ قیمت یا بکری کے صدقہ کرنے کا وجوب ایام قربانی فوت ہوجانے کے بعد احتیاط کی وجہ سے ہے، قضا کی وجہ سے نہیں ہے اور یہ اس وجہ سے ہے کہ قربانی اپنے ایام میں احتمال رکھتی ہے کہ فی نفسہ اصل ہو اور اس کا بھی احتمال رکھتی ہے کہ خلف (قائم مقام) ہو، بایں طور کہ بعینہ بکری یا اس کی قیمت کا صدقہ کرنا اصل اور قربانی کی طرف ضیافت کے عارض ہوجانے کی وجہ سے منتقل ہوا ہو، اس لئے کہ ان دونوں میں لوگ اللہ تعالیٰ کے مہمان ہوتے ہیں اور مہمان داری عمدہ کھانے سے کی جاتی ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ذبح کیا ہوا گوشت ہے جس سے خون بہادیا گیا ہو، تاکہ لائق احترام ضیافت کا اول طعام گوشت ہو، پس جب تک ایام قربانی باقی رہیں گے ہم نے قربانی کو بنفسہ اصل کہا اور حکم منصوص پر عمل کیا (یعنی ضحوا فانہا سنۃ ابیکم ابراہیم) قربانی کرو اس لئے کہ یہ تمہارے باپ حضرت سیدنا ابراہیم علیہ السلام کی سنت ہے اور جب ایام قربانی گذر گئے تو ہم اصل کی طرف لوٹ آئے اور کہا عین بکری یا اس کی قیمت کا صدقہ کرنا اصل ہے، پس اسی کا حکم دیدیا اور پھر جب اگلا سال آیا تو ہم اصل سے منتقل نہیں ہوئے اور پہلے سال کی طرح اس کی قضا کرنے کا حکم نہیں دیا۔

بیان لغات الشیخ الفانی الخ عاجز، بے سکت بوڑھا۔ زیادات امام محمدؒ کی تصنیف، عجز عاجز ہونا، کفایۃ۔ کافی ہونا۔ اجزاء کافی ہونا۔ تضحیۃ قربانی کرنا، ایصاء۔ وصیت کرنا، ایام التضحیۃ وایام النحر، قربانی کے ایام، قربانی کے دن، خلفٌ، نائب قائم مقام، غیر اصل، اراقۃ الدم، خون بہانا۔ التزکیۃ۔ پاک وصاف کرنا۔

تشریح عبارات یہاں دو مسئلے ایسے بیان کئے جارہے ہیں جو تشبیہ پر مشتمل ہونے کے ساتھ دو مقدر سوالوں کے جواب بھی ہیں، پہلا سوال یہ ہے کہ فدیہ غیر معقول نص سے عاجز بڈھے کے لئے ثابت تھا لہٰذا اسے وہیں تک محدود رہنا چاہئے تھا حالانکہ احناف نے روزے کے فدیے پر نماز کے فدیے کو قیاس کرکے فیصلہ کردیا کہ نماز سے جو عاجز آجائے اس کا فدیہ بھی روزے کی طرح دیا جاسکتا ہے، اس کا جواب یہ دیا گیا کہ حضرت پہلے مسئلے کی صورت سمجھئے ایک آدمی پر قضا نمازیں ہیں وہ مرنے سے پہلے اپنے وارث کو وصیت کرگیا کہ اس کی قضا نمازوں کا فدیہ دیدو احناف نے کہا احتیاط یہ ہے کہ قضا نماز کے فدیہ کو واجب کردیا جائے وہ احتیاط یہ ہے کہ روزے کی نص اگر روزے کے ساتھ خاص نہ ہو بلکہ روزے کی نص میں عام علت پائی جائے جو دوسری عبادت کو محیط ہو تو روزے کی کی طرح وہاں بھی فدیہ کا وجوب نافذ ومعتبر ہوگا، نفاذ واعتبار احتیاطی ہوں گے، روزے کی عام علت عجز نکالی جائے یعنی آدمی کا روزہ رکھنے سے عاجز ہونا فدیہ کے وجوب کا سبب بنا تو اگر کوئی نماز ادا کرنے سے عاجز ہوجائے مثلاً مرگیا اب نماز ادا نہیں کرسکتا تو عاجز ہی ہے اس کی وصیت کے مطابق وارث اس کی ہر نماز کا ہر روزہ کے بقدر فدیہ دیتا ہے تو احتیاط یعنی علت عامہ عجز کے امکان کی وجہ سے ہم کہیں گے نماز کا فدیہ دینا واجب ہے یہاں قیاس سے وجوب فدیہ فی الصلوۃ کا حکم نہیں دیا گیا بلکہ احتیاط ہی کی وجہ

سے امام محمد نے زیادات میں تصریح فرمادی کہ نماز کی طرف سے دیا گیا فدیہ انشاء اللہ میت کے لئے کفایت کر جائے گا قیاسی مسائل میں انشاء اللہ کہہ کر مشیت پر انھیں معلق کیا جاتا۔ جو احتیاطی مسائل ہیں، اور بھی دوسری بہت ساری مثالیں ہیں جیسے وصیت کے بغیر روزہ کا فدیہ دینا اس کی قبولیت کی انشاء اللہ توقع کی جائے ویسے ہی یہ بھی ہے کہ یہاں قبولیت میں کوئی شئی خارج بھی نہیں ہے، بات مشیت سے متعلق ہے لہذا احتیاطی پہلو نکل کر سامنے آگیا۔

دوسرا سوال یہ ہے کہ جس مشروع کو انسان کی عقل سمجھ نہ سکے نہ اس کی قضا ہونی چاہئے نہ ہی اس کا نائب و مقام کا قائم یعنی خلیفہ ہونا چاہئے، حالانکہ جس شخص پر قربانی واجب نہیں اگر اس نے قربانی کی غرض سے جانور یعنی بکری وغیرہ خریدکا اگر اسے ہلاک کردیا تو آپ بکری کی قیمت کا صدقہ کرنا واجب بتلاتے ہیں اور اگر بکری موجود تھی لیکن اس نے قربانی نہیں کی اور ایام قربانی گذر گئے تو آپ کہتے ہیں کہ بعینہ بکری کا صدقہ کرنا واجب ہے یا بکری کی قیمت کا صدقہ کرنا یا بعینہ بکری کو صدقہ کرنا قربانی نہ کرنے کی قضا ہے آپ غیر معقول چیز میں قیاس سے قضا ثابت کرتے ہیں، ان نے جواب میں کہا کہ بکری کی قیمت صدقہ کرنا یا بعینہ بکری صدقہ کرنا اور اس صدقہ کے وجوب کا حکم قیاس سے نہیں بلکہ احتیاط کے لحاظ سے دیا گیا ہے، احتیاط یہ ہے کہ قربانی میں دو باتیں ہیں ایک تو یہ کہ قربانی اپنے دنوں میں بذات خود اصل ہو جانور کی قیمت یا عین جانور اس کا نائب و خلیفہ ہو دوسری بات یہ کہ قربانی اپنے دنوں میں اصل نہ ہو بلکہ نائب و خلیفہ ہو اور اسکی اصل جانور کی قیمت یا بعینہ جانور کا صدقہ کرنا ہو، اگر یہ مانیں کہ بکری کی قیمت یا بعینہ بکری کا صدقہ کرنا بالذات اور اصل تھا تو قربانی کے ایام میں قربانی کو واجب نہیں ہونا چاہئے تھا بلکہ صدقہ واجب ہوتا تو اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ صدقہ سے جو اصل تھا قربانی کی طرف انتقال جو نائب و قائم مقام تھی ایک عارضی بات کی وجہ سے رونما ہوا عارضی بات یہ تھی کہ قربانی کے ایام جو مہمان نوازی کے دن تھے اس روز لوگ اللہ رب العزت کے مہمان تھے اور مہمان نوازی میں عمدہ ترین کھانا پیش کیا جاتا ہے اور جب اللہ تعالیٰ کی طرف سے مہمان نوازی ہو تو زیادہ عمدہ کھانا پیش کیا جانا چاہئے، اللہ تعالیٰ کے نزدیک عمدہ ترین کھانا پاکیزہ ترین کھانا گوشت تھا، پاکیزہ ترین گوشت وہ ہے جس کا خون بہادیا جائے تاکہ لوگ معزز ترین ضیافت سے کھانے کا آغاز کریں نہ کہ غیر معزز ضیافت سے اس لئے ہم نے بکری کی قیمت یا بعینہ بکری کا صدقہ جو اصل تھا ترک کرکے اصل کا نائب قربانی کو ترجیح دی اور ایک نص پر عمل کرتے ہوئے کہا کہ یہ عارضی بات مہمان نوازی کی وجہ سے قربانی ہی اصل تھی، نص یہ ہے ضحوا فانہا سنۃ ابیکم ابراھیم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تم قربانی کرو اس لئے کہ قربانی تمہارے والد حضرت ابراہیم علیہ السلام کی سنت ہے اور تم دین ابراہیمی کی پیروی کے مکلف ہو۔ یہ صورت ہم نے اس وقت اپنائی تھی جب قربانی کے

ایام تھے، لیکن جب قربانی کے ایام جاتے رہے تو ہم حقیقی اصل کی طرف متوجہ ہوئے، حقیقی اصل یہ تھی کہ بکری کی قیمت یا بعینہ بکری صدقہ کی جائے لہذا بکری ہلاک ہونے کی صورت میں اس کی قیمت اور موجود ہونے کی شکل میں بعینہ بکری صدقہ کرنے کا ہم نے حکم دیا اور یہ حکم احتیاط پر مبنی تھا، ہم نے لکھا کہ قربانی میں اصل اور اصل کے خلاف ثبوت ملتے ہیں اس لئے اسکی تفصیل تمام بالا مواد سے اخذ کی جاسکے گی البتہ اگلے سال اس میں رجوع روانہ ہوگا۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ مِنْ بَيَانِ اَنْوَاعِ الْقَضَاءِ فِي حُقُوْقِ اللّٰهِ تَعَالٰى شَرَعَ فِي بَيَانِ اَنْوَاعِهٖ فِي حُقُوْقِ الْعِبَادِ فَقَالَ وَمِنْهَا ضَمَانُ الْمَغْصُوْبِ بِالْمِثْلِ وَهُوَ السَّابِقُ اَوْ بِالْقِيْمَةِ اَيْ مِنْ اَنْوَاعِ الْقَضَاءِ ضَمَانُ الشَّيْءِ الْمَغْصُوْبِ بِالْمِثْلِ فِيْمَا اِذَا غَصَبَ مِثْلِيًّا وَاسْتَهْلَكَهٗ وَوُجِدَ الْمِثْلُ فِيْمَا بَيْنَ النَّاسِ اَوْ بِالْقِيْمَةِ فِيْمَا لَمْ يَكُنْ لَهٗ مِثْلٌ اَوْ كَانَ لَهٗ مِثْلٌ وَلٰكِنِ انْصَرَمَ عَنْ اَيْدِي النَّاسِ فَهٰذَا نَظِيْرُ الْقَضَاءِ بِمِثْلٍ مَعْقُوْلٍ لِاَنَّ الْمِثْلَ وَالْقِيْمَةَ كِلَاهُمَا مِثْلٌ مَعْقُوْلٌ اَمَّا الْاَوَّلُ فَظَاهِرٌ اِذْ هُوَ مِثْلٌ صُوْرَةً وَمَعْنًى وَاَمَّا الثَّانِيْ فَهُوَ اَيْضًا مِثْلٌ مَعْنًى وَاِنْ لَمْ يَكُنْ صُوْرَةً وَلٰكِنَّ الْاَوَّلَ كَامِلٌ وَالثَّانِيْ قَاصِرٌ وَلِهٰذَا قَالَ وَهُوَ السَّابِقُ اَيِ الْمِثْلُ الصُّوْرِيُّ سَابِقٌ عَلَى الْمِثْلِ الْمَعْنَوِيِّ فَمَا دَامَ وُجِدَ الْمِثْلُ الصُّوْرِيُّ لَمْ يَنْتَقِلْ اِلَى الْمِثْلِ الْمَعْنَوِيِّ فَفِيْهِ تَنْبِيْهٌ عَلٰى اَنَّ الْقَضَاءَ بِمِثْلٍ مَعْقُوْلٍ نَوْعَانِ كَامِلٌ وَقَاصِرٌ لَا يُقَالُ مِثْلُ هٰذَا مُتَحَقِّقٌ فِي حُقُوْقِ اللّٰهِ تَعَالٰى اَيْضًا فَاِنَّ قَضَاءَ الصَّلٰوةِ بِالْجَمَاعَةِ كَامِلٌ وَقَضَاءُهَا مُنْفَرِدًا قَاصِرٌ فَلِمَ لَمْ يَتَعَرَّضْ لَهٗ لِاَنَّا نَقُوْلُ عِنْدَهُمْ قَضَاءُ الصَّلٰوةِ مُنْفَرِدًا كَامِلٌ وَبِالْجَمَاعَةِ اَكْمَلُ وَلَا يَقِيْسُوْنَ حَالَ الْقَضَاءِ عَلٰى حَالِ الْاَدَاءِ وَضَمَانُ النَّفْسِ وَالْاَطْرَافِ بِالْمَالِ هٰذَا نَظِيْرٌ لِلْقَضَاءِ بِمِثْلٍ غَيْرِ مَعْقُوْلٍ فَاِنَّ ضَمَانَ النَّفْسِ الْمَقْتُوْلَةِ خَطَاءً بِكُلِّ الدِّيَةِ اَوْ بَعْضِهَا غَيْرُ مُدْرِكٍ بِالْعَقْلِ اِذْ لَا مُمَاثَلَةَ بَيْنَ الْاٰدَمِيِّ الْمَالِكِ الْمُتَبَذِّلِ وَبَيْنَ الْمَالِ الْمَمْلُوْكِ الْمُتَبَذِّلِ وَاِنَّمَا شَرَعَهَا اللّٰهُ تَعَالٰى لِئَلَّا تُهْدَرَ النَّفْسُ الْمُحْتَرَمَةُ مَجَّانًا اِذِ الْقِصَاصُ اِنَّمَا شُرِعَ اِذَا كَانَ عَمَدًا لِتَحْصُلَ الْمُسَاوَاةُ وَاَدَاءُ الْقِيْمَةِ فِيْمَا اِذَا تَزَوَّجَ عَلٰى عَبْدٍ بِغَيْرِ عَيْنِهٖ هٰذَا نَظِيْرٌ لِلْقَضَاءِ الَّذِيْ فِي مَعْنَى الْاَدَاءِ وَلِهٰذَا اَعَبَّرَ عَنْهُ بِلَفْظِ الْاَدَاءِ اَيْ اِذَا تَزَوَّجَ الرَّجُلُ امْرَاَةً عَلٰى عَبْدٍ بِغَيْرِ عَيْنِهٖ ثُمَّ اِنِ اشْتَرٰى عَبْدًا وَسَطًا وَسَلَّمَهٗ اِلَيْهَا فَلَا خِفَاءَ اَنَّهٗ اَدَاءٌ وَاِنْ اَدّٰى اِلَيْهَا قِيْمَةَ عَبْدٍ وَسَطٍ فَهٰذَا قَضَاءٌ لٰكِنَّهٗ فِي مَعْنَى الْاَدَاءِ لِاَنَّ الْعَبْدَ

مَعْلُوْمُ الذَّاتِ مَجْهُوْلُ الصِّفَةِ فَلَابُدَّ فِيْ قَطْعِ الْمُنَازَعَةِ بَيْنَهُمَا مِنْ اَنْ يُّسَلِّمَهَا عَبْدًا وَسْطًا وَالْوَسْطُ لَا يَتَحَقَّقُ اِلَّا بِالتَّقْوِيْمِ لِيَكُوْنَ قَلِيْلُ الْقِيْمَةِ اَدْنٰى وَكَثِيْرُ الْقِيْمَةِ اَعْلٰى وَاَوْسَطُهَا بَيْنَ وَبَيْنَ فَكَانَ الْمَرْجِعُ اِلَى التَّقْوِيْمِ فَلِهٰذَا كَانَتِ الْقِيْمَةُ فِيْ مَعْنَى الْاَدَاءِ حَتّٰى تُجْبَرَ عَلَى الْقَبُوْلِ كَمَا لَوْ اَتَاهَا بِالْمُسَمّٰى تَفْرِيْعٌ عَلٰى كَوْنِهَا فِيْ مَعْنَى الْاَدَاءِ اَيْ تُجْبَرُ الْمَرْأَةُ عَلٰى قَبُوْلِ الْقِيْمَةِ كَمَا لَوْ اَتَاهَا بِالْعَبْدِ الْمُسَمّٰى تُجْبَرُ عَلٰى قَبُوْلِ الْعَبْدِ فَكَذَا تُجْبَرُ عَلٰى قَبُوْلِ الْقِيْمَةِ ثُمَّ ذَكَرَ الْمُصَنِّفُ تَفْرِيْعَيْنِ لِاَبِيْ حَنِيْفَةَ عَلٰى قَوْلِهٖ وَهُوَ السَّابِقُ فَقَالَ وَعَلٰى هٰذَا قَالَ اَبُوْحَنِيْفَةَ فِي الْقَطْعِ ثُمَّ الْقَتْلِ عَمْدًا لِلْوَلِيِّ فِعْلُهُمَا اَيْ لِاَجْلِ اَنَّ الْمِثْلَ الْكَامِلَ سَابِقٌ عَلَى الْمِثْلِ الْقَاصِرِ قَالَ اَبُوْحَنِيْفَةَ فِيْ صُوْرَةِ قَطْعِ رَجُلٍ يَدَ رَجُلٍ عَمْدًا ثُمَّ قَتَلَهٗ قَبْلَ اَنْ يَّبْرَأَ يَنْبَغِيْ لِلْوَلِيِّ اَنْ يَّفْعَلَ مِثْلَ مَا فَعَلَ الْقَاتِلُ فَيَقْطَعُهٗ اَوَّلًا ثُمَّ يَقْتُلُهٗ لِيَكُوْنَ جَزَاءُ الْفِعْلِ بِالْفِعْلِ اِذِ الْفِعْلُ مُتَعَدِّدٌ مِنَ الْقَاتِلِ فَيَنْبَغِيْ اَنْ يَّكُوْنَ كَذٰلِكَ مِنَ الْوَلِيِّ رِعَايَةً لِلْمِثْلِ الْكَامِلِ وَلَوِ اقْتَصَرَ عَلَى الْقَتْلِ جَازَ لَهٗ اَيْضًا لِاَنَّهٗ عَفَا عَنْ بَعْضِ مُوْجَبِهٖ فَصَارَ كَمَا اِذَا عَفَا عَنْ كُلِّهٖ وَعِنْدَهُمَا لَا يَقْتَصُّ الْوَلِيُّ اِلَّا بِالْقَتْلِ لِاَنَّ مُوْجَبَ الْقَطْعِ دَخَلَ فِيْ مُوْجَبِ الْقَتْلِ اِذَا اَفْضٰى اِلَيْهِ وَلَمْ يَبْرَأْ بَيْنَهُمَا وَهٰذِهِ الْمَسْئَلَةُ عَلٰى ثَمَانِيَةِ اَوْجُهٍ وَالْمَذْكُوْرُ فِي الْمَتْنِ وَاحِدٌ مِنْهَا وَذٰلِكَ لِاَنَّهٗ لَا يَخْلُوْ اِمَّا اَنْ يَّكُوْنَ الْقَطْعُ وَالْقَتْلُ عَمْدَيْنِ اَوْ خَطَأَيْنِ اَوِ الْاَوَّلُ عَمْدًا وَالثَّانِيْ خَطَأً اَوْ بِالْعَكْسِ فَهِيَ اَرْبَعَةٌ وَعَلٰى كُلِّ تَقْدِيْرٍ اِمَّا اِمَّا اَنْ يَّتَخَلَّلَ بَيْنَهُمَا بُرْءٌ اَوْ لَا فَاِنْ كَانَ الثَّانِيْ بَعْدَ الْبُرْءِ فَهُمَا جِنَايَتَانِ اِتِّفَاقًا لَا يَتَدَاخَلَانِ سَوَاءٌ كَانَ عَمْدَيْنِ اَوْ خَطَأَيْنِ اَوْ كَانَ اَحَدُهُمَا عَمْدًا وَالْاٰخَرُ خَطَأً لَا يَتَدَاخَلَانِ اِتِّفَاقًا وَاِنْ كَانَ خَطَأَيْنِ يَتَدَاخَلَانِ اِتِّفَاقًا وَاِنْ كَانَ عَمْدَيْنِ فَهُوَ الْمَسْئَلَةُ الْخِلَافِيَّةُ الْمَذْكُوْرَةُ فِي الْمَتْنِ يَتَدَاخَلَانِ عِنْدَهُمَا لَا عِنْدَهٗ وَهٰذَا كُلُّهٗ اِذَا صَدَرَ عَنْ شَخْصٍ وَاحِدٍ فَاِنْ صَدَرَا عَنْ شَخْصَيْنِ فَالْكَلَامُ فِيْهِ طَوِيْلٌ يُعْرَفُ فِيْ مَوْضِعِهٖ

ترجمہ ثم لما فرغ المصنف من بیان الخ پھر جب مصنف حقوق اللہ میں قضا کے اقسام سے فارغ ہو گئے تو حقوق العباد میں اس کی قسموں کا بیان شروع فرمایا۔ پس فرمایا:

ومنہا ضمان المغصوب الخ اور قضا کی قسموں میں سے بذریعہ مثل شئ مغصوب کا تاوان دینا ہے، اور مقدم ہے یا پھر اس کی قیمت ہے یعنی قضا کی اقسام میں سے شئ مغصوب کا تاوان ادا کرنا مثل کے ذریعہ سے اس صورت میں کہ غاصب نے کوئی مثلی چیز کا غصب کیا ہو اور اس کو ہلاک کر دیا ہو، اور مثل لوگوں میں پائی جاتی ہو یا قیمت سے تاوان کا ادا کرنا اس صورت میں کہ اس کی کوئی مثل ہی نہ ہو یا اس کی مثل تو ہو مگر اب وہ

لوگوں کے مابین پائی نہیں جاتی تو یہ مثل معقول سے قضا کی نظیر ہے اس لئے کہ شئ کی مثل اور اس کی قیمت دونوں مثل معقول ہیں۔

اما الاول فظاہر الخ بہر حال اول یعنی مثل کا اس کی نظیر ہونا پس ظاہر ہے کیوں کہ مثل صورت اور قیمت دونوں لحاظ سے اس کی نظیر ہے، اور ثانی پس وہ بھی مثل معنوی ہے اگرچہ صورتاً نہ سہی البتہ مثل صوری کامل ہے اور مثل معنوی قاصر ہے، مصنف رحمہ نے اسی وجہ سے اس کو ہوالسابق (وہ مقدم ہے) کہا ہے یعنی مثل صوری مقدم ہے مثل معنوی پر، پس جب تک مثل صوری پائی جائے گی ہم مثل معنوی کی طرف منتقل نہ ہوں گے، اس میں اس بات کی طرف تنبیہ ہے کہ قضا بمثل معقول کی دو قسمیں ہیں کامل اور قاصر۔

لایقال مثل ہذا متحقق الخ یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ اس کی مثال حقوق اللہ میں بھی پائی جاتی ہے کیونکہ نماز کی قضا جماعت کے ساتھ کامل ہے اور اس کی قضا منفرداً پڑھنا قاصر ہے تو مصنف نے اس کو بیان کیوں نہیں کیا کیوں کہ ہم جواب دیں گے کہ علماء اصول کے نزدیک نماز کی قضا منفرداً ادا کرنا کامل ہے اور جماعت سے ادا کرنا اکمل ہے اور یہ لوگ قضا کی حالت کو ادا کی حالت پر قیاس نہیں کرتے۔

وضمان النفس والاطراف بالمال الخ جان اور اعضاء بدن کا تاوان مال سے دینا یہ قضا مثل غیر معقول کی مثال ہے، اس وجہ سے کہ نفس مقتول خطاءً کا تاوان پوری دیت سے اور اطراف مقطوعہ خطاً (انسان کا ہاتھ، لنگی پیر یا ان کی انگلی دھوکہ سے کاٹ دینا وغیرہ) کی دیت پوری دیت سے یا بعض دیت سے ادا کرنا عقل کے ادراک سے باہر ہے، اس وجہ سے کہ وہ آدمی جو مالک ہے اور خرچ کرنے والا ہے اور وہ مال جو مملوک ہے اور خرچ کیا جاتا ہے دونوں کے درمیان کوئی مماثلت نہیں پائی جاتی، حق تعالیٰ نے اس کو صرف اس لئے جائز مشروع قرار دیا ہے تاکہ نفس محترمہ کا مفت میں بیکار ضائع ہونا لازم نہ آجائے کیونکہ قصاص تو اس صورت میں مشروع ہے جب کہ نفس کا قتل عمداً پایا جائے مساوات پیدا کرنے کے لئے۔

واداء القیمۃ فیما اذا تزوج الخ اور قیمت ادا کرنا اس صورت میں جب کہ کوئی شخص غیر معین غلام کی شرط پر کسی عورت سے شادی کرے یہ اس قضاء کی مثال ہے جو اداء کے معنی میں ہے اسوجہ سے اس کو لفظ ادا سے تعبیر کیا ہے یعنی جب ایک شخص نے کسی عورت سے نکاح کیا، اور (مہر میں) غیر متعین غلام کی شرط کی، تو اگر اس نے اوسط درجہ کا غلام خریدا اور عورت کے سپرد کردیا تو بلاشبہ یہ ادا ہے اور اگر عورت کو اوسط درجے غلام کی قیمت دیدی تو یہ قضا ہے مگر اداء کے معنی میں کیونکہ عبد معلوم الذات ہے مگر صفات مجہول ہیں اس لئے دونوں کے درمیان نزاع کو دور کرنے کے لئے ضروری ہے کہ اوسط درجے کا غلام سپرد کرے اور اوسط درجے کی تعیین صرف قیمت سے ہوسکتی ہے تاکہ کم دام والا ادنیٰ شمار ہو اور زیادہ قیمت والا اعلیٰ اور اوسط والا درمیانی کہا جائے لہٰذا مرجع قیمت ہی کی طرف ہوا اس لئے قیمت ادا کے معنی میں ہوتی ہے،

حتیٰ تجبر علی القبول الخ حتی کہ عورت کو قیمت کے قبول کرنے پر اسی طرح مجبور کیا جائیگا جس طرح

کر اس کو معین غلام دینے کی صورت میں مجبور کیا جاتا ہے ، یہ تفریع ہے اس قول پر کہ قیمت اداء کے معنی میں ہے یعنی قیمت کے قبول کرنے پر عورت مجبور کی جائے گی ، ایسے جیسا کہ اگر زوج متعین غلام سپرد کرتا تو عورت کو اس غلام کے قبول کرنے پر مجبور کیا جاتا پس اسی طرح عورت قیمت کے قبول کرنے پر مجبور کی جائے گی ۔

بیان لغات

السابق مقدم ، قدم باز ۔ مثلی وہ چیز جس کا مثل بازاروں میں مل جائے اور اس میں کوئی معقول فرق نہ ہو ، جو چیزیں ایسی نہ ہوں انھیں قیمی کہتے ہیں مثلی نہیں کہتے جیسے جانور ، لکڑی ، کپڑے ، خربوزے ، اینٹ گیہوں ، جَو وغیرہ یہ ساری چیزیں مثلی ہیں ۔ نفس جان ، اطراف جب جاندار کا انتساب رکھے تو اعضاء کے معنی میں لیں گے ، دیۃ ، خون بہا ، قتل کے بدلے اولیائے مقتول کو سپرد کی جانے والی تاوانی رقم ۔ ھدر ضایع ، مجان مفت سفت ، تبذل تصرف کرنا ، اپنے اختیارات استعمال کرنا ، انسان متصرف و مختار ہے اور مال غیر متصرف بلکہ مطاع بذل اور تابع ہے ۔ عمد جان بوجھ کر ، دانستہ کرنا ، خطأ ، غلطی سے کرنا ۔ مساوات دو جانبوں کا قطعی برابر ہونا ، رکھنا قصاص جان کے بدلے جان لینا ۔ مقتول کے بدلے قاتل کو قتل کرنا ۔

تشریح عبارات

اور قیمت اس صورت میں ادا کرنا جب کوئی شخص کسی غیر متعین غلام کو مہر ٹھہرا کر کسی عورت سے نکاح کرے یہ اس قضاء کی مثال ہے جو اداء کے معنی میں ہو اسی لئے یہاں ادا کا لفظ لائے ہیں ، مطلب یہ ہے کہ جب کوئی شخص کسی غیر متعین غلام پر کسی عورت سے نکاح کرے ایسے موقع پر درمیانی حیثیت کا غلام خرید کر اس عورت کے حوالے کر دے تو یہ مبینہ طور پر اداء ہے اور اگر اس نے درمیانی حیثیت کے غلام کی قیمت عورت کو دی تو یہ قضاء ہے لیکن ایسی قضاء ہے جس میں اداء کا معنی مضمر ہے وجہ یہ ہے کہ غلام کی ذات کا علم ہے البتہ اس کے اوصاف معلوم نہیں ہیں اس لئے میاں بیوی کے مابین نزاع انگیزی کے خاتمہ کے پیش نظر خاوند کے لئے ضروری ہو جائیگا کہ وہ ایک درمیانی حیثیت و اوصاف کا غلام عورت کے حوالے کر دے اور درمیانی غلام قیمت ہی سے پرکھا جائے گا کیونکہ کم قیمت کا غلام ادنیٰ حیثیت و وصف کا ہوتا ہے اور اعلیٰ قیمت والا اعلیٰ حیثیت و صفت کا ہوتا ہے اور درمیانی قیمت والا غلام بالکل بیچوں بیچ ہوتا ہے ، حاصل کلام یہ ہے کہ حیثیت و صفت کے علم و ثبوت کا آخری مقام قیمت لگانا ہے اس لئے قیمت اداء کے معنی میں ہوئی تا آنکہ عورت کو قیمت لینے پر ٹھیک اسی طرح مجبور کیا جائے گا جیسا کہ اس صورت میں لینے پر مجبور کی جاتی جب خاوند متعین غلام پیش کرتا ، قیمت اداء کے معنی میں تھی ، اسی کا یہ تفریعی بیان ہے ، کہنا یہ چاہتے ہیں کہ عورت قیمت قبول کرنے پر ٹھیک اسی طرح مجبور کی جائے گی جس طرح کہ شوہر عورت کو متعینہ غلام دیتا اور وہ اس غلام کو قبول کرنے پر مجبور کی جاتی اسی طرح قیمت میں بھی قبول کرنے کیلئے عورت پر جبر کیا جائے گا ۔ بعد ازاں ماتن نے اپنی عبارت وھو السابق کی وضاحت میں امام ابوحنیفہ

کے دو فرعی مسئلے بیان کئے، انھوں نے فرمایا اسی بنا پر امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا اعضاء کاٹنے کے بعد قتل کرنے کی صورت میں مقتول کے سرپرست کے لئے اعضاء کاٹنے اور قتل کرنے کے دونوں اختیارات ملیں گے، مطلب یہ ہے کہ مثل کامل مثل قاصر سے فوقیت وسبقت رکھتا ہے۔ اس لئے امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا جب کوئی شخص کسی کا ہاتھ کاٹ دے پھر اسے قتل کر ڈالے، یعنی کٹے ہوئے ہاتھ کا زخم اچھا ہونے سے پہلے ہی قتل کر ڈالے تو مقتول کے سرپرست کے لئے روا ہوگا کہ قاتل نے جیسا کیا ہے ویسا ہی قاتل کے ساتھ وہ کرے یعنی پہلے اس کا پیر کاٹے پھر اسے قتل کرے تاکہ فعل سے فعل کا بدلہ ہوسکے اس لئے کہ قاتل کی طرف سے متعدد فعل پائے گئے، لہٰذا مناسب یہ ہے کہ اسی طرح سے مقتول کے ولی کی طرف سے متعدد فعل پائے جائیں تاکہ مثل کامل کی رعایت ہوسکے، بالفرض ولی صرف قتل پر قناعت کرے تب بھی جائز ہے کیونکہ اس صورت میں یہ سمجھا جائے گا کہ ولی نے قاتل کے افعال کے بعض موجبات معاف کر دیئے ہیں، یہ ایسا ہی ہوگیا جب کہ وہ قاتل کے افعال کے تمام موجبات ومقتضیات معاف کر دیتا اور صاحبین کے عندیہ میں ولی قتل کے علاوہ اور کسی طرح سے قصاص نہیں لے سکتا اس لئے کہ کاٹنے کا موجب ومقتضیٰ قتل کے موجب ومقتضیٰ میں تحلیل کر گیا ہے جبکہ کاٹنا قتل تک دراز ہو اور کاٹنے اور قتل ہونے کے درمیان مقتول تندرست نہ ہوا ہو، اس مسئلے کے آٹھ صورتیں ہیں جبکہ متن میں صرف ایک صورت ذکر کی گئی ہے۔ سے انحصاری دلیل سے سمجھئے، کاٹنا اور قتل کرنا دونوں جان بوجھ کر ہوں گے یا دونوں غلطی میں ہوں گے، یا کاٹنا عمداً ہوگا اور قتل غلطی سے ہوگا، یا قتل عمداً ہوگا اور کاٹنا غلطی سے ہوگا یہ چار ہوئے اور ہر ایک صورت میں کاٹنے اور قتل کرنے کے درمیانی وقفہ میں مقتول کو تندرستی نصیب ہوئی ہوگی یا نہیں اگر قتل صحت وتندرستی کے بعد کیا گیا تو یہ دو جرم ہوئے اس میں اتفاق رائے ہے ان دونوں میں سے کوئی بھی دوسرے میں تحلیل نہیں ہوگا چاہے قطع وقتل عمداً ہوں یا غلطی سے ہوں یا ایک عمداً ہو اور دوسرا غلطی سے ہو، اور اگر قطع کے بعد تندرست ہونے سے پہلے قتل کر دیا تو ایسی صورت میں اگر ایک عمداً اور دوسرا غلطی سے ہو تو تب بھی دونوں سے کوئی بھی دوسرے میں داخل نہ ہوگا نہ تحلیل ہوگا، یہ بھی اتفاقی صورت ہے اور اگر قطع وقتل دونوں غلطی میں ہوئے تو دونوں ایک دوسرے میں داخل ہو جائیں گے، یہ صورت بھی اتفاقی ہے اور قطع وقتل عمداً ہوں تو یہی صورت ہے جس میں اختلاف طلوع ہوا ہے اسی کو متن میں بیان کرتے ہوئے ماتن نے کہا صاحبین کے یہاں ایک دوسرے میں داخل ہو جائے گا، لیکن امام اعظم کے یہاں داخل نہیں ہوں گے، یہ تمام صورتیں اس وقت نکلیں گی جب قطع وقتل ایک ہی شخص نے برپا کئے ہوں اور اگر قطع وقتل کے محرکین وفاعلین دو ہیں تو اس میں لمبا کلام ہے، اسے اپنے مقام پر دیکھا جائے گا۔

وَلَا يُضْمَنُ الْمِثْلِيُّ بِالْقِيمَةِ إِذَا انْقَطَعَ الْمِثْلُ إِلَّا يَوْمَ الْخُصُوْمَةِ تَفْرِيْعٌ ثَانٍ لِأَبِي حَنِيْفَةَ رح عَلٰى قَوْلِهٖ
وَهُوَ السَّابِقُ يَعْنِيْ إِذَا غَصَبَ شَخْصٌ مِنْ اٰخَرَ مِثْلِيًّا ثُمَّ انْقَطَعَ الْمِثْلُ وَانْصَرَمَ عَنْ اَيْدِي النَّاسِ فَلَا
جَرَمَ تَجِبُ قِيْمَتُهٗ فَقَالَ اَبُوْ حَنِيْفَةَ رح لَا يُضْمَنُ هٰذَا الْمِثْلِيُّ بِالْقِيْمَةِ إِلَّا بِقِيْمَةِ يَوْمِ الْخُصُوْمَةِ
لِأَنَّهٗ مَا لَمْ تَقَعِ الْخُصُوْمَةُ يُحْتَمَلُ أَنْ يَقْدِرَ عَلَى الْمِثْلِ الصُّوْرِيِّ وَهُوَ مُقَدَّمٌ عَلَى الْمِثْلِ الْمَعْنَوِيِّ فَإِذَا
وَقَعَتِ الْخُصُوْمَةُ فَحِ لَا بُدَّ أَنْ يَأْخُذَ الْمَالِكُ الضَّمَانَ فَيُقَدَّرُ الضَّمَانُ بِقِيْمَةِ يَوْمِ الْخُصُوْمَةِ وَعِنْدَ
اَبِيْ يُوْسُفَ تُعْتَبَرُ قِيْمَةُ يَوْمِ الْغَصْبِ لِأَنَّهٗ لَمَّا انْقَطَعَ الْمِثْلُ الْتَحَقَ بِمَا لَا مِثْلَ لَهٗ مِنْ ذَوَاتِ الْقِيَمِ
وَفِيْهَا تَجِبُ قِيْمَةُ يَوْمِ الْغَصْبِ بِالْاِتِّفَاقِ. قُلْنَا الْاَصْلُ ثَمَّهٗ كَانَ رَدَّ الْاَصْلِ وَإِذَا عَجَزَ عَنْهُ
بِالْاِسْتِهْلَاكِ تَجِبُ قِيْمَةُ ذٰلِكَ الْيَوْمِ وَهٰهُنَا الْاَصْلُ اَيْضًا رَدُّ الْعَيْنِ وَإِذَا عَجَزَ عَنْهَا يَجِبُ
رَدُّ الْمِثْلِ فَإِذَا عَجَزَ عَنِ الْمِثْلِ وَظَهَرَ عِنْدَ الْقَاضِيْ تَجِبُ عَلَيْهِ قِيْمَةُ ذٰلِكَ الْيَوْمِ وَعِنْدَ مُحَمَّدٍ
تَجِبُ عَلَيْهِ قِيْمَةُ يَوْمِ الْاِنْقِطَاعِ لِأَنَّ الْعَجْزَ عَنِ الْاَصْلِ إِنَّمَا يَتَحَقَّقُ فِيْ هٰذَا الْيَوْمِ قُلْنَا نَعَمْ
وَلٰكِنْ يَظْهَرُ ذٰلِكَ الْعَجْزُ وَقْتَ الْخُصُوْمَةِ ثُمَّ إِنَّهٗ لَمَّا نَشَأَتْ مِنْ هٰذَا كُلِّهٖ مُقَدَّمَةٌ
وَهِيَ أَنَّ الضَّمَانَ لَا يَجِبُ إِلَّا عِنْدَ وُجُوْدِ الْمُمَاثَلَةِ سَوَاءٌ كَانَتْ كَامِلَةً أَوْ قَاصِرَةً صُوْرَةً
أَوْ مَعْنًى فَرَّعَ عَلَيْهَا الْمُصَنِّفُ ثَلٰثَ مَسَائِلَ عَلٰى طِبْقِ مَذْهَبِهٖ مُخَالِفًا لِلشَّافِعِيِّ رح وَإِنْ لَمْ
تَكُنْ تِلْكَ الْمُقَدَّمَةُ مَذْكُوْرَةً فِي الْمَتْنِ فَقَالَ وَقُلْنَا جَمِيْعًا الْمَنَافِعُ لَا تُضْمَنُ بِالْإِتْلَافِ
وَهُوَ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ قَالَ اَبُوْ حَنِيْفَةَ أَيْ وَمِنْ أَجْلِ أَنَّ مَا لَا يُعْقَلُ لَهٗ مِثْلٌ لَا يُضْمَنُ شَرْعًا
قُلْنَا جَمِيْعًا يَعْنِيْ اَبَا حَنِيْفَةَ رح وَاَبَا يُوْسُفَ وَمُحَمَّدًا رح بِخِلَافِ الشَّافِعِيِّ لَا يُضْمَنُ مَنَافِعُ
مَا غَصَبَهٗ رَجُلٌ بِالْإِتْلَافِ وَكَذَا بِالْاِمْسَاكِ وَصُوْرَتُهَا رَجُلٌ غَصَبَ فَرَسًا لِاَحَدٍ وَرَكِبَهٗ
عِدَّةَ مَرَاحِلَ أَوْ حَبَسَهٗ فِيْ بَيْتِهٖ وَلَمْ يَرْكَبْ وَلَمْ يُرْسِلْ فَقَالَ عُلَمَاؤُنَا جَمِيْعًا إِنَّهٗ لَا
تُضْمَنُ هٰذِهِ الْمَنَافِعُ بِشَيْءٍ أَمَّا بِالْمَنَافِعِ فَظَاهِرٌ لِأَنَّهٗ لَوْ ضَمِنَ بِالْمَنَافِعِ لَكَانَ بِأَنْ يَرْكَبَ
الْمَالِكُ دَابَّةَ الْغَاصِبِ قَدْرَ مَا رَكِبَ الْغَاصِبُ أَوْ يَحْبِسَهٗ قَدْرَ مَا حَبَسَهُ الْغَاصِبُ
وَذٰلِكَ بَاطِلٌ لِلتَّفَاوُتِ بَيْنَ رَاكِبٍ وَرَاكِبٍ وَبَيْنَ سَيْرٍ وَسَيْرٍ وَحَبْسٍ وَحَبْسٍ وَاَمَّا
بِالْاَعْيَانِ وَالْمَالِ فَلِأَنَّ الْمَنَافِعَ عَرَضٌ لَا يَبْقٰى زَمَانَيْنِ وَغَيْرُ مُتَقَوَّمٍ بِخِلَافِ الْمَالِ فَلَا تَمَاثُلَ
بَيْنَهُمَا وَإِنَّمَا ضَمِنَّاهَا بِالْمَالِ فِي الْإِجَارَةِ لِأَنَّ لِلرِّضَا تَاثِيْرًا فِيْ اِيْجَابِ الْاُصُوْلِ وَالْفُضُوْلِ
جَمِيْعًا وَلَا تَاثِيْرَ لِلْعُدْوَانِ فِيْهِ وَالشَّافِعِيُّ يَقُوْلُ بِضَمَانِهَا بِالْمَالِ بِقَدْرِ الْعُرْفِ فِيْ كِرَائِهَا إِلَى

ذٰلِكَ الْمَنْزِلِ قِيَاسًا عَلَى الْإِجَارَةِ وَالْوَجْهُ مَا قُلْنَا وَلَابُدَّ لَكَ ج مِنَ الْفَرْقِ بَيْنَ الْمَنَافِعِ وَالزَّوَائِدِ فَالْمَنَافِعُ كَرُكُوبِ الدَّابَّةِ وَالْحَمْلِ عَلَيْهَا وَالزَّوَائِدُ كَالنَّسْلِ لِلدَّابَّةِ وَاللَّبَنِ لَهَا وَالثَّمَرَةِ لِلشَّجَرَةِ وَنَحْوِهَا فَالْمَغْصُوبُ بِنَفْسِهٖ يُضْمَنُ بِالْهَلَاكِ وَالْاِسْتِهْلَاكِ جَمِيْعًا وَالزَّوَائِدُ تُضْمَنُ بِالْاِسْتِهْلَاكِ دُوْنَ الْهَلَاكِ وَالْمَنَافِعُ لَا تُضْمَنُ بِالْاِسْتِهْلَاكِ وَالْهَلَاكِ فَعَبَّرَ الْمُصَنِّفُ عَنِ الْاِسْتِهْلَاكِ بِالْاِتْلَافِ وَلَمْ يَذْكُرِ الْهَلَاكَ وَهُوَ الْحَبْسُ وَهُوَ غَيْرُ مَضْمُوْنٍ قِيَاسًا عَلَى الزَّوَائِدِ فَاِنَّ الزَّوَائِدَ لَمَّا لَمْ تُضْمَنْ بِالْهَلَاكِ فَالْمَنَافِعُ اَوْلٰى اَنْ لَا تُضْمَنَ بِهٖ وَهٰذَا الْفَرْقُ مِمَّا يَتَخَبَّطُ فِيْهِ كَثِيْرٌ مِّنَ النَّاسِ ۔

ترجمہ ولا یضمن المثلی بالقیمۃ اذا انقطع الخ اور جب مثلی ناپید ہو جائے تو مثلی چیز کی قیمت تاوان کے طور پر خصومت کے دن کی قیمت کے علاوہ کسی دوسرے دن کی نہ لی جائے۔

مصنف کے قول وہو السابق (مثل صوری مقدم ہے) پر امام صاحبؒ کی یہ دوسری تفریع ہے، یعنی جب کسی شخص نے دوسرے کی کوئی مثلی چیز غصب کر لی پھر وہ مثلی چیز منقطع ہو گئی، بازار میں آنا بند ہو گئی اور لوگوں کے ہاتھوں سے ختم ہو گئی تو لا محالہ قیمت واجب ہو گی، پس امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ اس مثلی شئی کی قیمت کا تاوان اسی قیمت سے دلایا جائے گا جو یوم خصومت میں تھی (یوم خصومت، فیصلہ کا دن) کیونکہ جب تک فیصلہ نہیں ہوا احتمال ہے کہ وہ مثل صوری پر قادر ہو جائے جبکہ وہ مثل معنوی پر مقدم بھی ہے۔

فاذا وقعت الخصومۃ ۔ اور جب فیصلہ واقع ہو گیا تو اس وقت ضروری ہے کہ مالک تاوان وصول کرے، لہذا یوم خصومت کی قیمت سے تاوان متعین کیا جائے گا، اور امام ابو یوسف کے نزدیک یوم الغصب (جس دن اس نے شئی کو غصب کیا تھا) کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا اس لئے کہ جب مثل منقطع ہو گئی تو یہ ان چیزوں کے ساتھ لاحق ہو گئی جن کی مثل نہیں ہے، اور وہ ذات القیم (قیمت والی) میں سے ہو گئی، اور بالاتفاق ذوات القیم میں یوم الغصب ہی کی قیمت واجب ہوتی ہے۔

قلنا الاصل ثمہ الخ ہم جواب دیں گے وہاں (ذوات القیم میں) اصل کا واپس کرنا ہی اصل تھا اور ہلاک کر دینے کی صورت میں جب وہ اصل کے دینے سے عاجز ہو گیا تو اس دن کی قیمت واجب ہو گی، اور یہاں بھی اصل عین کا واپس کرنا ہی ہے اور جب اس سے عاجز ہو گیا تو مثل کا دینا واجب ہوا اور جب مثل کو دینے سے عاجز رہا اور یہ عجز قاضی کی عدالت میں ظاہر ہوا تو غاصب پر اسی دن کی قیمت واجب ہو گی

وعند محمد تجب علیہ الخ اور امام محمد رحمۃ اللہ کے نزدیک یوم الانقطاع (جس دن کہ شئی کا بازار میں ملنا بند ہو گیا) کی قیمت واجب ہو گی اس لئے کہ اصل سے عاجزی اسی دن پائی گئی تھی۔

قلنا نعم الخ ہم کہتے ہیں کہ ہاں مگر عجز کا اظہار فیصلہ کے وقت ہوا ہے۔ پھر مذکورہ بالا امور سے جب کہ ایک مقدمہ یعنی قاعدہ کلیہ پیدا ہوا اور وہ یہ ہے کہ ضمان وجود مماثلت کے بغیر واجب نہیں ہوتا ہے، برابر ہے کہ مماثلت کاملہ ہو یا قاصرہ صورۃً ہو یا معنیً تو مصنف رہ نے اپنے مسلک کے مطابق امام شافعی رہ کے خلاف تین مسئلوں کی تفریع فرمائی اگرچہ متن میں یہ مقدمہ اور قاعدہ کلیہ مذکور نہیں ہے۔

فقال وقلنا جمیعًا المنافع لاتضمن الخ چنانچہ فرمایا، اور ہم لوگوں (امام ابوحنیفہ رہ امام ابو یوسف رہ اور امام محمد رہ) نے کہا منافع کا تاوان ہلاک کرنے سے نہیں دیا جاتا، اس عبارت کا عطف قال ابوحنیفہ رہ پر ہے، یعنی اسی وجہ سے کہ وہ چیزیں جن کی مثل غیر معقول ہے، شرعًا ان کا ضمان (تاوان) نہیں لیا جاتا، ہم سب علماء احناف نے کہا یعنی امام ابوحنیفہ رہ امام ابویوسف رہ امام محمد رہ نے اس میں امام شافعی رہ کا اختلاف ہے اس چیز کے منافع کا تاوان نہیں دیا جائے گا جس چیز کو کسی شخص نے غصب کیا ہے نہ ہلاک کرنے کی صورت میں نہ روک لینے کی صورت میں، اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی آدمی کا گھوڑا غصب کرلیا، اور چند منزل تک اس میں سواری بھی کرلی یا اس کو اپنے گھر میں روک لیا، نہ خود سوار ہوا اور نہ اس گھوڑے کو چھوڑا، تو اس مسئلہ میں ہمارے تمام علماء نے فرمایا ان منافع کا تاوان کسی چیز سے بھی نہیں دیا جائیگا، منافع سے تاوان نہ دینا ظاہر ہے اس لئے کہ اگر منافع سے تاوان دے گا تو اس کی صورت یہ ہوگی کہ گھوڑے کا مالک غاصب کے گھوڑے پر اتنی دور سواری کرے جتنی دور غاصب نے سواری کی تھی یا پھر وہ غاصب کے گھوڑے کو اسی قدر روکے رکھے جس قدر کہ غاصب نے روک رکھا تھا اور یہ باطل ہے اس وجہ سے کہ سوار سوار میں فرق ہے اور چال (رفتار) چال میں فرق ہے اور روکنے روکنے میں فرق ہے۔

واما بالاعیان الخ اور اعیان اور مال سے بھی تاوان نہیں دیا جاسکتا اس لئے کہ منافع عرض ہیں جو دو زمانوں میں باقی نہیں رہتے (عرض قائم بالغیر کو کہتے ہیں) نیز اور غیر متقوم ہیں (یعنی ان کی کوئی قیمت نہیں ہے) برخلاف مال کے پس ان دونوں کے درمیان میں مماثلت نہیں پائی جاتی، ہاں اجارہ والی صورت میں ہم نے منافع کا تاوان مال سے دلوایا ہے، اس وجہ سے کہ اصول اور فصول کے واجب کرتے میں باہمی رضامندی کا بڑا دخل ہوتا ہے اور حد سے زیادتی کی اس میں کوئی تاثیر نہیں ہوتی اور امام شافعی رہ اس صورت کو اجارہ پر قیاس کرتے ہیں، فرماتے ہیں کہ مال سے منافع کا تاوان اس مقدار میں جائے کہ جتنا عرف میں اس مقام تک سواری کا کرایہ ہے، اور وجہ بھی ہے جو ہم نے اوپر ذکر کیا

لابد لک من الفرق الخ اس لئے تمہارے لئے ضروری ہے کہ منافع اور زوائد کے درمیان فرق سمجھ لو، پس منافع جیسے جانور پر سوار ہونا، اس پر بوجھ لادنا۔ اور زوائد جیسے جانور کی نسل (بچہ) اس کا دودھ اور درخت کے پھل وغیرہ، پس بعینہٖ شئی مغصوب کے ہلاک ہوجانے یا ہلاک کردینے

دونوں صورتوں میں تاوان لیا جائے گا اور زائد کا تاوان ہلاک کر دینے کی صورت میں لیا جائے گا، ہلاک ہونے میں نہ ہلاک کر دینے میں۔

فعبّر المصنف متن میں مصنفؒ نے استہلاک والی صورت کو اتلاف سے تعبیر کیا ہے اور ہلاک کا ذکر نہیں کیا، اور وہ حبس ہے (جانور کو روک دینا) اس میں تاوان نہیں ہے زوائد پر قیاس کرکے اسکو اس ذکر نہیں کیا ہے، اس لئے کہ زوائد کا تاوان جب ہلاک ہونے سے نہیں لیا جاتا تو بدرجۂ اولیٰ منافع کا تاوان نہیں لیا جائیگا اور یہ ایسا فرق ہے جس میں بہت سے لوگ بھٹک جاتے ہیں۔

تشریح عبارات

بالا وضاحتی بیان کے نتیجے میں غصب کی ہوئی چیز بذات خود ضائع ہونے اور ضائع کرنے کی صورت میں ضمان واجب کردے گی لیکن زوائد میں ضائع کردینے کی صورت میں تاوان عائد ہوگا اور ضائع ہونے کی صورت میں تاوان کی گنجائش نہیں ہوگی، اور منافع میں سرے سے تاوان ہی نہیں ہے اس سے بحث نہیں کہ منافع خود بخود ضائع ہوئے یا انھیں ضائع کردیا گیا، ماتن نے ضائع کرنے کو اتلاف کہہ کر ظاہر کیا لیکن ضائع ہونا بیان نہیں کیا، ضائع ہونا یہ ہے کہ مغصوب شئ کو روک لیا جائے اس کو محبوس کر دیا جائے، حبس کرنا یعنی منافع کا ضائع ہونا مضمون نہیں یعنی جس طرح زوائد کے ضائع ہونے سے ان کا ضمان نہیں لیا جائیگا اسی طرح زوائد پر قیاس کرتے ہوئے منافع ضائع ہوجانے سے ضمان نہیں لیا جائیگا، جب زوائد ضائع ہونے پر ان کا ضمان نہیں لیا جاتا تو منافع ضائع ہونے پر بدرجۂ اولیٰ ان کا ضمان نہیں لیا جائے گا، زوائد میں قوت پائی جاتی ہے اس لئے کہ زوائد کی جوہریت کا انکار نہیں کیا جاسکتا جب کہ منافع میں جوہریت کا تصور بھی درست نہیں تو منافع میں ضعف ہے زوائد کے ضائع ہونے پر ان کا تاوان نہیں لیا جاتا جب کہ ان میں قوت وجوہریت ہے تو منافع ضائع ہونے کی شکل میں تاوان کیسے لیا جائیگا جب کہ ان میں ضعف وعرضیت ہے۔ وقف، یتیم کے مال اور مستقل اشیاء جیسے گھر اور اراضی کے منافع غصب کرنے کی صورت میں فتویٰ دیا گیا کہ ان کے منافع کا تاوان ڈنڈ وصولا جائیگا، لکھنوی کی صراحت خلاصہ وقنیہ پر محول ہے ہوسکتا ہے مذکورہ تینوں کے ضمان وتاوان کے حصول میں امام صاحب سے روایت منقول ہو اسی لئے فتویٰ دیا گیا اگر تمام روایتیں سراسر منافع کے غیر مضمون کی صراحت کرتیں تو علماء احناف کے لئے مذکورہ منافع کے مغصوب ہونے کی صورت میں ان کے تاوان لینے کا فتویٰ دینا جائز نہ ہوتا

زوائد اور منافع کا فرق اچھی طرح ذہن نشین رہنا چاہئے اس فرق وامتیاز کے نظروں سے اوجھل ہونے کی وجہ سے لوگ خبطی ہوگئے اور ایسے لوگوں کی تعداد بہت زیادہ ہے۔

وَالْقِصَاصُ لَا يُضْمَنُ بِقَتْلِ الْقَاتِلِ تَفْرِيْعٌ ثَانٍ لَنَا عَلٰى اَنَّ مَا لَا مِثْلَ لَهٗ لَا يُضْمَنُ اَصْلًا يَعْنِيْ اَنَّ مَنْ وَجَبَ عَلَيْهِ قِصَاصٌ لِغَيْرِهٖ فَقَتَلَ الْقَاتِلَ اَجْنَبِيٌّ غَيْرُ وَرَثَةِ الْمَقْتُوْلِ فَلَا يُضْمَنُ هٰذَا

الْاَجْنَبِیُّ لِاَجَلِ وَرَثَۃِ الْمَقْتُوْلِ شَیْئًا مِنَ الدِّیَۃِ وَالْقِصَاصِ عِنْدَنَا وَاِنْ کَانَ یَضْمَنُ لِاَجَلِ وَرَثَۃِ
ھٰذَا الْقَاتِلِ اَلْبَتَّۃَ وَذٰلِکَ لِاَنَّ الْقِصَاصَ مَعْنًی غَیْرُ مُتَقَوِّمٍ فِیْ نَفْسِہٖ لَا یَعْقِلُ لَہٗ مِثْلٌ حَتّٰی تَقُوْلَ
اِنَّ الْاَجْنَبِیَّ ضَیَّعَ قِصَاصَہٗ فَتَجِبُ عَلَیْہِ الدِّیَۃُ کَمَا قَالَ الشَّافِعِیُّ رح وَاِنَّمَا یَتَقَوَّمُ فِیْ حَقِّ الدِّیَۃِ
فِیْمَا لَا یُمْکِنُ الْمُمَاثَلَۃُ فِیْہِ لِئَلَّا یَلْزَمَ اِھْدَارُ الدَّمِ بِالْکُلِّیَّۃِ ضَرُوْرَۃً وَھٰھُنَا الْاَجْنَبِیُّ مَا ضَیَّعَ لِاَوْلِیَاءِ
الْمَقْتُوْلِ شَیْئًا بَلْ قَتَلَ عَدُوَّھُمْ فَکَاَنَّہٗ اَعَانَھُمْ نَعَمْ یَضْمَنُ ذٰلِکَ لِاَجَلِ اَوْلِیَاءِ ھٰذَا الْقَاتِلِ
اِمَّا قِصَاصًا وَاِمَّا دِیَۃً عَلٰی حَسَبِ مَا تَحَقَّقَ وَمِلْکُ النِّکَاحِ لَا یُضْمَنُ بِالشَّھَادَۃِ بِالطَّلَاقِ
بَعْدَ الدُّخُوْلِ تَفْرِیْعٌ ثَالِثٌ لَنَا عَلٰی اَنَّ مَا لَا مِثْلَ لَہٗ لَا یُضْمَنُ یَعْنِیْ اِذَا شَھِدَ الرَّجُلَانِ بِاَنَّہٗ
طَلَّقَ اِمْرَأَتَہٗ بَعْدَ الدُّخُوْلِ فَحَکَمَ الْقَاضِیُّ عَلَیْہِ بِاَدَاءِ الْمَھْرِ وَالتَّفْرِیْقِ ثُمَّ رَجَعَ الشَّاھِدَانِ
فَعِنْدَنَا لَا یَضْمَنَانِ لِلزَّوْجِ شَیْئًا لِاَنَّ الْمَھْرَ کَانَ وَاجِبًا عَلَیْہِ بِسَبَبِ الدُّخُوْلِ سَوَاءٌ کَانَ طَلَّقَھَا
اَوْ لَا فَمَا اَتْلَفَا عَلَیْہِ شَیْئًا اِلَّا حَلَّ اِسْتِمْتَاعِہٖ بِالْمَرْأَۃِ وَھُوَ الَّذِیْ یُعَبَّرُ عَنْہُ بِمِلْکِ النِّکَاحِ وَ
لَیْسَ لَہٗ مِثْلٌ لَا مُمَاثَلَۃَ الْبُضْعِ بِبُضْعٍ آخَرَ فَاِنَّ ذٰلِکَ فِی الشَّرِیْعَۃِ حَرَامٌ وَلَا مُمَاثَلَۃَ بِالْمَالِ
لِاَنَّ تَقَوُّمَہٗ بِالْمَالِ لَا یَظْھَرُ اِلَّا عِنْدَ النِّکَاحِ ضَرُوْرَۃً لِشَرْفِہٖ وَلَا یَظْھَرُ عِنْدَ التَّفْرِیْقِ اَصْلًا وَلِھٰذَا
صَحَّتْ اِزَالَتُہٗ بِالطَّلَاقِ بِلَا بَدَلٍ وَلَا شُھُوْدٍ وَلَا وَلِیٍّ وَلَا اِذْنٍ وَاِنَّمَا تَصِیْرُ مُتَقَوِّمَۃً فِی الْخُلْعِ
بِالنَّصِّ عَلٰی خِلَافِ الْقِیَاسِ وَاِنَّمَا قَیَّدَ بِالطَّلَاقِ بَعْدَ الدُّخُوْلِ لِاَنَّہٗ اِذَا شَھِدَ بِالطَّلَاقِ
قَبْلَ الدُّخُوْلِ ثُمَّ رَجَعَا یَضْمَنَانِ نِصْفَ الْمَھْرِ لِلزَّوْجِ لِاَنَّ قَبْلَ الدُّخُوْلِ لَا یَجِبُ عَلَیْہِ الْمَھْرُ
اِلَّا عِنْدَ الطَّلَاقِ لِاَنَّھَا تَحْتَمِلُ اَنْ تَرْتَدَّ اَوْ طَاوَعَتْ اِبْنَ الزَّوْجِ فَحِیْنَئِذٍ یَبْطُلُ الْمَھْرُ
اَصْلًا وَاِنَّمَا اَکَّدَ نِصْفَ الْمَھْرِ بِالطَّلَاقِ فَکَاَنَّ الشَّاھِدَیْنِ اَخَذَا نِصْفَ الْمَھْرِ مِنْ یَدِ الزَّوْجِ
وَاَعْطَاھَا فَیَضْمَنَانِ مَا اَعْطَاھَا۔

ترجمہ

والقصاص لا یضمن بقتل القاتل الخ اور قصاص کا تاوان قاتل کے قتل سے نہیں دیا جائے گا ہمارے مسلک پر، یہ دوسری تفریع ہے کہ جو چیز غیر مثلی ہوتی ہے اس کا تاوان نہیں دیا جاتا ہے، یعنی وہ شخص کہ جس پر دوسرے کا قصاص واجب ہوا اور اس قاتل کو مقتول کے ورثہ کے علاوہ کسی اجنبی نے قتل کر دیا ہو تو اس صورت میں یہ اجنبی شخص مقتول اول کے ورثہ کو خون بہا اور قصاص میں سے کچھ بھی تاوان نہ دیگا اگرچہ یہ اجنبی مقتول اول کے قاتل جو کہ مقتول ثانی ہے اس کے ورثہ کو تاوان ادا کرے گا۔

وذلك لان القصاص الخ اس وجہ سے کہ قصاص فی نفسہ ایک غیر متقوم چیز ہے جس کے لئے ایسی مثل معقول نہیں کہ جس کی بنا پر یہ کہا جا سکے کہ اس اجنبی نے مقتول اول کے قصاص کو ضائع کر دیا ہے، لہذا اجنبی پر دیت واجب ہوگی، جیسا کہ امام شافعیؒ نے فرمایا۔

وانما یتقوم فی حق الدیۃ الخ البتہ قصاص اس صورت میں دیت کے حق میں متقوم ہے جس میں مماثلت ممکن نہ ہوتا کہ بالکلیہ اہدار دم لازم نہ آئے اور یہاں مذکورہ الاصورت میں اجنبی نے مقتول اول کے ورثہ کی کوئی چیز ضائع نہیں کی بلکہ ان کے دشمن کو قتل کیا ہے، پس گویا اس نے ان کی مدد کی ہے، ہاں اجنبی اس مقتول ثانی کے وارثوں کو تاوان دے گا خواہ قصاص سے یا دیت سے جو بھی ثابت ہو جائے۔

وملک النکاح لایضمن الخ اور دخول کے بعد طلاق کی شہادت سے ملک نکاح کا تاوان نہیں دیا جائیگا، یہ ہمارے مسلک کی تیسری تفریع ہے اصول یہ ہے کہ جس چیز کی مثل نہیں اس کا تاوان بھی نہیں یعنی دو آدمیوں نے گواہی دی کہ فلاں نے اپنی بیوی کو دخول کے بعد طلاق دیدی ہے تو قاضی نے مہر کے ادا کرنے اور تفریق کر دینے کا حکم دیدیا، پھر دونوں گواہوں نے رجوع کر لیا تو ہمارے نزدیک دونوں گواہ زوج کو کچھ بھی تاوان نہ دیں گے کیونکہ مہر تو اس پر دخول کے سبب واجب ہی ہو گیا تھا طلاق دی ہو یا نہ دی ہو، لہذا ان دونوں نے کوئی چیز ہلاک و تلف نہیں کی، البتہ عورت سے استمتاع کی حلت کا نقصان پہونچایا جس کو ملک نکاح سے تعبیر کیا جاتا ہے اور اس کی کوئی مثل نہیں ہے، نہ ایک شرمگاہ کی دوسری شرمگاہ سے مماثلت ہوتی ہے کیونکہ شریعت میں یہ حرام ہے اور مال سے مماثلت پائی جاتی ہے اس لئے کہ ملک نکاح کا متقوم بالمال ہونا صرف نکاح کے وقت ظاہر ہوتا ہے محل کی شرافت کی ضرورت سے مگر تفریق کے وقت تو ظاہر ہی نہیں ہوتا۔

ولہذا صحت الخ اسی لئے ملک نکاح کا بغیر بدل اور بغیر شاہدوں اور ولی اور اجازت کے بغیر زائل کر دینا صحیح ہے اور منافع بضع (ملک نکاح) کا خلع کی صورت میں متقوم ہونا خلاف قیاس ہے (نص سے ثابت ہے)

وانما قید بالطلاق الخ اور طلاق بعد دخول کی قید اس لئے لگائی کیونکہ جب دونوں شاہدوں نے طلاق قبل الدخول کی شہادت دی اور پھر رجوع کر لیا تو پھر شوہر کو نصف مہر کا تاوان دیدیں گے کیونکہ دخول سے پہلے اس پر مہر واجب نہیں ہوتا، لیکن طلاق دینے کے وقت اس لئے کہ احتمال ہے کہ عورت مرتد ہو جائے یا شوہر کے لڑکے کے تابع ہو جائے (اور اس سے حرام کاری کرے) اس صورت میں سرے سے مہر ہی باطل ہو جائیگا۔

وانما اکد الخ مصنف نے نصف مہر کی تاکید صرف طلاق کی وجہ سے کی ہے تو گویا دونوں گواہوں نے شوہر سے نصف مہر لے لیا اور عورت کو دیدیا ہے، لہذا جو دیدیا ہے اس کا تاوان ادا کریں۔

بیان لغات:- اجنبی، غیر شخص، ورثۃ المقتول، مقتول کے وارثین معنی غیر متقوم لاقیمت

مفہوم ۔ اھدار باطل کرنا ۔ اعانت تعاون دینا ، مدد کرنا ۔ ملك نکاح نکاح کے مالکانہ حقوق ، دخول خاص مصطلح معنی میں شوہر کا بیوی کی شرمگاہ میں عضو تناسل ڈالنا ۔ تفریق جدائی ، علیحدگی ، رجع رجوع کرنا ، اپنے کئے سے مڑنا ، جو کچھ کیا یا کہا تھا اس سے پھر جانا ، تردید کرنا ، اتلاف علی احد ، ضائع کرنا ، رائیگاں کردینا کسی جاری چیز کا انسداد ۔ بضع شرمگاہ ، ازالۃ ، ابطال ختم کرنا بدل عوض ، شہود ، شاہد کی جمع گواہوں کے معنی میں ، ارتداد پھر جانا مرتد ہونا ، اسلامی مصطلح دین الٰہی کے خلاف علم بغاوت بلند کرنا ، مطاوعت ، خواہش کرنا ، چاہنا ، دل لگی کرنا ، بھڑنے کی کوشش کرنا ، اصلاً سرے سے ، جڑ سے ۔ اعطاء دینا ۔ حوالہ کرنا سپرد کرنا

تشریح عبارات

والقصاص لایضمن الخ سے ایک ایسا مسئلہ بیان کر رہے ہیں جس کی بنیاد یہ ہے کہ جو چیز مثلی نہ ہو یعنی ایسی چیز جس کی طرح دوسری چیز اس کے بدل میں حوالہ نہ کی جاسکے ، اس میں کیا مثل نہ ہونے پر تاوان عائد ہوگا ، احناف نے قاعدہ بیان کیا تھا کہ جس چیز کا مثل بازار میں اور لوگوں کے ہاتھوں میں پایا نہ جاتا ہو ہرگز ہرگز اس کا تاوان وضمان نہیں لیا جائے گا اس کی وضاحت میں یا اسی پر انحصار کرتے ہوئے ایک مسئلہ بیان کر رہے ہیں ، کہتے ہیں کہ ایک شخص قاتل تھا کسی کو اس نے قتل کردیا اس قاتل کے ذمہ قصاص تھا یعنی اس کو قتل کیا جانا ، یا قتل کے بدلے مقتول کے وارثوں کو ان کی رضامندی سے قاتل دیت اور خون بہا حوالہ کرتا لیکن قاتل کے قصاص سے پہلے ہی ایک ایسے شخص نے قاتل کو قتل کردیا جو مقتول کا وارث نہیں تھا ، اب یہاں سوال پیدا ہوا کہ اس اجنبی اور دوسرے شخص پر جو مقتول کا وارث نہیں تھا کیا تاوان عائد ہوگا ، کیونکہ اس نے مقتول کے وارثوں کا قصاص ختم کردیا ، وجہ یہ ہوئی کہ جب اس نے قاتل کو قتل کردیا تو مقتول کے وارث کس سے قصاص لیں گے ، قصاص تو قاتل سے لیا جاتا اور قاتل قتل ہوچکا ہے ، احناف نے کہا اس اجنبی سے مقتول کے وارث کوئی ضمان وتاوان نہیں لے سکتے ، یعنی یہ اجنبی آدمی مقتول کے وارث کے قصاص کا تاوان وڈنڈ نہیں دیگا وجہ یہ ہے کہ تاوان وہاں نافذ ہوتا ہے جہاں مثل پایا جائے ، اور قصاص حقیقت میں ایک ایسا مفہوم ہے جو تقویم یعنی ذوات القیم میں نہیں ہے اور نہ ہی ایسی چیز ہے جس کا لوگوں یا بازاروں میں مثل ڈھونڈھا جائے اس لئے یہ اجنبی قصاص کے تاوان میں مقتول کے وارثین کو کچھ نہیں دیگا کیونکہ قصاص قیمی اور مثلی چیز نہیں تھا اور انھیں دونوں چیزوں کو ضائع کرنے پر تاوان لیا جاتا ہے قصاص ان میں ہے نہیں لہٰذا تاوان ودیت واجب ہونے کا کوئی جواز نہیں نکل سکتا بلکہ اس اجنبی نے مقتول کے وارثین کا کچھ ضائع کئے بغیر ہی ان کا معاون ومددگار بن گیا کیونکہ اس نے قاتل کو جو مقتول کے وارثین کا دشمن تھا قتل کردیا ، تو اس سے تاوان وڈنڈ کے مطالبہ کا مفہوم سوخت ہوگیا ، امام شافعیؒ نے اس میں اختلاف کیا فرماتے ہیں کہ قصاص مقتول کے وارثین کا ایسا حق تھا جسے باقیمت ملکیت میں شمار کیا جائے گا اس اجنبی نے قصاص یعنی مقتول کے وارثین کا باقیمت ملکیت والا حق ضائع ورائیگاں کردیا اسلئے

اجنبی سے قصاص کے تاوان وڈنڈ کی قیمت وصول کی جائے گی۔

شافعیؒ نے احناف پر اعتراض کیا، کہتے ہیں آپ بھی تو قصاص کو ملک متقوم مانتے ہیں یعنی ذوات القیم میں شمار کرتے ہیں، وجہ یہ ہے کہ جب غلطی سے قتل واقع ہوجائے تو آپ اس میں دیت واجب تبلاتے ہیں لہذا قتل خطار میں جان کا تاوان مال سے لینے کا حکم آپ نے صادر فرمایا، معلوم ہوا کہ قصاص ذوات القیم میں ہوگیا تو اجنبی پر واجب ہوجائے گا کہ مقتول کے وارثین کو دیت حوالہ کرے کیونکہ اس نے ان کے ذوات القیمی حق یعنی قصاص کو ضائع کیا ہے، شارح وانما یتقوم سے جواب دے رہے ہیں فرماتے ہیں آپ نے قتل کو قتل خطار پر قیاس کر کے غلطی کی ہے، قتل خطار کے لئے قتل عمد مقیس علیہ بننے کی قطعی صلاحیت نہیں رکھتا اس لئے کہ قتل خطار میں جو مال و دیت واجب کی جاتی ہے وہ قیاس کے خلاف ایک خالص نص سے واجب کی جاتی ہے اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ دیت واجب کرنے سے آپ یہ سمجھ بیٹھیں کہ دیت کے ذریعہ قصاص سے ذوات القیمی پائی گئی اور قیمی چیزوں میں ظاہری مثلیت نہ سہی معنوی مثلیت تو ہر حال میں پائی جائیگی بلکہ بات یہ ہے کہ قصاص میں دیت دلوانا مثلیت پر موقوف نہیں ہے بلکہ دیت کے معاملے میں قصاص میں مال دلاکر اسے متقوم بنانا صرف اس لئے ہے کہ جانوں کو بلا وجہ اور صرف مفت میں ضائع ہونے سے بچایا جائے، البتہ اجنبی شخص جس نے قاتل کو قتل کیا ہے قاتل کے وارثوں اور ذمہ داروں کو تاوان وڈنڈ دے گا، اگر اجنبی نے قاتل کو جان بوجھ کر قتل کیا ہے تو قصاص کے تاوان میں اسے قتل کیا جائے گا اور اگر غلطی سے قتل کیا تھا تو اس پر تاوان یہ ہوگا کہ وہ قاتل کے وارثوں کو دیت دیدے، اما قصاصًا واما دیۃً علی حسب ما تحقق کا یہی مطلب تھا واللہ اعلم بالصواب۔

وملك النكاح :- حضرات احناف رحمہم اللہ کا فرمان تھا کہ جن چیزوں کا مثل نہیں، نہ ہی بازاروں میں نہ ہی لوگوں کے پاس ان کا ضمان نہیں لیا جائے گا یعنی بے مثل چیز میں اگر انسداد و ضیاع کا ثبوت بھی ملے جب بھی اس کا تاوان وڈنڈ نہیں وصولا جائے گا، انھیں بے مثل چیزوں میں نکاح کی ملکیت ہے، نکاح کی ملکیت عورت سے شوہر کی لطف اندوزی کا جواز ہے، اگر کسی نے ایسا کام کیا جس کے نتیجے میں عورت سے شوہر کی لطف اندوزی اور شہوت رانی موقوف ہوگئی تو اس سے ملک نکاح یعنی لطف اندوزی کے توقف وانسداد کا تاوان وڈنڈ نہیں لیا جائے گا، وجہ یہ ہے کہ ملک نکاح نہ تو مثلی چیز ہے نہ ہی قیمی ہے یعنی ملک نکاح ایسی چیز ہے جس کا ظاہر و باطنی کوئی مثل نہیں ہے لہذا ملک نکاح میں تعطل و توقف یا انسداد سے کسی پر تاوان وڈنڈ واجب نہیں کیا جائے گا،

اس کو ایک مسئلے سے سمجھئے کہ دو مردوں نے کسی شخص کے متعلق گواہی دیدی کہ اس نے اپنی عورت سے دخول کے بعد اسے طلاق دیدی، دخول کرنے سے شوہر پر پورا مہر واجب ہوجاتا ہے کہ وہ عورت کے حوالہ کردے اور طلاق دینے سے مہر حوالہ کرنا پڑے گا، قاضی نے ان کی گواہی سنکر حکم صادر کیا کہ شوہر

عورت کو مہر دیدے اور جدائی اختیار کرے، شوہر نے عورت کو مہر دیدیا، دونوں میں جدائی وعلیحدگی بھی ہوگئی
اب یہ گواہ اپنی گواہی سے پھر گئے انھوں نے کہا ہم نے غلط اور جھوٹی گواہی دی تھی تو اب یہ بتایا جائے
کہ طلاق کی گواہی دلواکر گواہوں نے مہر کی رقم شوہر سے نکلواکر عورت کے حوالہ کروادیا تو کیا ان گواہوں
کو مہر کا تاوان شوہر کو دینا پڑے گا، احناف کہتے ہیں گواہ شوہر کو مہر کا تاوان نہیں دیں گے اس لئے کہ
مہر حوالہ کرنا طلاق سے واجب نہیں ہوا تھا بلکہ شوہر نے جب بیوی کی شرمگاہ میں اپنا عضو تناسل
داخل کیا تھا اسی داخل کرنے سے اس پر مہر دینا واجب ہوگیا تھا چاہے وہ طلاق دینا یا نہ دیتا شہادت
کے ذریعہ طلاق دلواکر گواہوں نے شوہر کی کسی چیز کا ضیاع وابطال نہیں کیا لہذا مہر کے راستے ان پر تاوان
عائد نہیں کیا جائیگا، البتہ چونکہ گواہوں نے گواہی سے انحراف کرکے واضح کردیا کہ انھوں نے جھوٹی گواہی دی
تھی اس لئے انھوں نے اپنی گواہی سے ملک نکاح ضائع کرنے کی کوشش کی ملک نکاح یعنی عورت سے شوہر
کے لئے لذت اندوزی کا جواز روک دیا گواہی کے بعد طلاق کا فیصلہ ہوجانے کے نتیجہ میں شوہر اپنی عورت
سے اپنی ملک نکاح میں تصرف نہیں کرسکا یعنی اپنی عورت سے وہ کسب لذت واکتساب فیض یعنی
فرج سے شہوت رانی روک دی اور یہی ملک نکاح سے تصرف کو ختم کرنا تھا، اب ملک نکاح کے ضیاع
وانسداد کا جرمانہ اس پر عائد کیا جانا چاہئے اور ان گواہوں سے ملک نکاح کے ضیاع کا تاوان وڈنڈ
وصول ہونا چاہئے، لیکن ایسا نہیں کیا جاسکتا اس کی وجہ یہ ہے کہ ملک نکاح مثلی چیز ہے نہیں ملک نکاح
یعنی عورت سے کسب لذت کے جواز کا کوئی مثل ہے ہی نہیں، کسب لذت کا جواز عورت کی شرمگاہ سے
ہوا تھا، لہذا یہ کہا جاسکتا ہے کہ عورت کی شرمگاہ جیسی دوسری شرمگاہیں ہیں لہذا گواہ شوہر کو
دوسری شرمگاہ حوالہ کریں تاکہ شوہر اپنے شرمگاہ کے تصرف کے ضائع شدہ حق کا انجبار کرسکے
اور گواہ دوسری شرمگاہ حوالہ کرکے تاوان وڈنڈ سے سبکدوش ہوجائیں، مگر ایسا اس لئے نہیں کیا
جاسکتا کہ ایک شرمگاہ دوسری شرمگاہ کے لئے مثل ومماثل ہو ہی نہیں سکتی کیونکہ ایک شرمگاہ
کو دوسرے کی شرمگاہ کے مثل بتانے کا مطلب یہ ہوا کہ شوہر کے لئے اس کی بیوی کی شرمگاہ کے بدلے
دوسری عورت کی شرمگاہ دی جائے، کیونکہ جب تک دوسری عورت کی شرمگاہ پر دسترس نہ دی
جائے گی کیسے مان لیا جائے گا کہ گواہوں نے ڈنڈ دیدیا ہے، دوسری عورت کی شرمگاہ ہی سے اپنی عورت
کی شرمگاہ کا ضائع شدہ فیض وہ وصول کریگا، اگر ایسا مان لیا جائے کہ ایک شرمگاہ دوسری شرمگاہ
کی مثل ہے تو لازم آئے گا کہ ہم شرمگاہوں کا تبادلہ جائز کررہے ہیں، حالانکہ شرمگاہوں کا تبادلہ شرمگاہوں
ہی سے حرام نہیں ہے بلکہ عقل انسانی بھی اسے راست تسلیم کرنے کے لئے آمادہ نہیں ہوسکتی، وجہ یہ
ہے کہ جب شوہر اپنی عورت کی شرمگاہوں سے طلاق شہادت الزور کے ذریعہ کسب لذت
ملک نکاح کے استفادے سے روک دیا گیا تو دوسری شرمگاہ سے وہ اتنا ہی کسب لذت اور

استفادہ کرے گا جتنا رکھا تھا بعدازاں تو ہر حال میں اس دوسری شرمگاہ کا کوئی مصرف نہ رہے گا یعنی یہ وقتی کسب لذت ہوا، حالانکہ شریعت نے شرمگاہ کو حلال و مشروع ہی اسی لئے کیا تھا کہ اس میں ہمیشگی کی قید ہو شوہر اپنی بیوی سے اور بیوی اپنے شوہر سے تادم آخریں کسب لذت و استفادۂ خیر کی نیت کریں اگر ایسی نیت نہ ہوگی تو یہ اللہ کے حق مشروعیت میں خفیہ غداری شمار کی جائے گی جس کے نتیجے میں خدا کی طرف سے خست و ذلت کا مسلط ہوجانا ناممکن نہیں دیکھو تو سہی حلالہ میں حلالہ کرنے اور حلالہ کرانے والے پر محض اسی لئے لعنت کی گئی تھی کہ انھوں نے کسب لذت اور شرم گاہ سے اکتساب فیض ———— میں ایک طرح کا تبادلہ کیا تھا اور یہ خسیس و ذلیل آدمی ہی گوارہ کرے گا جبکہ نکاح جیسا معزز ترین کام دوام و ہمیشگی کے عزائم کے ساتھ مشروع کیا گیا تھا اور اسی دوامی شغل کی بنا پر عورت و مرد کا باہمی اکتساب فیض بالبضع والذکر جائز رکھا گیا تھا اس لئے اگر بالفرض یہاں شوہر کو ایک مخصوص وقفے کے لئے دوسری شرم گاہ اس مفروضے پر حوالہ کردی جائے کہ ایک شرمگاہ دوسری شرمگاہ کا مثل و مماثل ہے تو یہ وقتی اکتساب ہوگا اور وقتی اکتساب جب متعہ کی صورت میں بھی روک دیا گیا تو یہ اکتساب موقت سوائے زنا کے اور کچھ نہ ہوگا معلوم ہوا کہ ایک شرم گاہ کو دوسری شرم گاہ کا مثل باور کرنے پر عظیم ترین جرم میں تلویث ہوجائے گی، اگر دوسری شرم گاہ سے تاوانی شکل میں شوہر نے کسب لذت کرلیا تو زانی ہو کر اپنی بیوی کے لئے وہ پاکیزہ نہیں رہ جائے گا کیونکہ زانی کو قرآن میں خبث و ناپاک کہا گیا ہے اور یہ معلوم ہے کہ الزانیۃ للزانی وکذا العکس۔

ان تمام تصریحات سے عیاں ہوگیا کہ دوسری فرج شوہر کی بیوی کی فرج کا مثل و مماثل ہو ہی نہیں سکتی، ظاہری مماثلت ملک نکاح میں تو یوں جاتی رہی، اب رہ گئی باطنی مماثلت یعنی ملک نکاح میں مال و مہر کا ضروری ہونا تو یہ باطنی مماثلت حقیقت نہیں رکھتی کیونکہ مال تو صرف بیوی کی شرمگاہ کے احترام و اعزاز میں مہر کی صورت میں دیا جاتا ہے بتلانا ہوتا ہے کہ مرد جس عورت کے جس مخصوص حصے میں تصرف کریگا وہ انتہا سے زیادہ محترم و مشرف ہے چونکہ شرمگاہ کے احترام و اعزاز میں مہر دیا جاتا ہے اسی لئے میاں بیوی طے کرلیں کہ ہم مہر نہیں لیں گے یا نہ دیں گے جب بھی میاں کو مہر دینا پڑے گا، معلوم ہوا ملک نکاح میں مال دینا اس لئے نہیں تھا کہ وہ قیمتی چیز تھی بلکہ اس لئے تھا کہ شرمگاہ ایک محترم و معزز اور انتہائی شریف ترین انسانی حصہ جسم تھا جس کا استعمال مال کے بغیر غیر منصفانہ تصرف تھا، یہیں سے واضح ہوگیا کہ ملک نکاح میں قیمی اور باطنی مماثلت و مثلیت بھی نہیں ثابت ہوسکتی، جب ملک نکاح میں کسی طرح کی مثلیت ثابت نہیں ہوسکی، تب گواہوں پر کاہے کا تاوان و ڈنڈ واجب و لازم کیا جائے گا، اگر ملک نکاح قیمی ہوتی تو ظاہر سی بات ہے کہ اسے زائل اور ختم کرنے میں طلاق دیتے وقت عورت کو بدل دینا پڑتا گواہ و اجازت اور ولی و سرپرست کی ضرورت ہوتی حالانکہ ایسا کچھ بھی نہیں ہوتا۔

البتہ یہاں ایک اعتراض پڑے گا وہ یہ کہ خلع کرتے وقت جب عورت جدائی چاہتی ہے اور شوہر طلاق

کے ذریعہ ملک نکاح ختم کرتا ہے تو عورت مال دیتی ہے، معلوم ہوا جدائی کے وقت مال دینا منافع بضع کا متقوم ہونا ہے اگر منافع بضع کی قیمی حیثیت تسلیم نہ کی جائے تو عورت پر خلع میں مال دینا کیوں راست باور کیا جاتا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ ملک نکاح یعنی شرم گاہ کے منافع یعنی شرمگاہ سے اکتساب فیض ولذت کے جواز کے ازالے کے وقت شوہر کا رقم وقیمت لینا قیاس کے خلاف ایک خاص قرآنی نص سے ثابت ہے قیاس کا تقاضا یہی تھا کہ عورت منافع بضع کے انسداد کے وقت شوہر کو مال نہ دیتی کیونکہ منافع قیمی اور متقوم نہیں ہوتے، لیکن عورت کا یہ جارحانہ اقدام کہ وہ شوہر کے حق تصرف اور ملک نکاح میں دست انداز ہو رہی ہے ممکن ہے اس کی وجہ سے اسے سزا میں مال دینا پڑتا ہو ورنہ مال دینا تو اصل میں قرآنی نص سے ثابت ہے، توجیہ وہ ہے جو میں نے پیش کی ہے، واللہ اعلم بالصواب۔

وانما قید بالدخول ۔ متن میں ماتن نے گواہوں کی گواہی میں یہ اضافہ کیا کہ وہ طلاق کی گواہی دیتے وقت یہ کہیں کہ شوہر نے اپنی بیوی کی شرمگاہ میں عضو نسلی داخل کرنے کے بعد طلاق دی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ دخول فی البضع سے پہلے شوہر کے ذمہ مہر عورت کے حوالہ کرنا واجب نہیں ہے دخول سے پہلے صرف طلاق کے وقت مہر دینا واجب ہوگا وہ بھی آدھا مہر، دخول سے پہلے بیوی کے لئے یہ احتمال رہتا ہے کہ وہ مرتد ہو جائے یا شوہر کے لڑکے وغیرہ سے دل لگی کر کے حرام کاری کر بیٹھے، اگر دخول سے پہلے ایسا کرتی ہے تو شوہر کے ذمے مہر کا وجوب بالکلیہ ہٹ جائیگا، شوہر مذکورہ کاموں کے نتیجے میں بیوی کو مہر کی مد میں کچھ بھی نہیں دیگا، اگر دخول سے پہلے گواہی دیتے ہیں کہ شوہر نے بیوی کو طلاق دی اور قاضی مہر و جدائی کا حکم دیتا ہے اور شوہر آدھا مہر دیدیتا ہے تو گویا انھوں نے شوہر کے ہاتھ سے آدھا مہر لے کر خود عورت کے حوالہ کر دیا تھا، لہذا یہ شوہر کی آدھی مہر کی رقم کو ضائع کرنے والے ہوں گے اور رقم ایک مثلی چیز ہے کیونکہ اس میں معنوی مثلیت پائی جاتی ہے اور یہ قیمی تو ہے ہی، لہذا ضابطے کی مطابقت میں ان گواہوں پر واجب ہو جائے گا کہ یہ آدھے مہر کی بقدر رقم کا تاوان وڈنڈمیاں کے حوالے کریں۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ بَيَانِ اَنْوَاعِ الْاَدَاءِ وَالْقَضَاءِ شَرَعَ فِيْ بَيَانِ حُسْنِ الْمَأْمُوْرِ بِهٖ فَقَالَ وَلَابُدَّ لِلْمَأْمُوْرِ بِهٖ مِنْ صِفَةِ الْحُسْنِ ضَرُوْرَةَ اَنَّ الْاٰمِرَ حَكِيْمٌ يَعْنِيْ لَابُدَّ اَنْ يَّكُوْنَ الْمَأْمُوْرُ بِهٖ حَسَنًا عِنْدَ اللّٰهِ تَعَالٰى قَبْلَ الْاَمْرِ وَلٰكِنْ يُعْرَفُ ذٰلِكَ بِالْاَمْرِ ضَرُوْرَةَ اَنَّ الْاٰمِرَ حَكِيْمٌ وَالْحَكِيْمُ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ وَهٰذَا عِنْدَنَا وَعِنْدَ الْمُعْتَزِلَةِ الْحَاكِمُ بِالْحُسْنِ وَالْقُبْحِ هُوَ الْعَقْلُ لَا دَخْلَ فِيْهِ لِلشَّرْعِ وَعِنْدَ الْاَشْعَرِيِّ الْحَاكِمُ بِهِمَا هُوَ الشَّرْعُ لَا دَخْلَ فِيْهِ لِلْعَقْلِ۔

ترجمہ پھر جب مصنف ادا اور قضا کی قسموں کے بیان سے فارغ ہو گئے تو مامور بہ کے

حسن ہونے کو بیان فرمایا۔ اور مامور بہ یعنی احکام کے لئے حسن کی صفت ہونا اس لئے ہے کہ آمر بداہۃً حکیم ہے یعنی ضروری ہے کہ مامور بہ اللہ کے نزدیک امر سے حسن ہو لیکن اس کا حسن ہونا امر کی وجہ سے معلوم ہو کیونکہ بدیہی ہے کہ آمر حکیم ہے اور حکیم کسی بری چیز کا حکم نہیں دیا کرتا اور یہ ہمارے نزدیک ہے اور معتزلہ کے نزدیک حسن و قبح کا حکم دینے والی عقل ہے شریعت کا اس میں کوئی دخل نہیں ہے اور اشعری کے نزدیک دونوں چیزوں کی حاکم شرع ہے عقل کا اس میں کوئی دخل نہیں ہے۔

بیان لغات

مامور بہ:- جس بات کا حکم دیا گیا۔ صفۃ حسن یہ ہے کہ وہ وصف حسین یعنی اچھا مفہوم رکھتا ہو نہ کہ قبیح اور فاحش، ضرورۃ، وہ چیز جو اقتضاء ضروری سے ثابت ہو، حسن کو کمال اور قبیح کو نقصان سے بھی تعبیر کرتے ہیں، فحشاء فاحش کی جمع حسن کا عکس و مضاد و خلاف۔

تشریح عبارات

چونکہ ماتن اداء و قضاء کی انواع و اقسام بیان کرچکے تھے اس لئے طبعًا اب چیز کی ادائیگی یا عند الفوات قضاء کا حکم دیا گیا تھا اس کے وصف کے حسن اور خوب صورت ہونے کے متعلق کلام کریں گے، موصوف کہتے ہیں جس بات کا حکم دیا گیا اس کا خوبی و کمال سے آراستہ ہونا اس لئے ضروری ہے کہ حکم کرنے والے اللہ رب العزت ہیں، اللہ رب العزت حکیم و دانا ہیں بدیہی بات ہے کہ حکیم و دانا اچھا حکم کرے گا نہ کہ قبیح و فاحش حکم کرے گا، اس کا ادراک ہمارے ہاں آمر کے امر سے ہوتا ہے لیکن اس میں معتزلہ اور اشاعرہ ہم سے اور خود آپس میں بھی مامور بہ کے حسن کے منبع کے متعلق اختلاف رکھتے ہیں تفصیل یہ ہے:۔ معتزلیوں کے یہاں مامور بہ کا حسن ہونا عقل پر منحصر ہے، شریعت کا اس میں کوئی دخل نہیں اور اشعریوں کے عندیہ میں مامور بہ کے حسن کا فیصلہ شریعت پر موقوف ہے عقل کے دخیل ہونے کا اعتقاد راست نہیں ہوسکتا آگے ماتن اسی حسن کی تقسیم کریں گے۔

ثُمَّ شَرَعَ فِي تَقْسِيمِ الْحَسَنِ اِلٰى عَيْنِهٖ وَاِلٰى غَيْرِهٖ وَتَقْسِيمِ كُلٍّ مِّنْهُمَا اِلٰى اَقْسَامِهِمَا فَقَالَ وَهُوَ اِمَّا اَنْ يَّكُوْنَ لِعَيْنِهٖ اَيِ الْحَسَنُ اِمَّا اَنْ يَّكُوْنَ لِذَاتِ الْمَامُوْرِ بِهٖ بِاَنْ يَّكُوْنَ حُسْنُهٗ فِيْ ذَاتِ مَا وُضِعَ لَهٗ ذٰلِكَ مِنْ غَيْرِ وَاسِطَةٍ وَهٰذَا ثَلٰثَةُ اَنْوَاعٍ عَلٰى مَا قَالَ وَهُوَ اِمَّا اَنْ لَّا يَقْبَلَ السُّقُوْطَ اَوْ يَقْبَلَهٗ اَيْ لَا يَقْبَلُ ذٰلِكَ الْحَسَنُ السُّقُوْطَ مِنَ الْمَامُوْرِ بِهٖ بَلْ يَكُوْنُ دَائِمًا حَسَنًا وَمَامُوْرًا بِهٖ عَلَى الْمُكَلَّفِ وَوَاجِبًا عَلَيْهِ اَوْ يَقْبَلُ السُّقُوْطَ فِيْ حِيْنٍ مِّنَ الْاَحْيَانِ لِعُذْرٍ مِّنَ الْاَعْذَارِ اَوْ يَكُوْنُ مُلْحَقًا بِهٰذَا الْقِسْمِ لٰكِنَّهٗ مُشَابِهٌ لِمَا حَسُنَ لِمَعْنًى فِيْ غَيْرِهٖ اَيْ يَكُوْنُ الْمَامُوْرُ بِهٖ مُلْحَقًا بِالْحَسَنِ لِعَيْنِهٖ لٰكِنَّهٗ مُشَابِهٌ لِلْحَسَنِ لِغَيْرِهٖ فَهُوَ ذُوْ جِهَتَيْنِ وَاِنَّمَا جَعَلَهٗ مِنْ اَقْسَامِ الْحَسَنِ لِعَيْنِهٖ اِعْتِبَارًا لِلْاَصْلِ كَمَا سَتَقِفُ عَلَيْهِ فِيْمَا

بَعْدُ وَلٰكِنْ فِي التَّقْسِيْمِ مُسَامَحَةٌ وَالْوَاجِبُ اَنْ يَّقُوْلَ وَهُوَ اِمَّا اَنْ يَّكُوْنَ لِعَيْنِهٖ بِالذَّاتِ اَوْ بِالْوَاسِطَةِ وَالْاَوَّلُ اِمَّا اَنْ لَّا يَقْبَلَ السُّقُوْطَ اَوْ يَقْبَلَهٗ وَقَدْ وَقَعَ التَّسَامُحُ مِنْهُ فِيْ هٰذَا التَّقْسِيْمِ كَثِيْرًا۔

ترجمہ:۔ ثم شرع فی تقسیم الخ پھر مصنف نے حسن کی تقسیم حسن لعینہ اور حسن لغیرہ کی طرف کی، پھر ان میں سے ہر ایک کی تقسیم ان کے اقسام کی طرف (کا بیان) شروع کیا، پس فرمایا۔

دھو اما ان یکون الخ اور وہ یا حسن لعینہ ہے یعنی حسن یا مامور بہ کی ذات میں ہوگا بایں طور کہ اس کا حسن اس کی ذات میں بغیر کسی واسطے کے ہے اور مصنفؒ کے قول کے مطابق حسن لعینہ کی تین قسمیں ہیں۔

دھو اما الخ وہ یا سقوط کو قبول کرے گا یا قبول نہ کرے گا، یعنی یہ حسن مامور بہ سے سقوط کو قبول نہ کریگا بلکہ مامور بہ دائماً حسن ہی رہے گا اور مکلف پر واجب رہے گا یا پھر سقوط کو عذر کی وجہ سے کسی نہ کسی وقت قبول کرے گا۔

اویکون ملحقاً الخ یا مامور بہ اس قسم سے ملحق ہوگا، لیکن وہ حسن لغیرہ کے مشابہ ہوگا یعنی مامور بہ حسن لعینہ سے ملحق ہوگا لیکن حسن لغیرہ کے مشابہ ہوگا پس وہ دو جہتوں والا ہے۔

وانما جعلہ الخ اصل کا اعتبار کرکے مصنفؒ نے اس قسم کو حسن لعینہ کی اقسام میں شمار کیا ہے جیسا کہ تم واقف ہو جاؤ گے لیکن تقسیم میں تسامح ہے، واجب تھا کہ مصنفؒ فرماتے وہ یا حسن لعینہ بالذات ہوگا یا بواسطہ ہوگا اور اول یعنی سقوط کو قبول کرے گا یا قبول کرے گا اس طرح کی مسامحت مصنف سے تقسیم کے معاملے میں بکثرت واقع ہوئی ہے۔

تشریح عبارات ذلک سے مامور بہ کی تعیین کرتے ہوئے واضح کیا گیا کہ اس کا حسن وکمال سے آراستہ ہونا بلا واسطہ ہوگا یعنی اسکے حسن والے وصف میں توسط نہیں پایا جائیگا اس لئے نہیں کہہ سکیں گے کہ صفت حسن اسی واسطے کے لئے ثابت تھی اور اس مامور بہ کی طرف مجازاً منسوب ہوری تھی اس سے بحث نہیں کہ برعکس کے لئے کچھ اور معنی تھا کہ اس میں دخل مجموعی حیثیت پر منحصر تھا اور یہاں صرف ایک حیثیت پر انحصار کیا گیا۔ واللہ اعلم بالصواب۔

ای لا یقبل الخ لکھنویؒ نے شارح کے ذالک الحسن کہنے پر برہمی ظاہر کی۔ اور کہا ضمیر حسن کے بجائے مامور بالحسن لعینہ کی طرف راجع کرنی تھی تاکہ ماتن کی امثلہ تصدیق وغیرہ سے تطابق رہتا، یہ مثالیں مامور بہ کی ہیں اس معنی کر کہ مامور بہ کا حسن قبول سقوط کا روادار نہیں زیادہ سے زیادہ یہی کہو گے کہ اکراہی جبری حالت میں قبول سقوط کا روادار وجوب اقرار ہے، اقرار کا حسن ساقط نہیں ہوتا اسی لئے اجبار واکراہ پر صبر کرنے کی شکل میں قتل ہو جانا مقبول وماجور ہونے کا واضح نشان ہے مگر دفاعی بات میں قہقرانانہ جواب یہی دیا جائیگا اللہ رب العزت کے مخصوص تعاون کے بعد کہا جائیگا اقرار کا حسن بھی ساقط ہوتا ہے مگر حسن اقرار کا سقوط

رخصتی پہلو لئے ہوئے ہے جیسے مسافر کیلئے سقوط صیام، اس لئے اقرار کرنے والا جس نے رخصت یعنی اسقاط فی حال الاکراہ پر عمل نہیں کیا وہ فرض کا عامل ملا لہذا وہ ماجور ہوگا، لکھنوی کے مطابق فخر الاسلام کی بعض شروح میں یہ ہے حالانکہ فخر کی ممکنہ شروح اس سے خالی ہیں، پھر لکھنوی کے حوالے اتنے مضبوط نہیں ہوتے۔

یہاں اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ حسن اگر عینی ہو تو اس کا سقوط ناممکن ہوگا، کیونکہ عینی یعنی ذاتی وحقیقی چیز میں سقوط وتخلف پایا نہیں جاتا تھا۔ جواب میں کہا جائے گا کہ سقوط سے مراد تھا شارع کا اسے معتبر نہ سمجھنا، یا تو مامور بہ کے برابر یا اس سے بڑھ کر کوئی مفسدہ پایا جا رہا تھا جیسا کہ حالت اجبار واکراہ میں اقرار بہ ظاہر وباطن ہر لحاظ سے بندے کے حق سے مافوق مفسدہ رکھتا ہے، اس لئے صورت وظاہر میں اللہ کے حق کو ساقط کرکے بندے کے حق کو اس بنیاد پر مرعی وملحوظ باقی ومحفوظ رکھا گیا تصدیق باقی تھی۔

وانما جعلہ الخ اعتراض ہوگا کہ فلاں تقسیم ذوجہتین کیوں تھی، اگر تھی جیسا کہ واقعہ ہے تو اسے حسن لغیرہ کے بجائے لعینہ لانے کے وجوہات کیا تھے، جواب دیا کہ اصل یعنی معنی کے لحاظ سے اسے حسن لعینہ نہیں شمار کیا گیا کیونکہ معنی ایسی امثلہ میں صورت کے مقابلے میں ترجیح رکھتے ہیں کیونکہ معنی مقصود ہوتا ہے نہ کہ صورت تو اس تقسیم میں واسطہ صورۃ تو پایا گیا لیکن معنیً وہ معدوم تھا اسے ماتن وشارح جلدی ہی واضح کر دیں گے، شارح کے اقوال کا خلاصہ یہ ہے کہ معنی کا اعتبار کرتے ہوئے حسن لعینہ کے اقسام میں شمار کیا گیا۔

مسامحۃ: ماتن کی غلطی یہ تھی کہ انھوں نے حسن لمعنی فی غیرہ کے مشابہ کو قسم یعنی جو مشابہ حسن لمعنی فی غیرہ نہ ہوگا کی ایک قسم قرار دیدی حالانکہ ایسا نہیں کرنا تھا۔

كَالتَّصْدِيْقِ وَالصَّلٰوةِ وَالزَّكٰوةِ نَشْرٌ عَلٰى تَرْتِيْبِ اللَّفِّ فَالْاَوَّلُ مِثَالٌ لِمَا لَا يَقْبَلُ السُّقُوْطَ فَاِنَّ التَّصْدِيْقَ لَازِمٌ عَلَى الْمَرْءِ وَلَا يَسْقُطُ عَنْهُ مَا دَامَ عَاقِلًا بَالِغًا وَلِهٰذَا لَا يَزُوْلُ حَالَ الْاِكْرَاهِ فَاِنْ اُكْرِهَ عَلٰى اِجْرَاءِ كَلِمَةِ الْكُفْرِ يَجُوْزُ لَهُ التَّلَفُّظُ بِاللِّسَانِ بِشَرْطِ اَنْ يَّبْقَى التَّصْدِيْقُ عَلٰى حَالِهٖ فَالْاِقْرَارُ يَقْبَلُ السُّقُوْطَ وَالتَّصْدِيْقُ لَا يَقْبَلُهُ قَطُّ وَحُسْنُ التَّصْدِيْقِ ثَابِتٌ لِعَيْنِهٖ لِاَنَّ الْعَقْلَ يَحْكُمُ بِاَنَّ شُكْرَ الْمُنْعِمِ الْخَالِقِ وَاجِبٌ، وَالثَّانِيْ مِثَالٌ لِمَا يَقْبَلُ السُّقُوْطَ فَاِنَّ الصَّلٰوةَ تَسْقُطُ فِيْ حَالِ الْحَيْضِ وَالنِّفَاسِ كَالْاِقْرَارِ بِالْاِكْرَاهِ وَحُسْنُ الصَّلٰوةِ فِيْ نَفْسِهَا لِاَنَّهَا مِنْ اَوَّلِهَا اِلٰى آخِرِهَا تَعْظِيْمٌ لِلرَّبِّ بِالْاَقْوَالِ وَالْاَفْعَالِ وَثَنَاءٌ عَلَيْهِ وَخُشُوْعٌ لَهٗ وَقِيَامٌ بَيْنَ يَدَيْهِ وَجَلْسَةٌ بِحُضُوْرِهٖ وَاِنْ كَانَتِ الْكَمِّيَّاتُ وَتَعْدَادُ الرَّكَعَاتِ وَالْاَوْقَاتُ وَالشَّرَائِطُ لَا يَسْتَقِلُّ بِمَعْرِفَةِ الْعَقْلِ وَمُحْتَاجًا اِلَى الشَّرِيْعَةِ وَقَدْ نَبَّهْتُ اَنَا لِاَسْرَارِهَا فِي الْمَثْنَوِيِّ الْمَعْنَوِيِّ وَالثَّالِثُ مِثَالٌ لِمَا يَكُوْنُ مُلْحَقًا لِعَيْنِهٖ وَمُشَابِهًا لِغَيْرِهٖ فَاِنَّ الزَّكٰوةَ فِي الظَّاهِرِ اِضَاعَةُ الْمَالِ وَاِنَّمَا حَسُنَتْ لِدَفْعِ حَاجَةِ الْفَقِيْرِ الَّذِيْ

هُوَ مَحْبُوبُ اللّٰهِ تَعَالٰی وَحَاجَتُهٗ لَيْسَتْ بِاخْتِيَارِهٖ بَلْ بِمَحْضِ خَلْقِ اللّٰهِ تَعَالٰی كَذٰلِكَ وَكَذَا الصَّوْمُ فِیْ نَفْسِهٖ تَجْوِيْعٌ وَاِتْلَافٌ لِلنَّفْسِ وَاِنَّمَا حَسُنَ لِقَهْرِ النَّفْسِ الْاَمَّارَةِ الَّتِیْ هِیَ عَدُوُّ اللّٰهِ تَعَالٰی وَهٰذِهِ الْعَدَاوَةُ بِخَلْقِ اللّٰهِ تَعَالٰی لَا اخْتِيَارَ لِلنَّفْسِ فِيْهَا وَكَذَا الْحَجُّ فِیْ نَفْسِهٖ سَعْیٌ وَقَطْعُ مَسَافَةٍ وَزِيَارَةُ اَمْكِنَةٍ مُتَعَدِّدَةٍ وَاِنَّمَا حَسُنَ لِشَرَفٍ فِی الْمَكَانِ الَّذِیْ شَرَّفَهُ اللّٰهُ تَعَالٰی عَلٰی سَائِرِ الْاَمْكِنَةِ وَتِلْكَ الشَّرَافَةُ لَيْسَتْ بِاخْتِيَارِ الْاَمْكِنَةِ بَلْ بِخَلْقِ اللّٰهِ تَعَالٰی كَذٰلِكَ فَصَارَ كَاَنَّ هٰذِهِ الْوَسَائِطَ لَمْ تَكُنْ حَائِلَةً فِيْمَا بَيْنَ فَكَانَتْ حَسَنَةً لِعَيْنِهَا۔

ترجمہ كالتصديق الخ جیسے تصدیق کرنا اور نماز پڑھنا اور زکوۃ دینا، یہ مثالیں لف ونشر مرتب کے طور پر مصنف نے بیان کی ہیں، پس اول (تصدیق) اس امور بہ کی مثال ہے جو سقوط کو قبول نہیں کرتی، کیونکہ تصدیق بندے پر واجب ہے جب تک وہ عاقل بالغ ہے اس سے ساقط نہ ہوگی اور اسی وجہ سے اکراہ کی حالت میں زائل نہیں ہوتی، پس اگر کوئی شخص کلمۂ کفر کہنے پر مجبور کیا جائے تو زبان سے کلمۂ کفر کہدینا جائز ہے بشرطیکہ تصدیق اپنی حالت پر برقرار ہے، زبانی اقرار سقوط کو قبول کرتا ہے اور تصدیق قلبی سقوط کو بالکل قبول نہیں کرتی، اور (تصدیق کا حسن ہونا بعینہ ثابت ہے اس لئے کہ عقل حکم کرتی ہے کہ خالق منعم کا شکر کرنا واجب ہے، اور ثانی یعنی صلوٰۃ اس امور بہ کی مثال ہے جو سقوط کو قبول کرتا ہے، اس لئے کہ نماز حیض ونفاس کی حالت میں ساقط ہوجاتی ہے، جس طرح اقرار لسانی اکراہ سے ثابت ہوجاتا ہے، اور نماز کا حسن فی نفسہٖ ہے اس لئے کہ صلوٰۃ شروع سے آخر تک رب کی تعظیم ہے قول اور فعل سے اور اس کی بنا ہے اور اس سے خشوع ہے اور اسکے سامنے قیام ہے اور اس کی بارگاہ میں جلسہ ہے اگرچہ کمیات اور رکعتوں کی تعداد نماز کے اوقات اس کی شرطیں تنہا عقل سے پہچانی نہیں جاتی، شریعت کی محتاج ہے اور میں نے صلوٰۃ کے اسرار کو مثنوی معنوی میں پیش کردیا ہے
وكذا الحج فی نفسه الخ حج بھی اسی طرح دوڑنا، مسافت طے کرنا، اور متعدد مکانات پر شرافت بخشی ہے اور یہ شرافت وبزرگی مکانوں کے اختیار سے نہیں ہے بلکہ اس وجہ سے ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اسی طرح پیدا فرمایا ہے، پس یہ ایسا ہوگیا گویا یہ واسطے درمیان میں حائل نہیں تھے اس لئے حسن لعینہ بن گئے۔

تشریح عبارات ماتن نے مامور بہ کے اس حسن کی تین قسمیں بیان کی تھیں جو عینی اور ذاتی حسن رکھتا ہو، حسن لعینہ اسے کہتے ہیں جس کے حسن میں واسطہ نہ پایا جائے اسکے بجائے وہ حسن ذاتی ہو یعنی مامور بہ کے لئے حسن طے شدہ اور متعین کردہ ہو ایسے حسن کی تین قسمیں ہیں
۱۔ یہ حسن کبھی بھی مامور بہ سے ساقط نہیں ہوتا ۲۔ کبھی ساقط ہوجاتا ہے، ۳۔ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مامور بہ

حسن لعینہ کے ساتھ ملحق ہوتا ہے لیکن وہ حسن لغیرہ کے مشابہ ہوتا ہے، جس حسن کا سقوط نہیں ہوتا وہ تصدیق باللہ و بالرسول ہے، اللہ رب العزت کو یکتا، منفرد و بے مثل اور واحد ــــ تسلیم کرنا اور ان کے بندے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو سچا رسول باور کرنا تصدیق کہلاتا ہے، یہ تصدیق انسان پر جب تک وہ عقل مند اور بالغ ہے لازم کردی گئی ہے، عقل و بلوغ پائے جانے کی صورت میں تصدیق اس وقت تک سقوط قبول نہیں کرے گی جب تک ــــ کہ عقل و بلوغ موجود ہیں، یہی وجہ ہے کہ جب تصدیق کرنے والے پر جبر کیا جائے کہ تم وہ بات کہو جو تصدیق کی ضد ہے یعنی تصدیق باللہ و بالرسول کا انکار کرو ورنہ تمھیں قتل کردیا جائے گا یا تمھارے ہاتھ پیر کاٹ دیئے جائیں گے ایسی صورت میں اجازت دیتی ہے شریعت یہ کہ بندہ تصدیق باللہ و بالرسول دل میں جوں کی توں باقی رکھ کر فقط زبان سے تصدیق کے معارض کفری کلمات کہہ سکتا ہے، تصدیق اس صورت میں ساقط اس لئے نہیں ہوئی کہ یہ حسن لعینہ کی وہ قسم ہے جس کے وجوب کے بعد اس میں سقوط و نفی نہیں آتے، تصدیق ساقط نہیں ہوئی کیونکہ بندے نے دل میں تصدیق باللہ و بالرسول ہی طے کر رکھا ہے صرف زبان سے اللہ و رسول کی صداقت کے اقرار کو انکار سے تبدیل کرکے اقرار باللہ و بالرسول کو ساقط کر رہا ہے، معلوم ہوا اقرار ساقط ہوگا تصدیق ساقط نہیں ہوگی، تصدیق کے حسن و خوبی کا عینی اور ذاتی یعنی وضعی و تعینی حسن ہونا تو عیاں ہے کیونکہ تصدیق شکرانہ ہے یہاں تصدیق کے ذریعہ ایسے خالق کا شکرانہ ادا کیا جاتا ہے جو محسن و مربی بھی ہیں، موجد، جو مربی و محسن ہوں ان کی تصدیق تو ہر حال میں مربوب و مخلوق کے لئے واجب ہوگی کیونکہ تصدیق ہی مخلوق کی طرف سے پیش کردہ شکرانہ ہے، تخلیق و انعام میں سقوط و نفی نہیں تو تصدیق باللہ و بالرسول یعنی شکرانے میں سقوط و نفی کا تصور بعید از امکان ہے۔

جس حسن میں سقوط و نفی ہوتی ہے وہ نماز ہے، نماز فی نفسہ حسن ہے کیونکہ شروع سے آخر تک نماز میں اللہ جل شانہ کی عظمت و بلندی کا مظاہرہ کیا جاتا ہے، اگر نماز کچھ پڑھتا ہے تب اور کچھ کرتا ہے تب ہر حالت میں اللہ تعالیٰ کی عظمت ظاہر کرتا ہے، کہتا ہے تو اس کی ستائش کرتا ہے اس کے گن گائے گا، اللہ جل شانہ کے لئے یکسو ہوجائے گا، کرنے میں اپنے خالق کریم کے اور اس کا قیام ہوگا اور انھیں کے حضور اس کی نشست ہوگی، یہ تمام باتیں فی نفسہ حسن و پسندیدہ ہیں اس کا حسن واسطی نہیں بلکہ نفس الامری حسن ہے البتہ نماز حیض کے حالات میں ساقط ہوجاتی ہے، مثلاً حیض یا نفاس کی حالت میں اس کی مثال بالکل ایسی ہے جیسے اقرار باوجودیکہ حسن لعینہ ہوتا ہے مگر اجباریات میں ساقط ہوجاتا ہے۔ فکذا الصلوٰۃ

جو مامور بہ حسن لعینہ سے ملحق اور حسن لغیرہ سے مشابہ ہے اس میں زکوٰۃ، روزہ، حج وغیرہ داخل ہیں روزے میں بھوکا رہنا اور جائز ماکولات سے رکنا، حج میں سعی اور سفر، مختلف مقامات کے مشاہدے اور زکوٰۃ میں مال کا ضائع کرنا، یہ امور شریعت کی نگاہ میں ناجائز تھے اس لئے ان میں حسن و خوبی کا کوئی معنی نہیں آئے گا البتہ زکوٰۃ میں اس فقیر کی حاجت روائی کرتی ہوتی ہے جیسے اللہ نے فقیر ہی پیدا کیا ہے اس کی حاجت و فقر خدا کی طرف

سے ہے یہ فقیر خدا کا محبوب ہے، لہٰذا زکوٰۃ کے ذریعہ اس کے فقر کا انسداد یقیناً خدا کے یہاں حسن و پسندیدہ ہوگا یوں ہی روزے میں بھوکا رہ کر برائی کی طرف لے جانے والے ملکہ کی گوشمالی کی جاتی ہے، یہ ملکہ ہی اللہ تعالیٰ کا دشمن ہے مگر یہ دشمنی نفس و ملکے سے ہٹ کر اللہ کی ودیعت کی ہوئی ہے، لہٰذا خدا کے دشمن یعنی نفس امارہ پر قہر و جبر کرنا یقیناً اللہ رب العزت کو محبوب ہے، چنانچہ روزے سے یہ مذکورہ قہر و جبر ثابت ہوا تو روزہ حسن و پسندیدہ ہوگیا، حج میں سعی و سفر اور مشاہدات اسی جگہ اور اس مقام کے لئے ہوتے ہیں جسے اللہ جل شانہ نے عالم کے تمام مقامات سے اشرف بنایا ہے، لہٰذا حج میں دوڑ دھوپ، سفر اور مشاہدات کیلئے اوقات کا صرف سب کے سب اللہ برتر کے ہاں پسندیدہ ہوں گے کیونکہ مقام کعبہ کی شرافت اللہ کی معینہ شرافت ہے لہٰذا حج بھی حسن اور پسندیدہ ہوگا، چونکہ زکوٰۃ روزہ و حج میں حسن و پسندیدگی کے اسباب کے خالق اللہ رب العزت ہیں اور اس تخلیق و ایجاد میں کوئی واسطہ نہیں اس لئے ہم کہیں گے کہ زکوٰۃ میں فقیر کی حاجت کے دفاع کا واسطہ روزہ میں جبر علی النفس کا واسطہ حج میں مذکور متعدد واسطہ سرے سے ہے نہیں جب یہ واسطے زکوٰۃ و روزہ و حج میں نہیں ہیں تو ان میں حسن حسن لعینہ ہوگیا۔

اَوْ لِغَيْرِهٖ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ لِعَيْنِهٖ اَیِ الْحَسَنُ اِمَّا اَنْ يَّكُوْنَ لِغَيْرِ الْمَاْمُوْرِ بِهٖ بِاَنْ يَّكُوْنَ مَنْشَاُ حُسْنِهٖ هُوَ ذٰلِكَ الْغَيْرُ وَالْمَاْمُوْرُ بِهٖ لَا دَخْلَ لَهٗ فِيْهِ وَهُوَ ثَلٰثَةُ اَنْوَاعٍ اَيْضًا عَلٰى مَا بَيَّنَهٗ بِقَوْلِهٖ وَهُوَ اِمَّا اَنْ لَّا يَتَاَدّٰى بِنَفْسِ الْمَاْمُوْرِ بِهٖ اَوْ يَتَاَدّٰى اَوْ يَكُوْنُ حَسَنًا لِّحُسْنٍ فِیْ شَرْطِهٖ بَعْدَ مَا كَانَ حَسَنًا لِّمَعْنًى فِیْ نَفْسِهٖ اَوْ مُلْحَقًا بِهٖ فِیْ هٰذَا التَّقْسِيْمِ وَاَمْثِلَتِهٖ مُسَامَحَاتٌ لِاَنَّ ضَمِيْرَ هُوَ رَاجِعٌ اِلَى الْغَيْرِ وَضَمِيْرَ يَكُوْنُ رَاجِعٌ اِلَى الْمَاْمُوْرِ بِهٖ وَفِيْهِ اِنْتِشَارٌ وَالْمَعْنٰى اَنَّ ذٰلِكَ الْغَيْرَ الَّذِیْ حَسُنَ الْمَاْمُوْرُ بِهٖ لِاَجْلِهٖ اِمَّا اَنْ يَّكُوْنَ لَا يَتَاَدّٰى بِنَفْسِ فِعْلِ الْمَاْمُوْرِ بِهٖ بَلْ لَا بُدَّ اَنْ يُّوْجَدَ الْمَاْمُوْرُ بِهٖ بِفِعْلٍ اٰخَرَ فَهُوَ كَامِلٌ فِیْ كَوْنِهٖ حَسَنًا لِّلْغَيْرِ اَوْ يَتَاَدّٰى بِنَفْسِ فِعْلِ الْمَاْمُوْرِ بِهٖ لَا يَحْتَاجُ اِلٰى فِعْلٍ اٰخَرَ فَهُوَ قَرِيْبٌ مِّنَ الْحَسَنِ لِعَيْنِهٖ اَوْ يَكُوْنُ ذٰلِكَ الْمَاْمُوْرُ بِهٖ حَسَنًا لِّحُسْنٍ فِیْ فِیْ شَرْطِهٖ وَهُوَ الْقُدْرَةُ يَعْنِیْ لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ تَعَالٰى لِاَحَدٍ بِاَمْرٍ مِّنَ الْمَاْمُوْرِ اِلَّا بِحَسْبِ طَاقَتِهٖ وَقُدْرَتِهٖ فَهٰذَا اَيْضًا حَسَنٌ وَهٰذَا الْقِسْمُ لَيْسَ بِقِسْمٍ فِی الْوَاقِعِ وَلٰكِنَّهٗ شَرْطٌ لِّلْاَقْسَامِ الْخَمْسَةِ الْمُقَدَّمَةِ لِعَيْنِهٖ وَلِغَيْرِهٖ وَلِهٰذَا لَمْ يَذْكُرْهُ الْجُمْهُوْرُ بِعُنْوَانِ التَّقْسِيْمِ وَاِنَّمَا ذَكَرَهٗ فَخْرُ الْاِسْلَامِ مُسَامَحَةً وَسَمَّاهُ ضَرْبًا سَادِسًا جَامِعًا لِّكُلٍّ مِّنَ الْخَمْسَةِ الْمُتَقَدِّمَةِ فَاِذَا كَانَ جَامِعًا فَيَنْبَغِیْ اَنْ يَّقُوْلَ بَعْدَ مَا كَانَ حَسَنًا لِّمَعْنًى فِیْ نَفْسِهٖ اَوْ مُلْحَقًا بِهٖ اَوْ لِغَيْرِهٖ حَتّٰى يَكُوْنَ الْمَعْنٰى اَنَّ الْمَاْمُوْرَ بِهٖ بَعْدَ مَا كَانَ حَسَنًا لِّمَعْنًى فِیْ نَفْسِهٖ كَالتَّصْدِيْقِ وَالصَّلٰوةِ اَوْ مُلْحَقًا بِهٖ كَالزَّكٰوةِ وَالصَّوْمِ وَالْحَجِّ

اَوْ لِغَيْرِهٖ كَالْوُضُوْءِ وَالْجِهَادِ صَارَ حَسَنًا لِمَعْنًى آخَرَ وَهُوَ كَوْنُهٗ مَشْرُوْطًا بِالْقُدْرَةِ فَلِهٰذِهِ الْقُدْرَةِ صَارَتْ اَوَامِرُ الشَّرْعِ كُلُّهَا حَسَنَةً لِلْغَيْرِ وَلٰكِنَّ الْحَسَنَ لِمَعْنًى فِيْ نَفْسِهٖ وَالْمُلْحَقَ بِهٖ صَارَ جَامِعًا لِكَوْنِهٖ لِعَيْنِهٖ وَلِغَيْرِهٖ وَلِهٰذَا قَيَّدَهٗ بِهِمَا بِخِلَافِ مَا كَانَ لِغَيْرِهٖ فَاِنَّهٗ اجْتَمَعَ فِيْهِ الْحُسْنُ لِغَيْرِهٖ مِنْ جِهَتَيْنِ لِاَجْلِ الْغَيْرِ الْمُعَيَّنِ وَلِاَجْلِ الْقُدْرَةِ فَلَا يَخْرُجُ عَنْ كَوْنِهٖ لِغَيْرِهٖ وَلَعَلَّهٗ لِهٰذَا لَوْ يُقَيِّدْهُ بِهٖ۔

ترجمہ: او لغیرہ :۔ یا حسن لغیرہ ہے اس کا عطف مصنف ؒ کے قول لعینہ پر ہے یعنی حسن یا مامور بہ کے غیر کی وجہ سے ہوگا ، بایں طور کہ اسکے حسن کا منشا غیر ہو اور مامور بہ کا اس میں کوئی دخل نہ ہو اس کی بھی تین قسمیں ہیں جس کو مصنف ؒ نے اپنے اس قول سے بیان کیا ہے ۔

وہو اما ان لایتادی الخ اور مامور بہ کا غیر جس کی وجہ سے مامور بہ میں حسن آیا ہے ، وہ یا تو مامور بہ سے ادا نہ ہوگا یا ادا ہوگا ، یا وہ حسن ہوگا اس لئے کہ اس کی شرط میں حسن پایا جاتا ہے اور اس سے پہلے یہ حسن لنفسہ تھا یا اسکے ساتھ ملحق ہوگا ، اس تقسیم اور اس جیسی بہت تقسیموں میں چند مباحثیں ہیں اس لئے کہ ہو ضمیر غیر کی طرف راجع ہے اور یکون کی ضمیر مامور بہ کی طرف راجع ہے اور اس میں انتشار پایا جاتا ہے ، مطلب یہ ہے کہ وہ غیر جس کی وجہ سے مامور بہ حسن ہوا ہے (۱) یا فعل مامور بہ سے ادا نہیں ہوتا بلکہ ضروری ہے کہ مامور بہ کسی دوسرے فعل سے لایا جائے پس یہ حسن لغیرہ ہونے میں کامل ہے (۲) یا فعل مامور بہ کے ادا کرنے سے ادا ہو جاتا ہے دوسرے فعل کا محتاج نہیں ہوتا پس یہ حسن لعینہ کی قریب ہے (۳) مامور بہ حسن ہے اس لئے کہ اس کی شرط میں حسن پایا جاتا ہے اور وہ قدرت ہے یعنی اللہ تعالیٰ کسی کو مامور بہ کے کسی کام کا مکلف نہیں بناتے ، لیکن اس کی طاقت اور قدرت کے مطابق ، پس یہ بھی حسن ہے ۔

وہذا القسم الخ یہ آخری قسم واقع میں کوئی مستقل قسم نہیں ہے پہلی پانچوں قسموں کے لئے شرط ہے ، مثلاً لعینہ اور لغیرہ وغیرہ ، اسی وجہ سے جمہور نے تقسیم کے عنوان سے اس کا ذکر نہیں کیا ۔

وانما ذکرہ فخر الاسلام مسامحۃ الخ اور بیشک امام فخر الاسلام ؒ نے اس کا ذکر مسامحۃ کیا ہے اور اس کو چھٹی قسم سے موسوم کیا ہے جو اقسام خمسہ سابقہ کو شامل ہے ، پس جبکہ یہ قسم تمام کو جامع تھی تو مناسب تھا کہ وہ یوں کہتے بعد ما کان حسنا بمعنی فی نفسہ (اسکے بعد کہ مامور بہ حسن لعینہ ہو یا اسکے ساتھ ملحق ہو) یا حسن لغیرہ ہوتا کہ یہ معنی ہوتے کہ مامور بہ حسن لنفسہ ہونے کے بعد جیسے تصدیق باللہ اور صلوٰۃ یا اسکے ساتھ ملحق ہو (یعنی حسن لنفسہ کے ساتھ) جیسے زکوٰۃ ، صوم اور حج ، یا حسن لغیرہ ہوگا جیسے وضو اور جہاد ، دوسرے معنی کی وجہ سے حسن ہو گیا ، اور دوسرے معنی اس کا (یعنی مامور بہ کا) مشروط بالقدرۃ ہوتا ہے ، پس اس قدرت کی وجہ سے شریعت کے سارے اوامر حسن لغیرہ ہو گئے ۔ لیکن ، چونکہ حسن بمعنی فی نفسہ اور ملحق بہ حسن لعینہ اور حسن لغیرہ کو شامل ہے اس لئے اس کو ان دونوں کے ساتھ مقید کیا (دونوں قیدیں حسن لمعنی فی نفسہ اور ملحق بہ ہیں) برخلاف اس مامور بہ کے جو حسن لغیرہ ہے

کیونکہ اس میں حسن لغیرہ دو جہتوں سے جمع ہوگیا (۱) ایک تو اس غیر کی وجہ سے جو مامور بہ کے ساتھ متعین ہے، اور دوسری وجہ قدرت ہے لہذا مامور بہ حسن لغیرہ ہونے سے خارج نہیں ہوتا، اور شاید اسی وجہ سے مصنف ماتن نے اس قسم (چھٹی قسم) کو یعنی او یکون حسنا لحسن فیہ کو حسن لغیرہ کی قید سے مقید نہیں کیا۔

تشریح عبارات ماتن نے حسن لعینہ کی تین قسمیں بیان کی تھیں یہاں بتلا رہے ہیں کہ اس کے مقابل حسن لغیرہ کی بھی تین قسمیں ہیں (۱) حسن لغیرہ وہ ہو جس کی ادائیگی یعنی مکلف کے ذمہ سے اس کا سقوط صرف مامور بہ سے نہ ہو سکے بلکہ مکلف کے ذمہ سے ساقط ہونے کے لئے ایک دوسرے فعل کی ضرورت پڑے مامور بہ کے علاوہ جس دوسرے فعل کی ضرورت پڑی وہی غیر ہے جس سے مامور بہ میں حسن آیا گویا مامور بہ اپنے حسن میں غیر کا محتاج ہونے سے مکمل ہے یعنی مکمل طور پر یہ حسن لغیرہ ہے (۲) فقط مامور بہ ادا کرنے سے ادا ہو جائے گا یعنی مکلف کے ذمہ سے اس کے مطالبہ کا اسقاط ہو جائے گا، اس اسقاط میں کسی دوسرے فعل کی ضرورت نہیں پڑے گی یعنی اس صورت میں حسن غیر کی وجہ سے مامور بہ میں پایا جانے والا حسن، حسن لعینہ سے قریب تر ہو جائے گا اس لئے کہ حسن لعینہ مامور بہ سے جدا نہیں ہوتا ہے یعنی حسن لعینہ میں انفصال وسقوط عن المامور بہ نہیں ہوتا اسی طرح یہاں کسی مامور بہ کی ادائیگی میں کسی اور فعل کی احتیاج نہ ہونے کی صورت میں مامور بہ اور وہ غیر جس کی وجہ سے مامور بہ میں حسن پیدا ہوا انفصال وجدائی نہیں پائی گئی، یہی معنی ہے کہ یہ حسن لعینہ سے قریب ہے (۳) مامور بہ اس حسن کی وجہ سے حسن ہو جو مامور بہ کی شرط میں پایا جا رہا ہے، مامور بہ کی شرط قدرت ہے، وجہ یہ ہے کہ اللہ رب العزت اپنے بندوں کو وہی اور اتنا ہی حکم دیتے ہیں جس کے وہ متحمل ہیں جتنی ان میں سکت ہے اتنا ہی مطالبہ کیا جاتا ہے اس توجیہ پر قدرت میں خود حسن ثابت ہوا لیکن عام اصولی علما نے قدرت کو حسن لغیرہ کی ایک قسم اور مامور بہ کی چھٹی قسم تسلیم کرنے سے اس لئے انکار کر دیا کہ یہ حقیقت میں مستقل اور علیحدہ قسم نہیں بلکہ یہ ایک اضافی اور انتسابی وصف تھا جو مامور بہ کی ہر قسم میں مشروط تھا جو چاہے مامور بہ حسن لعینہ ہوتا یا حسن لغیرہ ہوتا اس لئے کہ مامور بہ کا مطالبہ یقیناً اسی وقت معقول ہو سکے گا جب مکلف و مخاطب کے اندر اتنی سکت وقدرت ہو کہ وہ مطالبہ پورا کر سکے، لہذا مامور بہ حسن لعینہ اور لغیرہ دونوں صورتوں میں قدرت شرط ٹھہری اور ہر جگہ اس کا پایا جانا ضروری ہوا اس لئے اس میں الگ سے ایک قسم ہونے کا عنوان چسپاں کرنا کوتاہ عملی تھی جس کا ذکری ارتکاب فخر الاسلام کر بیٹھے انھوں نے ایک جامع اور چھٹی قسم ہونے کا عنوان دیا درست تھا لیکن انھیں چاہئے تھا فرماتے مامور بہ اپنے معنی میں حسن ہونے کے بعد یا حسن سے الحاق پانے کے بعد یا حسن لغیرہ کی قسم میں سے ہو کر کسی طرح سے بھی ثابت ہو اس میں ایک چھٹی قسم لازمی طور سے پائی جائے گی جسے جامعیت کی وجہ سے انتسابی اور اضافی قسم قرار دیں گے اور علیحدہ تسلیم کرنے کی صورت میں چھٹی قسم مان لیں گے چاہے مامور بہ میں ذاتی وضعی اور عینی حسن وخوبی پائی جائے جیسے اللہ و رسول کی تصدیق کرنا، اور نماز پڑھنا، یا مامور بہ کا الحاق اس معنی سے کر دیا جائے جس میں حسن دلپسند خوبی وقبول پایا جائے جیسے زکوۃ صوم

اور حج تھے یا مامور بہ حسن (خوبی ذاتی اور الحاقی تو نہیں تھی مگر ایسی خوبی اور ایسا حسن ضرور رکھا جو مامور بہ کے غیر میں پایا گیا اور یہ مامور بہ کا غیر اس شان کا تھا کہ مامور بہ کا وجود اسی پر موقوف تھا جیسے وضو اور جہاد ہیں، یہی ساری یعنی تصدیق، نماز جو حسن لعینہ ہیں یا زکوۃ، صوم و حج جو ملحق بالحسن ہیں یا وضو۔ اور جہاد جو حسن لغیرہ ہیں، یہ تو کسی نہ کسی وجہ سے حسن ہیں ہی چاہے حسن لعینہ ہوں یا حسن سے ملحق ہوں یا حسن لغیرہ ہوں مگر ان میں ایک دوسری وجہ سے بھی حسن پایا جاتا ہے اور یہ شرط میں پایا جانے والا حسن ہے شرط قدرت تھی اور قدرت مامور بہ کا غیر ہے لہذا قدرت کی وجہ سے شریعت کا ہر حکم حسن لغیرہ ہو جائے گا۔ اگر صرف قدرت کی شرط پر نظر رکھیں تاہم حسن لعینہ یا ملحق بالحسن حسن لعینہ اور حسن لغیرہ دونوں آجاتے ہیں کیونکہ ملحق بالحسن اس لئے کہ ملحق بالحسن حسن معنی فی غیرہ سے مشابہ ہوتا ہے، حسن لعینہ اور حسن لغیرہ کی وجہ سے مصنف نے عین و غیر کی قیود کا وہاں اعتبار کر لیا اور یہی اعتبار خالص حسن لغیرہ میں اس لیے ممکن نہیں تھا، حسن لغیرہ ہر اعتبار سے حسن لغیرہ ہے، جس غیر کی مامور بہ کے حسن ہو۔ نہ میں شرکت ضروری ہے وہ تو کھلا ہوا غیر ہے ہی رہی قدرت کی شرط تو آپ جان آئے ہیں کہ قدرت مامور بہ کا غیر ہے لہذا حسن لغیرہ دونوں جہتوں میں غیر پر انحصار کئے ہوئے ہے لہذا یہ تو محض حسن لغیرہ ہوگا اور کچھ نہیں ہوسکتا، اسی وجہ سے مصنف نے اپنی عبارت اویکون حسنا لحسن فی شرطہ میں حسن لغیرہ کی قید کا اضافہ نہیں فرمایا اگر دوسری کوئی بات پیش نظر تھی تو انھیں اضافہ کرنا تھا حالانکہ ہم اضافہ بغرض دیگر نہیں پاتے تو طے ہوگیا کہ مذکورہ توجیہ ہی اضافہ کا آخری حل ہوسکتی تھی۔

ثُمَّ بَعْدَ هٰذِهِ الْمُسَامَحَاتِ الثَّلٰثَةِ قَدْ تَسَامَحَ فِي أَمْثِلَتِهِ حَيْثُ قَالَ كَالْوُضُوْءِ وَالْجِهَادِ وَالْقُدْرَةِ الَّتِي يَتَمَكَّنُ بِهَا الْعَبْدُ مِنْ أَدَاءِ مَا لَزِمَهُ فَالْوُضُوْءُ مِثَالٌ لِلْمَأْمُوْرِ بِهِ الَّذِي لَا يَتَأَدَّى الْغَيْرُ بِأَدَائِهِ فَإِنَّهُ فِي نَفْسِهِ تَبْرِيْدٌ وَتَنْظِيْفٌ لِلْأَعْضَاءِ وَإِضَاعَةٌ لِلْمَاءِ وَإِنَّمَا حَسُنَ لِأَجْلِ أَدَاءِ الصَّلٰوةِ وَالصَّلٰوةُ مِمَّا لَا يَتَأَدّٰى بِنَفْسِ فِعْلِ الْوُضُوْءِ بَلْ لَا بُدَّ لَهَا مِنْ فِعْلٍ آخَرَ قَصْدًا تُوْجَدُ بِهِ الصَّلٰوةُ وَإِذَا نَوٰى فِي هٰذِهِ الْوُضُوْءِ كَانَ مَنْوِيًّا وَقُرْبَةً مَقْصُوْدَةً يُثَابُ عَلَيْهَا وَالْجِهَادُ مِثَالٌ لِلْمَأْمُوْرِ بِهِ الَّذِي يَتَأَدَّى الْغَيْرُ بِأَدَائِهِ فَإِنَّهُ مِنْ نَفْسِهِ تَعْذِيْبُ عِبَادِ اللهِ وَتَخْرِيْبُ بِلَادِ اللهِ وَإِنَّمَا حَسُنَ لِأَجْلِ إِعْلَاءِ كَلِمَةِ اللهِ وَالْإِعْلَاءُ يَحْصُلُ بِمُجَرَّدِ فِعْلِ الْجِهَادِ لَا بِفِعْلٍ آخَرَ بَعْدَهُ وَكَذٰلِكَ إِقَامَةُ الْحُدُوْدِ فِي نَفْسِهَا تَعْذِيْبٌ وَإِنَّمَا حَسُنَ لِزَجْرِ النَّاسِ مِنَ الْمَعَاصِي وَالزَّجْرُ يَحْصُلُ بِمُجَرَّدِ إِقَامَةِ الْحُدُوْدِ لَا بِفِعْلٍ آخَرَ بَعْدَهُ وَكَذٰلِكَ صَلٰوةُ الْجَنَازَةِ فِي نَفْسِهَا بِدْعَةٌ مُشَابِهَةٌ لِعِبَادَةِ الْأَصْنَامِ وَإِنَّمَا حَسُنَتْ لِأَجْلِ قَضَاءِ حَقِّ الْمُسْلِمِ وَهُوَ يَحْصُلُ بِمُجَرَّدِ صَلٰوةِ الْجَنَازَةِ لَا بِفِعْلٍ بَعْدَهَا فَهٰذِهِ الْوَسَائِطُ وَهِيَ كُفْرُ الْكَافِرِ وَإِسْلَامُ الْمَيِّتِ وَهَتْكُ حُرْمَةِ الْمَنَاهِي كُلُّهَا بِفِعْلِ الْعِبَادِ

واختيارهم فلهذا اعتبرت الوسائط ههنا وجعلت داخلة في الحسن لغيره بخلاف وسائط الزكوة والصوم والحج اعني فقر الفقير وعداوة النفس وشرف المكان فانها بمحض خلق الله تعالى ولا اختيار فيها للعبد اصلا ولهذا جعلت من الملحق بالحسن لعينه فتامل والقدرة مثال للشرط الذي حسن المامور به لاجله لا للمامور به وان قدرت المضاف وقلت ومشروط القدرة كان مثالا للمامور به المشروط بها وان جعلت ضميرا ويكون حسنا راجعا الى الغير لما كان ضمير لايتادى او يتادى راجعا اليه كما قيل لم ينتشر الكلام وتكون القدرة مثالا للغير بلا تكلف لكن يكون الشرط ح بمعنى المشروط ويكون المعنى او يكون الغير كالقدرة حسنة لحسن في مشروطها فانقلب المقصود وانعكس المدعى وبالجملة لايخلو هذا المقام عن تمحل ثم وصف القدرة بقوله يتمكن بها العبد من اداء ما لزمه للايماء الى ان هذه القدرة ليست قدرة حقيقية يكون معها الفعل وتكون علة له بلا تخلف فان ذلك ليس مدار التكليف لانه لايكون سابقا على الفعل حتى يكلف بسببه الفاعل بل المراد بها ههنا هي القدرة التي بمعنى سلامة الاسباب والآلات وصحة الجوارح فانها تتقدم على الفعل وصحة التكليف انما يعتمد على هذه الاستطاعة فقدرة التوضي حين وجدان الماء والا فالتيمم وقدرة توجه القبلة حين عدم الخوف ووجود العلم والا فجهة القدرة او التحري وقدرة القيام حين الصحة والا فالقعود والا فالقضاء خلفه وقدرة الحج حين وجدان الزاد والراحلة وصحة الاعضاء وامن الطريق والا فهو تطوع وعلى هذا القياس

ترجمہ ثم بعد هذه المسامحات الخ پھر ان تین مسامحتوں کے بعد مصنف نے ان کی مثالوں میں بھی غلطی کی ہے، چنانچہ فرمایا: جیسے وضو جہاد اور قدرت کہ اس چیز کے ادا کرنے پر قادر ہوتا جو اس پر لازم ہے، پس وضو اس مامور بہ کی مثال ہے کہ اس کے ادا کرنے سے غیر ادا نہیں ہوتا کیونکہ وضو فی نفسہ اعضاء وضو کو صاف کرنا اور پانی کو ضائع کرنا ہے، اداء صلوۃ کی وجہ سے حسن ہوا ہے اور صلوۃ وہ مامور بہ ہے کہ صرف وضو کر لینے سے ادا نہیں ہوتی، بلکہ صلوۃ کو ادا کرنے کے لئے علیحدہ سے دوسرا فعل انجام دینا پڑتا ہے جس سے کہ نماز وجود میں آئے اور جب کوئی شخص وضو کرتے وقت نیت کرے گا تو وضو مقصود بن جائے گا اور قربت مقصودہ بن جائے گا جس پر اس کو ثواب دیا جائیگا، اور جہاد اس مامور بہ کی مثال ہے کہ جس کے ادا کر لینے سے غیر بھی ادا ہو جاتا ہے، کیونکہ وہ فی نفسہ اللہ کے بندوں کو عذاب دینا ہے اور اللہ کے شہروں کو برباد اور ویران کرنا ہے

بے شک یہ اعلاء کلمۃ اللہ کی وجہ سے حسن ہوا ہے، اور اعلاء کلمۃ اللہ صرف جہاد سے حاصل ہوتا ہے، اس کے بعد دوسرا فعل انجام نہیں دینا پڑتا۔

وکذلک الخ اسی طرح حدود قائم کرنا فی نفسہ عذاب دینا ہے اس میں حسن اس وجہ سے آیا ہے کہ اس میں لوگوں کو معاصی سے روکا جاتا ہے اور زجر عن المعاصی حدود قائم کرنے سے ہی حاصل ہو جاتا ہے، نہ کہ اس کے بعد کسی دوسرے فعل سے (اور جاری کرنے کے بعد دوسرا کوئی کام نہیں کرنا پڑتا، ایسے ہی جنازہ کی نماز فی نفسہ بدعت ہے جو بتوں کی پوجا کرنے کے مشابہ ہے، مسلمانوں کا حق ادا کرنے کی وجہ سے حسن ہوا ہے اور یہ نماز جنازہ پڑھ لینے سے حاصل ہو جاتا ہے نہ کہ کسی دوسرے فعل سے اس کے بعد پس یہ تمام واسطے اور وہ کافر کا کفر، میت کا اسلام اور ممنوعات شرعیہ کی بے حرمتی کرنا سب کی سب بندوں کے فعل اور ان کے اختیار سے ہیں اسی واسطے ان واسطوں کا یہاں اعتبار کیا گیا، اور حسن لغیرہ میں داخل مانا گیا، بخلاف زکوۃ صوم اور حج کے واسطوں کے یعنی فقیر کا فقر، نفس کی عداوت اور مکان کی شرافت وعظمت تو یہ محض اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے سے ہیں بندے کا اس میں کوئی دخل اور اختیار نہیں ہے، اس لئے ان کو حسن لعینہ کے ساتھ ملحق کیا گیا، پس غور کر لو۔

اور قدرت اس شرط کی مثال ہے جس کی وجہ سے مامور بہ حسن ہوا ہے، قدرت مامور بہ کی مثال نہیں ہے اور اگر تو یہاں پر مضاف محذوف مان لے، اور کہے کہ "مشروط القدرۃ" تو اس مامور بہ کی مثال بن جائے گی جو قدرت کے ساتھ مشروط ہے اور اگر تو اوکون حسنا کی ضمیر غیر کی طرف راجع کرے جس طرح لاتیا دی اور یتادی کی ضمیر غیر کی طرف راجع ہے جیسا کہ کہا گیا ہے تو مصنف کے کلام میں انتشار نہ ہوتا اور قدرت بلا تکلف غیر کی مثال بن جاتی، البتہ اس صورت میں شرط مشروط کے معنی میں ہوگا اور عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ یا غیر جیسے کہ قدرت حسن ہوگا، اسکے مشروط میں حسن کی وجہ سے پس مقصد پلٹ جائے گا اور مدعا الٹ جائے گا، حاصل کلام یہ ہے کہ یہ مقام معمولی خامی سے خالی نہیں ہے۔

ثم وصف القدرۃ الخ ماتن نے اسکے بعد اپنے قول "یتمکن بہا العبد من اداء ما لزمہ" سے اس قدرت کا وصف بیان کیا ہے، اشارہ کرنے کے لئے کہ یہ قدرت، قدرت حقیقیہ نہیں ہے جس کے ساتھ فعل صادر ہوتا ہے اور وہ قدرت اس فعل کے لئے علت ہوتی ہے اور اس میں تخلف نہیں ہوتا اس لئے کہ یہ مکلف ہونے کا مدار نہیں ہے کیونکہ وہ فعل سے نہیں ہوتی تاکہ اسکے سبب سے فاعل مکلف ہو۔ بلکہ اس مقام پر قدرت سے مراد وہ قدرت ہے جس کے معنی ہیں اسباب اور آلات کا سالم رہنا اور اعضاء بدن کا صحیح ہونا، کیونکہ یہ قدرت فعل سے پہلے ہوتی ہے اور تکلیف (خدا کے احکام کا پابند ہونا) کا درست اور صحیح ہونا اس استطاعت پر موقوف ہے۔

فقدرۃ التوضی الخ پس وضو کرنے کی قدرت اس وقت ہے جبکہ پانی پایا جائے ورنہ پس تیمم ہے اور قبلہ

کی جانب توجہ کرنے کی قدرت اس وقت ہے جبکہ خوف نہ ہو اور قبلہ معلوم ہو (یعنی خوف کے وقت اور قبلہ معلوم نہ ہونے کے وقت) جہت قدرت اور جہت تحری ہے، اور قیام کی قدرت صحت کے وقت ہے ورنہ قعود اور اشارہ ہے، اور زکوۃ کی قدرت اس نصاب کے وقت ہے ورنہ وہ معاف ہے، اور روزہ کی قدرت صحت اور اقامت کے وقت ہے ورنہ پس قضا اس کا نائب ہے اور حج کی قدرت اس وقت ہے جبکہ سفر خرچ اور سواری موجود ہو، اعضاء بدن صحیح تندرست ہوں اور راستہ مامون ہو ورنہ حج نفلی ہوگا اسی طرح دوسرے امور کو قیاس کر لیجئے۔

تشریح عبارت

ماتن نے بتایا تھا کہ کبھی مامور بہ میں حسن کی صفت غیر مامور بہ کی وجہ سے پائی جاتی ہے، اور یہ غیر اس شان کا ہوتا ہے کہ صرف مامور بہ کے ادا کرنے سے ادا نہیں ہو پاتا بلکہ ایک اور فعل کی ضرورت ہوتی ہے، اس کی مثال میں وضوء پیش کرتے ہیں، وضو ایسا مامور بہ یعنی حکم ہے کہ وضوء کرنے سے وضوء کا غیر مثلاً نماز ادا نہیں ہوتی نہ ہی اس کا سقوط ہو پاتا ہے، حالانکہ وضو ایسا مامور بہ ہے کہ اس میں نماز ہی کی وجہ سے صفت حسن پیدا ہوئی ہے ورنہ تو وضو اپنے اندر اعضاء کی صفائی اور برودت اور پانی کی اضاعت کے سوا کچھ بھی نہیں، اور نماز ایسا غیر ہے جو صرف فعل وضو سے ادا اور ساقط ہوگا ہی نہیں بلکہ غیر وضو کے غیر یعنی نماز کی ادائے گی کے لئے ایک دوسرے فعل کا ہونا ضروری ہے بالقصد اس دوسرے فعل یعنی فعل صلوٰۃ کو برتا جائے گا تب نماز پائی جائے گی،

مامور بہ میں حسن کی صفت جس غیر مامور بہ سے آتی ہے کبھی وہ غیر صرف مامور بہ کے ادا کرنے سے ادا ہو جاتا ہے، اس کی مثال میں جہاد ذکر کرتے ہیں، جہاد میں حقیقت کے اعتبار سے کوئی حسن وخوبی نہیں جہاد کی اصلیت یہ ہے کہ اس میں اللہ رب العزت کے بندوں کو تکلیف پہنچتی ہے اور اللہ الرحمٰن کی بستیاں تاراج کر دی جاتی ہیں، لیکن جہاد کا جو حکم دیا گیا اور اسے جو مامور بہ بنایا گیا تو اس میں جہاد کے علاوہ یعنی غیر جہاد سے حسن وخوبی پیدا ہو گئی، غیر جہاد اللہ کے کلمہ اور اللہ کے دین کا بول بالا اور اس کی سربلندی تھی اللہ کے کلمے کا بول بالا ہونا جہاد سے حاصل ہوگا اس لئے جہاد اپنے غیر یعنی اللہ کے کلمہ کی سربلندی کی وجہ سے صفت حسن سے متصف ہو گیا، ساتھ ہی جہاد مامور بہ کی ایسی مثال ہے کہ جس غیر کی وجہ سے جہاد میں حسن پایا گیا جہاد کرتے ہی وہ غیر ادا ہو جائے گا، یعنی جہاد کر لیا گیا تو اللہ کے دین کی سربلندی حاصل ہو گئی جہاد کرنے کے بعد اللہ کے کلمہ و دین کی عظمت و سربلندی کے لئے کسی اور فعل کی قطعی ضرورت نہیں رہی۔

حدود اور سزاؤں کا نفاذ حقیقت میں ایسا مامور بہ ہے جس کے اندر ذاتی وضعی اور نفس الامری خوبی اور کمال نہیں پائے جاتے، دیکھئے تو سہی سزا تو عذاب ہے اور عذاب اچھی چیز نہیں، لیکن سزا جیسے غیر حسن مامور بہ میں حسن ایک اور مامور بہ سے آیا ہے جو سزا والے مامور بہ کا غیر ہے، سزا والے مامور بہ کے علاوہ مامور بہ لوگوں کو گناہوں اور بدرویوں سے باز رکھنا تھا، لوگوں کی گناہوں سے روک تھام ایک حسن

اور کامل مامور بہ تھا، اسی وجہ سے سزاؤں میں حسن وکمال پیدا ہوگیا۔ گناہوں کے ارتکاب سے بچاؤ محض سزاؤں کے نفاذ سے حاصل ہوجائے گا، لہٰذا سزاؤں کے نفاذ کے بعد کسی اور کام کی احتیاج نہیں رہ جائے گی جس سے معاصی کا انسداد مربوط کیا جائے گا۔

انھی میں نماز جنازہ بھی ہے، حقیقت میں یہ نماز ایک عجیب وغریب بدعت ہے کیونکہ جنازہ پڑھنا مورتیاں پوجنے سے قریب ہے، گویا جنازہ پڑھنے والے مورتی پوجتے ہیں اور یہ ایک قبیح بات تھی اس کے باوجود جنازہ کی نماز کا امر کیا گیا اور اسے مامور بہ بنایا گیا اور اسے حسن قرار دیا گیا مگر اس کا حسن بھی دوسرے مامور بہ سے آیا ہے جو اس کا غیر ہے وہ مامور بہ یہ ہے کہ ایک مسلمان کا حق ہوتا ہے کہ اس کے لئے دعا کی جائے، یہ دعا کیا جانا نماز جنازہ میں پایا جاتا ہے کیونکہ نماز جنازہ میں دو باتیں پائی جاتی ہیں، ایک تو اس میں اللہ رب العزت کی توصیف ہوتی ہے اور یہ حسن لعینہ ہے اور دوسری میت کے لئے دعا، یہ اس لئے حسن ہے کہ دعا کی صورت میں ایک مسلمان کا حق اسے دیا جاتا ہے لہٰذا نماز جنازہ حسن تو ہوئی لیکن حسن لغیرہ ہوئی اور یہ حسن لغیرہ اپنے دونوں یعنی کامل اعتبار سے نہیں بلکہ ایک جز کے لحاظ سے حسن لغیرہ ہے اور ایک جز کے لحاظ سے حسن لعینہ ہے، ان تمام مامورات اور اوامر میں واسطے موجود ہیں، مثلاً جہاد میں حسن آنے کا واسطہ کافر کے کفر کا خاتمہ ہے جو جہاد کا غیر ہے مگر حسن ہے اسی کی وجہ سے جہاد میں حسن کی صفت آگئی اور میت کے اسلام کے حق کو بحال کرنا یہ ہے کہ اس کے لئے دعا کی جائے اور دعا جنازہ میں موجود تھی لہٰذا جنازہ ایفاء حق کا واسطہ ہوا اور سزاؤں کے نفاذ میں ممنوعات اور مناہی کے حق احترام کے تار و پود سبوتاز کرنے اور اسکے معززانہ پہلو کو روندنے پر بریک لگانا ہے یہ واسطے سارے بندوں کے کرتوتوں اور ان کے اختیارات کی بات تھی پس ان واسطوں کو معتبر مانتے ہوئے انھیں حسن لغیرہ کی فہرست میں ڈالدیا گیا، لیکن یہی کام زکوٰۃ روزہ حج کے واسطوں میں اس لئے نہیں کیا گیا کہ یہ واسطے تو اللہ رب العزت کی ایجاد و تعیین سے ہوئے تھے اس میں بندوں کے اختیارات کا کوئی دخل تھا ہی نہیں مثلاً فقیر کا فقر و تنگدستی اور نفس امارہ کی عداوت کا اللہ رب العزت سے انتساب اور حج کے لئے مقام کی شرافت کا اعلان یہ تو اللہ رب العزت کے اپنے اختیاری اور مخصوص کام ہیں اس لئے ان مامورات کو حسن لعینہ کے ملحقات میں ڈالدیا گیا، یہاں غور کروگے تو حسن لعینہ اور لغیرہ کے تمام پہلو واضح ہوجائیں گے، لہٰذا تمھارا گذر اس مقام میں غور ہی کے ساتھ ہونا چاہئے۔

قدرت کے بارے میں بحث یہ ہے کہ قدرت شرط کی مثال ہے یا مشروط کی مثال، اگر قدرت شرط کی مثال مانی جائے تو معنی یہ ہوگا، قدرت جس شرط کی مثال ہے اسی شرط کی وجہ سے مامور بہ میں حسن کی صفت آئی ہے، اب یہ مطلب خود ہی سامنے آجائے گا کہ قدرت مامور بہ کی مثال نہیں ہے، اگر قدرت کو مامور بہ کی مثال قرار دینا ہو تو قدرت سے پہلے مشروط مقدر مانئے قدرت کو مضاف الیہ اور مشروط کو مضاف ٹھہراتے ہوئے مشروط القدرت کہئے۔ اب قدرت یقیناً اسی مامور بہ کی مثال ہوگی جو قدرت سے

مشروط ہو، ادیکون حسناً میں ضمیر کے مرجع پر نظر کرنے سے قدرت میں معنی کا الٹ پھیر پایا جائیگا کیوں کہ ادیکون حسناً کی ضمیر اگر غیر کی طرف راجع کر دی جائے یعنی ماموربہ جو قریبی مرجع ہے اس کی طرف ضمیر نہ لوٹا کر غیر یعنی بعید مرجع کی طرف ضمیر لوٹائی جائے تو اس صورت میں لاینادی، ینادی اور ادیکون وکان سب کی ضمیروں کا مرجع ایک ہوگا، اور کلام بلاشبہ انتشار کا شکار ہونے سے محفوظ رہے گا اور قدرت اس صورت میں غیر کی مثال ہوگی یعنی غیر ماموربہ کی مثال ہوگی اور مثال ممثل لہٗ میں واقعۃً اچھی مطابقت پائی جائے گی[۱] کیونکہ قدرت غیر ماموربہ کی مثال طے ہو چکی تھی، لیکن ایک بڑی خرابی یہ لازم آئے گی کہ اس وقت شرط کو مشروط کے معنی میں لینا پڑے گا اور ماتن کی عبارت کا مطلب ہوگا کہ یا ماموربہ کا غیر جیسے قدرت ہے ایسے معنی کی وجہ سے حسن ہوگا جو اس کے مشروط میں پایا جاتا ہے، حالانکہ یہ معنی قطعی غلط ہے کیونکہ مشروط تو ماموربہ ہے اور یہ ماموربہ مشروط بالقدرت ہے اس ماموربہ کے لئے تسلیم ہو چکا تھا کہ اس میں حسن نہیں ہے یہ علی غیر الحسن ہے لیکن اس ماموربہ کے غیر اور علاوہ یعنی قدرت میں حسن تھا اس کی وجہ سے اس میں حسن آیا، یہ معنی صحیح تھا مگر بالا توجیہ پر یہ لازم آتا ہے کہ خود شرط یعنی قدرت میں حسن اس لئے آیا کہ ماموربہ میں حسن تھا، حالانکہ ماموربہ میں حسن نہیں تھا تو یہ معنی اور توجیہ مطلوب کے خلاف اور مدعی کے برعکس ہے معلوم ہوا کہ چاہے مضاف کی تقدیر ہو یا ضمیروں کا اتحاد المراجع ہر صورت میں مصنف کی عبارت میں لایعنی مکاری کرنی پڑتی ہے، یعنی یہ مقام ہر حال میں بجی اور بے ہودہ اسلوبی کا حامل رہے گا۔

ثم وصف القدرۃ الخ قدرت کی تعریف میں ماتن نے تمکن اور استطاعت لا کر اشارہ کر دیا کہ اس سے حقیقی قدرت جس میں تمام شرطیں جمع ہوں مراد نہیں ہے کیونکہ حقیقی قدرت علت کا درجہ رکھتی ہے، حقیقی قدرت فعل کی علت ہوتی ہے اور فعل حقیقی قدرت کا معلول ہوتا ہے اور علت ومعلول میں تخلف نہیں ہوتا، یعنی ایسا نہیں ہوگا کہ معلول پایا جائے اور علت نہ پائی جائے بلکہ حقیقی قدرت کی حقیقت ہی یہ ہے کہ اسکے ساتھ فعل ضرور پایا جائے گا مگر شریعت میں بندے کو جس قدرت کا مکلف بنا کر مامور ٹھیرایا گیا ہے وہ حقیقی قدرت نہیں ہے کیونکہ حقیقی قدرت فعل کے ساتھ ہوتی ہے، فعل پر تقدم وسبقت نہیں رکھتی ہے اور جب تک قدرت فعل پر تقدم وسبقت نہیں رکھے گی تب تک ایسی قدرت کی بنا پر فاعل کو فعل کا مکلف نہیں بنایا جائے گا حقیقی قدرت میں اتصال بالفعل پایا جائے گا لیکن حقیقی قدرت فعل سے مقدم اور اس سے پہلے نہیں ہوتی ہے بلکہ اسکے ساتھ رہتی ہے، اس لئے حقیقی قدرت تکلیف وامر کا مدار نہیں ہو سکتی، ہاں ماتن

---

[۱] علامہ ابوالفضل جون پوری قدس سرہٗ نے فرمایا ادیکون کی ضمیر غیر کی طرف لوٹانے سے مثال اور ممثل لہٗ میں کوئی مطابقت نہیں رہے گی، اگر لکھنوی کا انتساب درست مانیں تو ابوالفضل جونپوری کی بات قابل قبول نہیں رہے گی۔

کی عبارت میں قدرت سے وہ استطاعت مراد لی جائے گی جس کی بدولت بندے کے لئے اس کے ذمے لازم شدہ کی ادائے گی ممکن ہوسکے یہاں پر یہی قدرت مراد ہے، اس قدرت کی تفصیل یہ ہے کہ اس سے اسباب اور آلات اور اعضاء کی حفاظت وصحت مراد ہے یعنی فعل کے اسباب، فعل کے آلات محفوظ ہوں اور اعضاء صحت مند ہوں، یہی معنی ہے بندے یعنی مکلف کی قدرت کے، اس معنی میں قدرت ایسا مفہوم ہوگا جو بالیقین فعل پر مقدم وسابق ہے۔ سنئے: تکلیف وامر کی صحت اسی استطاعت یعنی قدرت پر موقوف ہے اس کی مثال میں ہم کہیں گے کہ وضو ایک فعل ہے اس کی قدرت پانی کا پانا ہے، اگر پانی مل گیا تو سمجھے مکلف وضو پر قادر ہے اور پانی نہ ملا تو وہ وضو پر قادر نہیں کہا جائے گا، لہٰذا اسے تیمم کرنا پڑے گا، اسی طرح قبلہ کی طرف رخ کرنے کی قدرت یہ ہے کہ خوف اور اندیشہ نہ ہونے کی صورت میں اور جہت قبلہ معلوم ہونے کی صورت میں قبلہ کی طرف رخ کرے، یہی توجہ الی القبلہ، قبلہ کی طرف توجہ کی قدرت کہلائے گی، اگر خوف ہو تو جدھر توجہ کر سکتا ہے وہی جہت توجہ کی قدرت قرار پائے گی اور اگر جہت کا علم نہیں ہے تو غور وتحری کیجئے۔ پس جس رخ کو قبلہ کے لئے متعین سمجھے گا وہی توجہ الی القبلہ کی قدرت سمجھی جائے گی، یہی حالت مثلاً نماز میں قیام پر قدرت کی ہے اگر تندرست ہے تو یہی صحت قیام کی قدرت سمجھی جائے گی اگر تندرست نہیں ہے تو بیٹھ کر نماز پڑھے یا اشارے سے پڑھے اور زکوۃ کی قدرت نصاب زکوۃ کے بقدر مال کا ملکیت میں آنا ہے بالفرض زکوۃ کے نصاب کی مقدار میں مال کا کوئی مالک نہیں ہے تو زکوۃ کا اس سے کوئی مطالبہ نہیں کیا جائے گا شارح نے معفوٌ کا لفظ اپنی طرف سے بڑھایا ہے، یہ ان کی غلطی ہے، نیز روزے کی قدرت مکلف کا مریض نہ ہونا یعنی تندرست اور مقیم ہونا ہے اور علی سبیل المثال حج کی قدرت میں یہ چیزیں آتی ہیں ۱۔ خرچ اور صرف حاصل ہو، سواری کا انتظام ہو سکے، حاجی کے اعضاء تندرست ہوں اور حج کا راستہ خطرے سے محفوظ ہو اور پر امن ہو، اگر یہ باتیں نہیں ہیں تو حج کی قدرت مفقود سمجھئے، حاجی دنیا کے کچھ حصے کی ملکیت ہی کیوں نہ رکھتا ہو اسی طرح شریعت کے ہر حکم وامر میں اسکے کرنے کی قدرت کے زاویے استطاعت اور بجا آوری کی طرف جھکے ہوئے ہیں بس دیکھا یہ جائے گا کہ کن اسباب آلات اور اعضاء کے تحفظ وصحت وتعاون سے بندہ حکم کی تعمیل کرے گا جن سے تعمیل ممکن ہوگی وہی فعل وامر کی قدرت کہلائیں گے، شارح کہتے ہیں اس قدرت میں مطلق اور کامل قدرت کو شامل کر سکتے ہیں

فَقَالَ وَهِيَ نَوْعَانِ مُطْلَقٌ اَيِ الْقُدْرَةُ الَّتِي يَتَمَكَّنُ بِهَا الْعَبْدُ وَهِيَ بِمَعْنَى سَلَامَةِ الْاٰلَاتِ وَالْاَسْبَابِ نَوْعَانِ اَحَدُهُمَا مُطْلَقٌ اَيْ غَيْرُ مُقَيَّدٍ بِصِفَةِ الْيُسْرِ وَالسُّهُوْلَةِ كَمَا فِي الْقِسْمِ الْاٰتِي وَهُوَ مَا اَدْنٰى مَا يَتَمَكَّنُ بِهِ الْمَامُوْرُ مِنْ اَدَاءِ مَا لَزِمَهٗ وَهُوَ شَرْطٌ فِي اَدَاءِ كُلِّ اَمْرٍ اَيِ الْمُطْلَقُ اَدْنٰى مَا يَتَمَكَّنُ بِهِ الْعَبْدُ وَهٰذَا الْقَدْرُ مِنَ التَّمَكُّنِ شَرْطٌ فِي اَدَاءِ كُلِّ اَمْرٍ وَالْبَاقِي زَائِدٌ وَهُوَ قَدْرٌ

مَا يَسَعُ فِيهِ أَرْبَعُ رَكَعَاتٍ مِنَ الظُّهْرِ فَإِنِ اكْتَفَى بِهٰذَا الْقَدْرِ سُمِّيَ مُمْكِنَةً وَهُوَ الَّذِي سَمَّاهُ الْمُصَنِّفُ مُطْلَقًا وَكَانَ يَنْبَغِي أَنْ يَقُولَ مُطْلَقٌ وَمُقَيَّدٌ أَوْ كَامِلٌ وَقَاصِرٌ وَبِازْدِيَادِ لَفْظِ أَدْنٰى افْتَرَقَ بَيْنَ الْمُقَسَّمِ وَالْقِسْمِ لِأَنَّ الْمُقَسَّمَ هُوَ مَا يَتَمَكَّنُ بِهَا الْعَبْدُ فَلَا يَرِدُ مَا يُتَوَهَّمُ أَنَّهُ يَلْزَمُ انْقِسَامُ الشَّيْءِ إِلَى نَفْسِهِ وَإِلَى غَيْرِهِ وَإِنَّمَا قُيِّدَ بِأَدَاءِ كُلِّ أَمْرٍ لِأَنَّ الْقَضَاءَ لَا يُشْتَرَطُ فِيهِ هٰذِهِ الْقُدْرَةُ مُطْلَقًا بَلْ إِذَا كَانَ الْمَطْلُوبُ الْفِعْلَ وَأَمَّا إِذَا كَانَ الْمَطْلُوبُ السُّؤَالَ وَالْإِثْمَ فَلَا يُشْتَرَطُ فِيهِ ذٰلِكَ فَإِنَّ مَنْ عَلَيْهِ أَلْفُ صَلٰوةٍ يُقَالُ لَهُ فِي النَّفَسِ الْأَخِيرَةِ إِنَّ هٰذِهِ الصَّلٰوةَ وَاجِبَةٌ عَلَيْكَ وَثَمَرَتُهُ تَظْهَرُ فِي حَقِّ وُجُوبِ الْإِيصَاءِ بِالْفِدْيَةِ وَالْإِثْمِ۔

ترجمہ ثم قسم هذه القدرة : پھر ماتن نے اس قدرت کی تقسیم فرمائی قدرت مطلقہ اور قدرت کاملہ پس فرمایا اور وہ دو قسموں پر ہے ایک ان میں قدرت مطلقہ ہے یعنی وہ قدرت کہ بندہ جس کی وجہ سے اپنی ذمہ داری کو پورا کرنے پر قادر ہوتا ہے جس کے معنی آلات واسباب کے صحیح وسالم ہونے کے ہیں اس کی دو قسمیں ہیں ان دونوں میں سے ایک مطلق ہے یعنی وہ آسانی اور سہولت کی صفت سے مقید نہیں ہے جس طرح کہ آنے والی قسم میں اسکی قید ہے

اور مطلق وہ ادنیٰ درجہ کی قدرت ہے جس کے ذریعہ سے مکلف الزمہ کے ادا کرنے پر قادر ہوتا ہے، یہ قدرت ہر حکم کے ادا کرنے کی شرط ہے، یعنی مطلق قدرت وہ ہے کہ جس کے ذریعہ بندہ اپنی ذمہ داری پورا کرنے پر قادر ہوتا ہے اور قدرت کی اتنی مقدار ہر حکم کے ادا کرنے کے لئے شرط ہے اور قدرت کا باقی حصہ زائد ہے اور ادنیٰ قدرت یہ ہے کہ اس میں ظہر کی چار رکعتیں پڑھنے کی گنجائش ہو پس اگر اس مقدار پر اکتفا کرلیا تو اس کا نام قدرت ممکنہ رکھا جاتا ہے، اسی کو مصنف رہ نے مطلق نام رکھا ہے۔

وکان ینبغی ان یقول الخ اور ماتن کو مناسب تھا کہ مطلق ومقید یا کامل وقاصر کہتے (تاکہ مقابلہ بہتر ہوتا) اور لفظ ادنیٰ کے بڑھا دینے سے مقسم اور قسم کے درمیان فرق ظاہر ہوگیا اس لئے کہ مقسم ما یتمکن بہا العبد کا نام ہے اور قسم ادنیٰ ما یتمکن بہا العبد کو کہتے ہیں، لہٰذا ایک شئی کا اپنی ذات اور اپنے غیر کی طرف منقسم ہونے کا اعتراض وارد نہ ہوگا، اور مصنف رہ نے باداء کل امر کی قید اس لئے لگائی کیونکہ قضاء میں اس قدرت کی مطلقاً شرط نہیں ہے بلکہ اس وقت شرط ہوتی ہے جب کہ فعل مطلوب ہو۔

واما اذا کان المطلوب الخ لیکن جب مطلوب سوال اور گناہ ہو تو اس وقت اس کی شرط نہیں ہے کیونکہ جس کے ذمہ ہزار نمازیں فرض ہیں تو اس سے آخری سانس میں یہی کہا جائے گا کہ تم پر یہ نمازیں واجب الادا ہیں جس کا ثمرہ وصیت کے واجب ہونے کے حق میں ظاہر ہوگا کہ فدیہ دے ورنہ گنہ گار ہوگا۔

تشریح عبارات قدرت پر کلام کرتے ہوئے بتلایا کہ قدرت کی مطلق اور کامل دو قسمیں ہیں، شارح فرماتے ہیں ماتن کے لئے تقابل حسن پیدا کرنے کے لئے بہتر تھا کہتے قدرت کی دو قسمیں ہیں مطلق اور مقید یا کامل اور قاصر، مطلق قدرت کو قدرت ممکنہ کہتے ہیں، قدرت ممکنہ یہ ہے کہ بندہ اس کے ذریعہ مامور بہ کی تکمیل کی استطاعت پا جائے قدرت ممکنہ میں اس بات کا پایا جانا اس لئے ضروری ہے کہ اللہ رب العزت فرماتے ہیں لایکلف اللہ نفساً الا وسعہا اگر ادنیٰ استطاعت کے بغیر ادائے امر واجب مانیں تو تکلیف مالایطاق لازم آئے گی، حالانکہ اللہ رب العزت نے اسے سوخت کر دیا ہے، مذکورہ بالا قدرت ممکنہ ہر امر کی ادائیگی کے واجب ہونے کے لئے شرط ہے چاہے وہ امر بدنی عبادت سے متعلق ہو جیسے نماز یا مالی عبادت سے منسلک ہو جیسے زکوٰۃ قدرت ممکنہ ادائیگی کے واجب ہونے کی شرط ہے اور صرف ادا کی شرط قدرت حقیقیہ ہے، یہ قدرت نہیں، علامہ عبدالحلیم نے بھی یہی مفہوم واضح کیا ہے، ہر امر کی ادائیگی کے واجب ہونے کے لئے قدرت ممکنہ کو شرط ٹھہرانے کا مفہوم یہی ہے کہ قدرت ممکنہ قضاء کے واجب ہونے کے لئے شرط نہیں ہے، حالانکہ بہ ظاہر قضاء کے واجب ہونے کے لئے قدرت ممکنہ کو شرط ہونا چاہئے تھا اس لئے کہ وجوب قضاء میں قدرت ممکنہ شرط نہ ماننے کی صورت میں لازم آئے گا کہ بندے کے ذمہ وہ مطالبہ ڈالا جا رہا ہے جو اس کے بس میں نہیں ہے، کیونکہ اسے قدرت نہیں قدرت کے بغیر تکلیف ومطالبہ منفی ومردود ہو چکا ہے، اللہ رب العزت نے فرما دیا تھا لایکلف اللہ نفساً الا وسعہا، اس کا حل یہ ہے کہ قدرت ممکنہ وجوب قضاء میں شرط نہیں ہے اور لایکلف اللہ سے اللہ تعالیٰ واضح فرما رہے ہیں کہ تکلیف ومطالبہ تعمیل کے آغاز میں قدرت ممکنہ کا ہونا شرط ہوگا کیونکہ تکلیف اور مطالبہ تعمیل کا آغاز اس وقت تک ممکن ہوگا جب تک کہ قدرت ممکنہ نہ ہو، لیکن قدرت ممکنہ تکلیف اور مطالبہ تعمیل کے بقاء واستمرار میں شرط نہیں ہوگی، اور قضا کا واجب ہونا یہ تکلیف ومطالبہ تعمیل کی بقا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ وجود ادا ہی وجوب قضاء کا سبب ہے جب کہ آغاز وبقاء میں حد فاصل کا آنا تو عادی بات ہے جیسے گواہ آغاز نکاح کے لئے مطالبہ کی شرط ہیں، لیکن نکاح کی بقاء اور اس کی استمرار کے لئے یہی گواہ شرط نہیں ہیں، اسی طرح قدرت ممکنہ آغاز وتکلیف یعنی مامور بہ کی ادائیگی کے وجوب کے لئے شرط رہے گی جبکہ یہی ممکنہ قدرت بقائے تکلیف یعنی قضاء کے وجوب کے لئے شرط نہیں رہے گی، ہاں قدرت ممکنہ قضا کے لئے اس صورت میں شرط ہو جائے گی جب قضا سے فعل یعنی فوت شدہ کی ادائے گی مقصود ومطلوب ہو، یہاں قضا کے لئے ممکنہ قدرت کا شرط ہو جانا اسلئے روا ہو گیا کہ ممکنہ قدرت کے بغیر فعل کا مطالبہ سرے سے درست ہی نہیں ہوگا، فعل کا مطالبہ ادا سے گذر کر قضا میں کیا گیا لہذا مطالبۂ فعل کی صورت میں ممکنہ قدرت اس کی شرط مان لی جائے گی، یہ بات قطعی مطابق ہے اس میں کوئی زبردستی نہیں۔

ہاں اگر قضا سے فعل کا مطالبہ مدنظر نہ ہو بلکہ اس سے وارث کے لئے فدیہ کی وصیت کرنا مراد ہو یعنی وارث کو کہدیا جائے کہ موت کے بعد وہ میت کی جانب سے فدیہ دیدے یا وصیت کے متارکہ پر گناہ کا لزوم ہوگا تو ان

دونوں صورتوں میں چاہے فدیہ دینے کی وصیت ہو یا فدیہ کی وصیت کی تعمیل کا متارکہ ہو قدرت ممکنہ کسی ایک میں شرط نہیں ہوگی۔ اس کی مثال میں شارح کہتے ہیں اگر کسی کے ذمہ ہزاروں قضا نمازیں ہیں اور اس کا آخری وقت آپہونچا تو آخری لمحوں میں اس سے کہا جائے گا کہ یہ نماز تم پر واجب ہے حالانکہ وہ اس وقت اس کی ادائیگی پر قدرت نہیں رکھتا، جب ادا پر وہ قادر نہیں تو ممکنہ قدرت کی نفی ہو گئی۔ بس اس صورت میں ممکنہ قدرت کے نہ ہونے کا ثمرہ یہ ہے کہ یہ وجوب ادا کا وجوب نہیں ہے بلکہ یہ فدیہ دینے کی وصیت کرنے کا وجوب ہے اور وصیت کی تعمیل نہ ہونے کی صورت میں گناہ کے وجوب فی الذمہ کا وجوب ہے، لکھنوی نے علامہ عبد العلی کے حوالہ سے یہ بحث قمر الاقمار میں سپرد قلم کی ہے

وَالشَّرْطُ تَوَهُّمُهُ لَا حَقِيْقَتُهُ اَیِ الشَّرْطُ فِيْمَا بَيْنَ هٰذِهِ الْقُدْرَةِ الْمُمْكِنَةِ الْاَدْنٰى كَوْنُهُ مُتَوَهَّمَ الْوُجُوْدِ لَا مُتَحَقِّقَ الْوُجُوْدِ اَیْ لَا يَلْزَمُ اَنْ يَّكُوْنَ الْوَقْتُ الَّذِیْ يَسَعُ اَرْبَعَ رَكَعَاتٍ مَوْجُوْدًا مُتَحَقِّقًا فِی الْحَالِ، بَلْ يَكْفِیْ وَهْمُهُ بِاَنْ تَحَقَّقَ هٰذَا الْمَوْهُوْمُ فِی الْخَارِجِ بِاَنْ يَّمْتَدَّ الْوَقْتُ مِنْ جَانِبِ اللّٰهِ يُؤَدِّيْهِ فِيْهِ

وَاِلَّا تَظْهَرُ ثَمْرَتُهُ فِی الْقَضَاءِ حَتّٰی اِذَا بَلَغَ الصَّبِیُّ اَوْ اَسْلَمَ الْكَافِرُ اَوْ طَهُرَتِ الْحَائِضُ فِیْ آخِرِ الْوَقْتِ لَزِمَتْهُ الصَّلٰوةُ لِتَوَهُّمِ الْاِمْتِدَادِ فِیْ آخِرِ الْوَقْتِ بِوَقْفِ الشَّمْسِ وَالْمُرَادُ بِآخِرِ الْوَقْتِ الَّذِیْ لَا يَسَعُ فِيْهِ اِلَّا مِقْدَارَ التَّحْرِيْمَةِ فَاِذَا حَدَثَتْ هٰذِهِ الْمُوْجِبَاتُ فِیْ هٰذَا الْوَقْتِ لَزِمَتْهُ الصَّلٰوةُ لِاِحْتِمَالِ امْتِدَادِ بِوَقْفِ الشَّمْسِ فَاِنِ امْتَدَّ فِی الْوَاقِعِ يُؤَدِّيْهِ فِيْهِ وَاِلَّا يَقْضِيْهَا وَهٰذَا الْوَقْفُ اَمْرٌ مُمْكِنٌ خَارِقٌ لِلْعَادَةِ كَمَا كَانَ لِسُلَيْمَانَ عَلَيْهِ السَّلَامُ حَيْثُ عُرِضَتْ عَلَيْهِ بِالْعَشِیِّ الصَّافِنَاتُ الْجِيَادُ فَكَادَتِ الشَّمْسُ تَغْرُبُ فَضَرَبَ سُوْقَهَا وَاَعْنَاقَهَا فَرَدَّ اللّٰهُ الشَّمْسَ حَتّٰی صَلَّی الْعَصْرَ وَسَخَّرَ لَهُ الرِّيْحَ مَكَانَ الْخَيْلِ وَهٰذَا بِنَصِّ الْقُرْاٰنِ وَقَدْ كَانَ لِيُوْشَعَ عَلَيْهِ السَّلَامُ حَتّٰی فَتَحَ الْقُدْسَ قَبْلَ دُخُوْلِ لَيْلَةِ السَّبْتِ وَقَدْ كَانَ لِنَبِيِّنَا عَلَيْهِ الصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ حِيْنَ فَاتَتْ صَلٰوةُ الْعَصْرِ مِنْ عَلِیٍّ كَمَا ذُكِرَ فِیْ كِتَابِ السِّيَرِ وَهٰذَا بِخِلَافِ الْحَجِّ فَاِنْ لَمْ يُعْتَبَرْ فِيْهِ تَوَهُّمُ الزَّادِ وَالرَّاحِلَةِ مَعَ اَنَّ اَكْثَرَ النَّاسِ يَحُجُّوْنَ بِلَا زَادٍ وَرَاحِلَةٍ لِاَنَّ فِیْ اِعْتِبَارِ ذٰلِكَ حَرَجًا عَظِيْمًا وَلَوِ اعْتُبِرَ ذٰلِكَ لَا تَظْهَرُ ثَمْرَتُهُ فِیْ وُجُوْبِ الْقَضَاءِ لِاَنَّ الْحَجَّ لَا يُقْضٰی وَاِنَّمَا تَظْهَرُ فِیْ حَقِّ الْاِثْمِ وَالْاِيْصَاءِ وَذٰلِكَ غَيْرُ مَعْقُوْلٍ۔

ترجمہ

والشرط توھمہ لا حقیقتہ الخ اور شرط اس کا محض توہم ہے اس کی حقیقت نہیں ہے یعنی اس قدرت ممکنہ ادنیٰ کی شرط یہ ہے کہ وہ متوہم الوجود (پائے جانے کا وہم ہو) ہو، متحقق الوجود (پایا جانا یقینی ہو) یا ہونا لازم نہیں ہے یعنی وہ وقت جس میں چار رکعتیں پڑھنے کی گنجائش ہے، فی الحال متحقق بھی ہو

بلکہ وجوب کے لئے وہم ہونا کافی ہے پس اگر یہ موہوم خارج میں پایا گیا مثلاً خدا تعالیٰ کی طرف سے وقت میں امتداد ہوگیا تو نماز وقت میں ادا کرے ورنہ اس کا ثمرہ قضاء میں ظاہر ہوگا۔

حتی اذا بلغ الصبی الخ آخری وقت میں جب بچہ بالغ ہو جائے یا کافر مسلمان ہو جائے یا حائضہ عورت حیض سے پاک ہو جائے تو ان سب صورتوں میں امام صاحب کے نزدیک نماز واجب ہوگی کیونکہ آخر وقت میں وقت بڑھ جانے کا احتمال ہے مثلاً سورج ٹھہر جائے، اور آخری وقت سے مراد وہ وقت ہے کہ جس میں صرف تکبیر تحریمہ کہنے کی گنجائش ہو پس جب یہ اسباب اس وقت میں پائے جائیں تو نماز واجب ہوگی کیونکہ امتداد کا احتمال موجود ہے کہ سورج ٹھہر جائے پس اگر سورج واقعی ممتد ہو جائے تو اس میں نماز کو ادا کرے ورنہ پھر قضا کرے سورج کا یہ موقوف ہو جانا امر ممکن ہے مگر عادت کے خلاف ہے جیسا کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کے لئے موقوف ہوا تھا، جب آپ کے سامنے شام کے وقت نہایت عمدہ، تیز رفتار گھوڑے پیش کئے گئے تھے اور آفتاب ڈوبنے کے قریب تھا، پس حضرت سلیمان علیہ السلام نے ان کی پنڈلیاں اور گردنیں کاٹنا شروع کر دیا، پھر ان کی دعاء سے حق تعالیٰ نے سورج کو لوٹا دیا حتی کہ آپ نے عصر کی نماز پڑھ لی، اور اللہ تعالیٰ نے آپ کے لئے گھوڑوں کے بجائے ہوا کو تابع کر دیا، یہ واقعہ قرآن پاک سے ثابت ہے۔

وقد کان لیوشع علیہ السلام الخ اسی قسم کا واقعہ حضرت یوشع بن نون علیہ السلام کے ساتھ پیش آیا ہے حتی کہ آپ نے بیت المقدس کو سنیچر کی رات آنے سے پہلے ہی فتح کر لیا، نیز اسی طرح کا واقعہ ہمارے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ بھی پیش آیا تھا، جس وقت حضرت علی رضہ سے عصر کی نماز فوت ہوگئی، سیر کی کتابوں میں جیسا کہ مذکور ہے

وہذا بخلاف الخ اور یہ یعنی توہم کا اعتبار حج کے برخلاف ہے کیونکہ اس میں زاد سفر اور سواری کا توہم معتبر نہیں ہے (باوجود اس کے بہت سے لوگ بغیر سامان سفر و سواری کے حج کر لیتے ہیں) کیونکہ حج میں توہم قدرت کا اعتبار کر لینے میں بڑا حرج و نقصان ہے اور اگر اس کا اعتبار کر لیا جائے تو اس کا ثمرہ قضاء کے واجب ہونے میں ظاہر ہوگا اور یہ غیر معقول ہے۔

تشریح عبارات یہاں سے بتلاتے ہیں کہ ادا کے واجب ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ ممکنہ قدرت کے متعلق صرف یہ خیال اور وہم و توقع ہو کہ بندہ مامور بہ کو کر سکے گا بس یعنی ادا کے وجوب کی شرط یہ نہیں ہے کہ ممکنہ قدرت فی الحال اور فوراً موجود ہو بلکہ یہ احتمال اور امکان ہو کہ فلاں مامور بہ ممکنہ قدرت میں ادا ہو جائے گا اگرچہ بظاہر ادا ہو جانے کی گنجائش نہیں ہے تب بھی اس کا توہم ہی کافی ہے اسے مثال سے سمجھئے کوئی بچہ ایسے وقت میں بالغ ہوتا ہے جو نماز کا بالکل آخری وقت ہے، یا اسی وقت میں کافر اسلام میں داخل ہو جاتا ہے یا حیض والی عورت پاک ہو جاتی ہے، نماز کا یہ آخری وقت مثال کے طور پر عصر کا وقت ہے اور یہ اس قدر آخری وقت ہو چکا ہے کہ اس میں بس تکبیر تحریمہ کہی جا سکتی ہے، تکبیر تحریمہ کہتے وقت ہی وقت کے ختم ہو جانے کے شواہد پختہ ہیں، پھر بھی بالغ ہونے والے بچے اور اسلام لانے والے کافر اور پاک ہونے والی عورت کے

اس روز کی نماز عصر کا ادا کرنا واجب ہوجائے گا، حقیقت میں اگرچہ انھیں فی الحال ممکنہ قدرت حاصل نہیں ہے لیکن صرف اس وہم و امکان، احتمال و توقع پر کہ ہوسکتا ہے اللہ رب العزت سورج کو وہیں روک دیں جہاں وہ ہے اور چار رکعت نماز ادا کی جاسکے یہ احتمال موجود ہے۔ لہذا وقت میں سورج کو روک کر گنجائش امتداد اور درازی پیدا کردی جائے تو یہ نمازیں ادا کرلیں گے اور اگر وقت دراز نہیں ہوا سورج نہیں روکا گیا اور تکبیر تحریمہ کے بقدر وقت ختم ہوگیا تو یہ لوگ نمازیں قضا کریں گے وقت میں گنجائش اور امتداد کا امکان، درازی کا احتمال اور اس کی توقع بظاہر غیر عادی بات ہے، راجح اور سامنے کی غالبی تسلسل رکھنے والی صورت یہ ہے کہ سورج رکتا نہیں، وقت لمبا ہوتا نہیں بلکہ وقت کا توازن و اعتدال ایک مخصوص معمول پر دائر ہے تاہم وقت میں درازی و گنجائش کے امکانات عادی اور معمولی نہ ہوتے ہوئے بھی ممکن ہیں ایسا ہوسکتا ہے کہ وقت لمبا ہوجائے اور ایسا ماضی میں کئی بار ہوچکا ہے مثلاً سلیمان علیہ السلام کے واقعے میں مقاتل کی روایت یہ ہے کہ سلیمان ؑ کو ان کے والد داؤد علیہما السلام کے ترکے سے ہزار گھوڑے میراث میں ملے، سلیمان ؑ نماز ظہر ادا کرنے کے بعد کرسی پر تشریف فرما ہوئے یہ گھوڑے ان کے سامنے لائے جاتے رہے، نوسو گھوڑے پیش کئے جاچکے تھے کہ یکایک عصر کی نماز یاد آئی جب کہ سورج غروب کے بالکل قریب چلا گیا تھا، اتنا کہ اس کا اکثر حصہ روپوش ہوچکا تھا، تب ان کی نماز فوت ہوگئی وہ اس سے رنجیدہ ہوئے اسی حالت میں انھوں نے حکم دیا کہ گھوڑے دوبارہ لائے جائیں جب گھوڑے دوبارہ لائے گئے تو انھوں نے ان کی عقربیں اور کوچیں کاٹ ڈالیں اور ان کی گردنیں چھانٹ پھینکیں، یہ عمل انھوں نے تلوار سے انجام دیا، مقصد ان کا یہ تھا کہ جن گھوڑوں میں نفس ان کی تیز گامی اور صبار فتاری اور طلسماتی انداز کی تیامی مشق سے لطف اندوز ہوا، حتی کہ اللہ رب العزت کا مطالبہ فوت ہوگیا انھیں قربان کرکے اللہ جل جلالہ کی رضا اور ان کا قرب حاصل کیا جائے، جب انھوں نے گھوڑوں کو کاٹ چھانٹ دیا تو اللہ رب العلمین نے اس کے بدلے انھیں ہوا پر حکومت عطا کی ہوا ان کے حکم کے تابع ہوگئی، جہاں جدھر اور جب اور جیسے چاہتے اسے چلنے کا حکم دیتے وہ چلتی رہتی، اللہ تعالیٰ نے سورج کو واپس کردیا چنانچہ انھوں نے عصر کی نماز ادا کرلی تھی،

تعجب ہے شارح رح سورج کے روک دینے کی وضاحت کرکے سورج کے واپس کردینے سے استدلال کررہے ہیں، یونس ؑ کا واقعہ سورۂ صٓ میں ہے، یوشع بن نون کی سرگذشت کا ماحصل یہ ہے کہ موصوف سرکشوں سے جمعہ کے دن جنگ و جہاد کرتے اسی روز جہاد و قتال میں مصروف تھے کہ سورج ڈوبنے کے قریب ہوگیا یوشع نے سورج کو خطاب کیا سورج تمھیں ڈوبنے کا حکم دیا گیا اور یہ قتل و جہاد ہر حال میں تمھارے ڈوب جانے سے پیشتر مکمل ہونا چاہئے۔ بس یوشع نے دعا کی، اللہ آپ سورج ہمارے لئے روک دیجئے، چنانچہ سورج روک دیا گیا اور اللہ نے ان کے حق میں فتح و نصرت کردی لکھنوی نے لکھا ابوہریرہ ؓ سے بخاری میں اس کی روایت کی ہے،

قدس کے متعلق تحقیق یہ ہے کہ یہ قفل بمعنی تالا کے وزن پر ہے، نجدی علاقے میں یا بیت المقدس کے خطے میں

کسی پہاڑ کا نام قدس ہے۔
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تعلق سے بھی اسی طرح کی بات منقول ہے، قاضی عیاض شفاء میں نقل کرتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی آرہی تھی آپ کا مبارک سر حضرت علیؓ کی گود میں تھا، حضرت علیؓ اس کی وجہ سے نماز نہیں پڑھ سکے اور سورج ڈوب گیا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے استفسار فرمایا علیؓ تم نے نماز پڑھ لی ہے؟ علیؓ کا جواب نفی میں تھا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا میرے اللہ آپ کی اور آپ کے رسول کی فرماں برداری میں ۔۔۔۔۔ علیؓ مصروف تھے، آپ ان کی خاطر سورج واپس کر دیجئے، اسماء بنت عمیس کہتی ہیں کہ میں نے دیکھا کہ سورج ڈوبنے کے بعد طلوع ہو گیا اور پہاڑوں و زمینوں پر بلند ہوتا چلا گیا، یہ واقعہ خیبر میں پیش آیا تھا۔
بہر حال وقت میں امتداد ممکن ہے چاہے سورج روک دیا جائے یا لوٹایا جائے جبکہ سورج کے لوٹانے سے استدلال راست استدلال نہیں ہے
حج میں زاد اور راحلہ قدرت ممکنہ شمار کئے گئے ہیں اور قدرت ممکنہ میں ادائیگی کے واجب ہونے کی شرط یہ ہے کہ قدرت ممکنہ کا وہم امکان واحتمال ہو کہ وہ قدرت حاصل ہو جائے گی اسی پر وجوب ذمے میں آجاتا ہے اس لئے زاد اور راحلہ کا وہم وامکان حج کی ادائیگی کے واجب ہونے کے لئے معتبر ماننے چاہئیں، ابھی آپ نے ایسے آدمی کے حق میں جو قطعی آخری وقت میں نماز کا اہل ہوا تھا نماز کی ادائے گی کے واجب ہونے کے لئے ممکنہ قدرت کے توہم امکان واحتمال وجود کو معتبر مان کر نماز کی ادائے گی کا وجوب اس کے ذمے لازم کر دیا تھا، لہذا زاد وراحلہ کو قدرت ممکنہ مانئے اور اسکے بغیر حج کو معتبر مت سمجھئے کیونکہ زاد وراحلہ قدرت ممکنہ ہو گئے ہیں اور کسی چیز کی ادائے گی کے وجوب کا اسقاط قدرت ممکنہ سے مشروط ہے، حالانکہ ہم ایسے لوگوں کی کثیر تعداد دیکھتے ہیں جو زاد وراحلہ کے بغیر حج کرتے ہی نہیں بلکہ کرتے رہتے ہیں، جب کہ نماز کی ادائے گی وقت کے تمام جزوں میں سے آخری جزء میں وقت کی درازی اور اتساع کی شکل میں ایک قلیل الوقوع اور نادر بات ہے اسکے حل میں شارح کہتے ہیں نماز میں امتداد واتساع وقت کے توہم کو معتبر مانا گیا، حج میں زاد وراحلہ کے توہم کو معتبر اس لئے نہیں مانا گیا کہ حج میں زاد وراحلہ کے توہم وامکان کو معتبر ماننے سے عظیم ترین شدت ودقت کا سامنا کرنا پڑتا، پھر حج کی قضا تو ہوتی نہیں، لہذا حج میں ثمرۂ وجوب قضاء میں تو رونما ہوگا نہیں البتہ جو کچھ واجب ہوگا یعنی وجوب کا ثمرہ جو سامنے آئے گا وہ یہ ہے کہ حج کا مکلف موت کے وقت وصیت کر دے، اور وصیت نہیں کرتا تو آثم ومجرم سمجھا جائے گا۔ پس وجوب کا ثمرہ قضاء حج کے وجوب میں رونما نہ ہوگا بلکہ ایصاء کے واجب ہونے کو بتلائے گا اور ایصاء نہ پائے جانے کی صورت میں اثم وگناہ فی ذمۃ المکلف واجب ولازم ہونے کو بتلائے گا، اور یہ ثمرہ وجوب قضا کے لئے شاید معقول نہیں۔

وَكَامِلٌ وَهُوَ الْقُدْرَةُ الْمُيَسِّرَةُ لِلْأَدَاءِ عَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ مُطْلَقٌ وَهٰذَا هُوَ الْقِسْمُ الثَّانِي وَيُسَمّٰى هٰذَا مُيَسِّرَةً لِأَنَّهُ جَعَلَ الْأَدَاءَ يَسِيرًا سَهْلًا عَلَى الْمُكَلَّفِ لَا بِمَعْنٰى أَنَّهُ قَدْ كَانَ قَبْلَ ذٰلِكَ عَسِيرًا ثُمَّ

يَسَّرَهُ اللهُ بَعْدَ ذٰلِكَ بَلْ بِمَعْنَى اَنَّهُ اَوْجَبَ مِنَ الْاِبْتِدَاءِ بِطَرِيْقِ الْيُسْرِ وَالسُّهُوْلَةِ كَمَا يُقَالُ ضَيِّقْ فَمَ الرَّكِيَّةِ اَىْ اِجْعَلْهُ ضَيِّقًا مِنَ الْاِبْتِدَاءِ لَا اَنَّهُ كَانَ وَاسِعًا ثُمَّ يُضَيِّقُهُ وَهٰذِهِ الْقُدْرَةُ شَرْطٌ فِىْ اَكْثَرِ الْعِبَادَاتِ الْمَالِيَّةِ دُوْنَ الْبَدَنِيَّةِ وَدَوَامُ هٰذِهِ الْقُدْرَةِ شَرْطٌ لِدَوَامِ الْوَاجِبِ اَىْ مَادَامَتْ هٰذِهِ الْقُدْرَةُ بَاقِيَةً يَبْقَى الْوَاجِبُ وَاِذَا انْتَفَى الْقُدْرَةُ انْتَفَى الْوَاجِبُ لِاَنَّ الْوَاجِبَ كَانَ ثَابِتًا بِالْيُسْرِ فَاِنْ بَقِىَ بِدُوْنِ الْقُدْرَةِ يَتَبَدَّلُ الْيُسْرُ اِلَى الْعُسْرِ الصِّرْفِ حَتّٰى تَبْطُلَ الزَّكٰوةُ وَالْعُشْرُ وَالْخَرَاجُ بِهَلَاكِ الْمَالِ تَفْرِيْعٌ عَلٰى قَوْلِهٖ وَدَوَامُ هٰذِهِ الْقُدْرَةِ يَعْنِىْ اَنَّ الزَّكٰوةَ كَانَتْ وَاجِبَةً بِالْقُدْرَةِ الْمُيَسِّرَةِ لِاَنَّ التَّمَكُّنَ فِيْهِ يَثْبُتُ بِمِلْكِ اَصْلِ الْمَالِ فَاِذَا اشْتُرِطَ النِّصَابُ الْحَوْلِىُّ عُلِمَ اَنَّ فِيْهِ قُدْرَةً مُيَسِّرَةً فَاِذَا هَلَكَ النِّصَابُ بَعْدَ تَمَامِ الْحَوْلِ سَقَطَتِ الزَّكٰوةُ اِذْ لَوْ بَقِيَتْ عَلَيْهِ لَمْ يَكُنْ اِلَّا غُرْمًا وَعِنْدَ الشَّافِعِىِّ لَا تَسْقُطُ لِتَقَرُّرِ الْوُجُوْبِ عَلَيْهِ بِالتَّمَكُّنِ بِخِلَافِ مَا اِذَا اسْتَهْلَكَهُ اِذْ تَبْقٰى عَلَيْهِ زَجْرًا لَهٗ عَلَى التَّعَدِّىْ وَهٰذَا اِذَا هَلَكَ كُلُّ النِّصَابِ اِذْ لَوْ هَلَكَ بَعْضُ النِّصَابِ تَبْقٰى بِقِسْطِهٖ لِاَنَّ شَرْطَ النِّصَابِ فِى الْاِبْتِدَاءِ لَمْ يَكُنْ اِلَّا لِلْغِنَاءِ لَا لِلْيُسْرِ اِذْ اَدَاءُ دِرْهَمٍ مِنْ اَرْبَعِيْنَ كَاَدَاءِ خَمْسَةِ دَرَاهِمَ مِنْ مِائَتَيْنِ فَاِذَا وُجِدَ الْغِنَاءُ ثُمَّ هَلَكَ الْبَعْضُ فَالْيُسْرُ فِى الْبَاقِىْ بَاقٍ بِقَدْرِ حِصَّتِهٖ وَكَذَا الْعُشْرُ كَانَ وَاجِبًا بِالْقُدْرَةِ الْمُيَسِّرَةِ لِاَنَّ الْمُمْكِنَةَ فِيْهِ كَانَ بِنَفْسِ الزِّرَاعَةِ فَاِذَا شُرِطَ قِيَامُ تِسْعَةِ الْاَعْشَارِ عِنْدَهٗ كَانَ دَلِيْلًا عَلٰى اَنَّهٗ يَجِبُ بِطَرِيْقِ الْيُسْرِ فَاِذَا هَلَكَ الْخَارِجُ كُلُّهٗ اَوْ بَعْضُهٗ بَعْدَ التَّمَكُّنِ مِنَ التَّصَدُّقِ يَبْطُلُ الْعُشْرُ بِحِصَّتِهٖ لِاَنَّهُ اسْمٌ اِضَافِىٌّ يَقْتَضِىْ وُجُوْدَ الْحِصَصِ الْبَاقِيَةِ وَكَذَا الْخَرَاجُ كَانَ وَاجِبًا بِالْقُدْرَةِ الْمُيَسِّرَةِ لِاَنَّهٗ يُشْتَرَطُ فِيْهِ التَّمَكُّنُ مِنَ الزِّرَاعَةِ بِنُزُوْلِ الْمَطَرِ وَوُجُوْدِ الْاٰلَاتِ الْحَرْثِ وَغَيْرِ ذٰلِكَ فَاِذَا عَطَّلَ الْاَرْضَ وَلَمْ يَزْرَعْ يَجِبُ عَلَيْهِ الْخَرَاجُ لِلتَّمَكُّنِ التَّقْدِيْرِىِّ وَهٰذَا مِمَّا يُعْرَفُ وَلَا يُفْتٰى بِهٖ لِتَجَاسُرِ الظَّلَمَةِ بِخِلَافِ الْعُشْرِ فَاِنَّهٗ يُشْتَرَطُ فِيْهِ الْخَارِجُ التَّحْقِيْقِىُّ دُوْنَ التَّقْدِيْرِىِّ وَلٰكِنْ اِذَا لَمْ يُعَطِّلْ وَزَرَعَ الْاَرْضَ وَاصْطَلَمَتِ الزَّرْعَ اٰفَةٌ يَسْقُطُ عَنْهُ الْخَرَاجُ لِاَنَّهٗ وَاجِبٌ بِالْقُدْرَةِ الْمُيَسِّرَةِ۔

ترجمہ اور کامل یہ قدرت میسّرہ للاداء کا نام ہے مصنف کے قول مطلق پر اس کا عطف ہے اور قسم ثانی یہی ہے، اور اس کا نام میسّرہ اس لئے رکھا گیا ہے کہ اس قدرت میسرہ نے مکلف پر مامور بہ کی ادائیگی آسان اور سہل کر دی ہے، یہ معنی نہیں کہ پہلے ادائیگی دشوار تھی اسکے بعد اللہ تعالیٰ نے آسانی دیدی

مطلب یہ ہے کہ شروع ہی سے اس کی ادائیگی آسانی اور سہولت پر مبنی ہے جیسے کہا جاتا ہے ضیق فم الرکیۃ، کنویں کا منہ تنگ رکھو، یعنی شروع ہی سے اس کو چھوٹا بناؤ۔ ایسا نہیں ہے کہ پہلے اس کا منہ چوڑا اور بڑا تھا، بعد میں اس کو تنگ اور چھوٹا کرنے کو کہا گیا ہے۔ اور یہ قدرت میسرہ اکثر مالی عبادتوں میں شرط ہے بدنی عبادتوں میں نہیں۔

اور اس قدرت کا دائم ہونا واجب کے دائم ہونے کے لئے شرط ہے یعنی جب تک یہ قدرت باقی رہے گی، واجب باقی رہے گا، اور جب یہ قدرت ختم ہوجائے گی تو واجب بھی ختم ہوجائے گا یہاں تک کہ مال ہلاک ہوجانے سے زکوۃ، عشر، خراج، باطل ہوجائیں گے یہاں سے مصنفؒ کے قول "ودوام هذه القدرة" پر تفریع ہے۔

یعنی ان الزکوۃ الخ مطلب یہ ہے کہ زکوۃ قدرت میسرہ کے سبب سے واجب تھی، اس لئے کہ اصل کے ملک سے زکوۃ کی قدرت ثابت ہے پھر جب نصاب حولی شرط کیا گیا تو معلوم ہوا کہ اس میں قدرت میسرہ شرط تھی، لہذا جب سال پورا ہوجانے کے بعد نصاب ہلاک ہوگیا تو زکوۃ ساقط ہوجائے گی، کیونکہ اگر زکوۃ ذمہ میں باقی رہتی تو تاوان ہوگا اور امام شافعیؒ کے نزدیک ساقط نہ ہوگی کیونکہ اس پر قدرت ممکنہ کی وجہ سے وجوب ثابت ہوچکا ہے، بخلاف اس صورت کے کہ مالک اس کو ہلاک کردے کیونکہ زکوۃ اسکے ذمہ باقی رہے گی تاکہ زیادتی کرنے پر اس کی زجر و توبیخ ہوجائے، شوافع اور احناف کے درمیان یہ اختلاف اس وقت ہے جب پورا نصاب ہلاک ہوجائے کیونکہ اگر بعض نصاب ہلاک ہوجائے تو اس حصہ پر زکوۃ واجب ہے، کیونکہ نصاب کی شرط شروع میں غناء کی وجہ سے تھی یسر کے لئے نہیں تھی کیونکہ چالیس درہموں سے ایک درہم کا ادا کرنا ایسا ہی ہے جیسا کہ دو سو درہم میں پانچ درہم کا ادا کرنا، لہذا یسر باقی حصہ میں بقدر حصہ باقی ہے، اسی طرح عشر قدرت میسرہ کے سبب سے واجب ہوتا ہے اس لئے کہ قدرت ممکنہ تو صرف زراعت سے پائی گئی، پس نو عشر کا اسکے پاس باقی رہنا شرط کیا گیا تو یہ دلیل ہوگئی کہ عشر (دسواں حصہ) یسر کے طور پر واجب ہوتا ہے پس جب پیداوار کل یا اس کا بعض حصہ صدقہ دینے کی قدرت حاصل ہوجانے کے بعد ہلاک ہوگیا تو اسکے حصہ کے بقدر عشر ساقط ہوجائیگا کیونکہ عشر اسم اضافی ہے (جس میں مسمی کے اعتبار سے زیادتی کمی ہوتی رہتی ہے) جو باقی حصوں کے وجود کو چاہتا ہے۔

وکذا خراج الخ اسی طرح خراج بھی قدرت میسرہ کے سبب سے واجب تھا، کیونکہ اس میں کھیتی پر قادر ہونے کی شرط ہے، مثلاً بارش ہونا اور کھیتی کے آلات واسباب کا پایا جانا وغیرہ اسکے باوجود اگر اس نے زمین کو بیکار چھوڑ دیا اور کھیت نہیں بویا تمکن تقدیری کی وجہ سے اس پر خراج واجب ہوگا مشہور مسئلہ تو یہی ہے مگر اسکے مطابق فتوی نہیں دیا جائے گا، کیونکہ ظالم لوگ جری اور دلیر ہوجائیں گے، بخلاف عشر کے کیونکہ اس میں حقیقۃً پیداوار ضروری ہے تقدیر کافی نہیں ہے البتہ اگر زمین کے مالک نے زمین کو معطل نہیں کیا اس نے زمین کو بویا مگر کوئی آفت کھیتی کو برباد کردے تو اس سے خراج ساقط ہوجائے گا کیونکہ وہ قدرت میسرہ کے سبب سے واجب ہوا ہے۔

تشریح عبارات

ماتن نے قدرت کی دوسری قسم قدرت کاملہ کے متعلق بتایا کہ یہ ادا کو آسان و سہل بنا دیتی ہے، شارح کہتے ہیں قدرت کی اس دوسری قسم کو قدرت میسرہ بھی کہتے ہیں اس کے متعلق دو باتیں ضرور ذہن میں رکھنی چاہئیں ایک یہ کہ قدرت میسرہ اکثر و بیشتر مالی عبادات میں شرط مانی گئی ہے نہ کہ بدنی عبادات میں، دوسری بات یہ ہے کہ جب تک یہ قدرت باقی رہے گا واجب اس وقت تک باقی و ثابت رہے گا، مالی عبادتیں زکوٰۃ اور عشر وغیرہ ہیں قدرت میسرہ انھی میں اکثر شرط ہوتی ہے اس میں کوئی شک نہیں کہ مالی عبادات کی ادائیگی گراں ہوتی ہے اس کے بالمقابل عرف میں بدنی عبادات دشوار نہیں ہوتی ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ مال نفس کے لئے محبوب ہے اس بنا پر اس میں قدرت میسرہ شرط قرار دی گئی تاکہ مالی عبادات کی ادائیگی کی گرانی کم کی جاسکے، کبھی کبھی مالی عبادتوں میں ممکنہ قدرت بھی شرط ہوتی ہے، ایسی بعض مالی عبادتوں میں صدقۂ فطر شامل ہے، نیز میسرہ قدرت جب تک باقی رہے گی واجب بھی اسی وقت تک باقی رہے گا، اس لئے کہ میسرہ قدرت کے نہ رہنے کی صورت میں واجب کی ادائیگی میں حاصل ہونے والی آسانی جاتی رہے گی، جب آسانی چلی جائے گی تو واجب خود بخود ساقط ہوجائے گا ممکنہ قدرت کی طرح سے یہاں واجب کے سقوط کے لئے ادا یا ابرا ضروری نہیں ہونگے کیونکہ واجب کا سقوط عجز کے ثابت ہونے سے یقینی ہوجاتا ہے، میسرہ قدرت کے نہ پائے جانے کی صورت میں صفت یسیر و سہولت کے ساتھ ادا ممکن نہ رہے گی اور صفت سہولت میسرہ قدرت میں صفت مقصودہ تھی، لہذا صفت سہولت کے ساتھ ادا میں عاجزی آجانے سے ادا کا وجوب ساقط ہوجائے گا، بالفرض ہم قدرت میسرہ کے جاتے رہنے کے باوجود اصرار کریں گے کہ ادا کا واجب ہونا ثابت رہے گا تو یہاں ادا میں جو یسر و سہولت شرط تھی وہ عسر سے بدل جائے گی، اس لئے کہ یسر و سہولت کا انحصار میسرہ قدرت پر تھا اور یہاں میسرہ قدرت نہیں ہے، لہذا یسر و سہولت جاتے رہے ایسی حالت میں ادائیگی کے واجب ہونے کو ثابت ماننا عسر کے ساتھ ادائے گی کو واجب کرنا ہے، حالانکہ یہاں مفروض یسر تھا نہ کہ عسر لہذا میسرہ قدرت کے خاتمہ پر ادائیگی کا وجوب خود بخود سوخت ہوجائے گا، مثال سے سمجھئے۔ زکوٰۃ مالی عبادت ہے، عشر مالی عبادت ہے، خراج سے مالیات سے متعلق ضابطے کے مطابق ان کی ادائے گی یعنی زکوٰۃ دینا عشر ادا کرنا اور خراج کی رقم ادا کرنا میسرہ قدرت پر مبنی ہے میسرہ قدرت زکوٰۃ میں یہ ہے کہ مکلف نصاب تک مال کا مالک ہو اور عشر میں میسرہ قدرت کھیتی کرنا ہے اور خراج میں میسرہ قدرت یہی ہے کہ بارش کے پانی سے سقایہ کیا جائے آلات کشت موجود ہوں اگر نصاب زکوٰۃ تک لے جانے والے مال کا مالک ہے تو مکلف قدرت میسرہ کے ہونے کی وجہ سے زکوٰۃ نکالیگا بارش ہوئی آلات زراعت موجود تھے، پھر کھیتی کرتے کی صورت میں عشر و خراج کی صورت میں عشر و خراج کی ادائے گی زمین کے مالک پر واجب ہوگی، بالفرض ملک نصاب تک لے جانے والا مال ہلاک ہوگیا یا بارش نہیں ہوئی یا آلات زراعت ہاتھ نہ آسکے تو زکوٰۃ کی ادائے گی کا وجوب سوخت ہوجائے گا، لیکن اگر کچھ مال ضائع ہوا تو جتنا بچا ہے اتنے میں زکوٰۃ دینی ہوگی کیونکہ مابقی میں میسرہ قدرت بہر حال موجود ہے یہی حال

عشر ہاں ہے جتنا حصہ پیداوار کا ضائع ہوگا اسی قدر عشر سوخت ہوجائے گا اور باقی پیداوار میں عشر عائد ہوگا لیکن خراج میں اگر زمین قابل کاشت تھی مالک نے کاشت نہیں کی تو خراج دینا ہوگا ہاں کوئی ایسی آفت آجائے جس سے کی کرائی کھیتی کا استیصال ہوجائے تب خراج کی ادائے گی کے وجوب کا مطالبہ تعمیل اس لئے ساقط ہوجائے گا کہ خراج جس میسرہ قدرت کے بقا و دوام بمعنی استمرار پر انحصار کئے ہوئے تھا وہ میسرہ قدرت باقی اور دائم و مستمر نہیں رہی، لہذا اس صورت میں خراج کے مطالبہ کو حق بجانب قرار دینے کا صاف مطلب ہوگا کہ ہم قدرت میسرہ کے انعدام کے باوجود اس پر انحصار کئے ہوئے خراج کو واجب کہہ رہے ہیں جو مطلوب کا پلٹا اور مدعی کا الٹ ہے۔

بِخِلَافِ الْاُوْلٰی حَتّٰی لَا یَسْقُطُ الْحَجُّ وَصَدَقَةُ الْفِطْرِ بِهَلَاكِ الْمَالِ بَيَانٌ لِلْمُمْكِنَةِ بِطَرِيْقِ الْمُقَابَلَةِ يَعْنِيْ اَنَّ بَقَاءَ الْقُدْرَةِ الْمُمْكِنَةِ لَيْسَ بِشَرْطٍ لِبَقَاءِ الْوَاجِبِ لِاَنَّهٗ شَرْطٌ مَحْضٌ فَلَا يُشْتَرَطُ بَقَاؤُهٗ كَالشُّهُوْدِ فِيْ بَابِ النِّكَاحِ فَاِذَا زَالَتِ الْقُدْرَةُ الْمُمْكِنَةُ يَبْقَى الْوَاجِبُ وَلِهٰذَا يَبْقَى الْحَجُّ وَصَدَقَةُ الْفِطْرِ بِهَلَاكِ الْمَالِ لِاَنَّ الْحَجَّ يَثْبُتُ بِالْقُدْرَةِ الْمُمْكِنَةِ لِاَنَّ الزَّادَ الْقَلِيْلَ وَالرَّاحِلَةَ الْوَاحِدَةَ اَدْنٰى مَا يَتَمَكَّنُ بِهَا الْمَرْءُ مِنْ اَدَاءِ الْحَجِّ وَاَمَّا الْيُسْرُ فَاِنَّمَا يَقَعُ بِخَدَمٍ وَمَرَاكِبَ كَثِيْرَةٍ وَاَعْوَانٍ مُخْتَلِفَةٍ وَمَالٍ كَثِيْرٍ فَاِذَا فَاتَتِ الْقُدْرَةُ يَبْقَى الْحَجُّ عَلٰى حَالِهٖ وَيَظْهَرُ ذٰلِكَ فِيْ حَقِّ الْاِثْمِ وَالْاِيْصَاءِ وَكَذَا صَدَقَةُ الْفِطْرِ يَثْبُتُ بِالْقُدْرَةِ الْمُمْكِنَةِ اَلَا تَرٰى اَنَّهٗ لَمْ يُشْتَرَطْ فِيْهَا حَوَلَانُ الْحَوْلِ وَالنَّمَاءُ بَلْ لَوْ هَلَكَ النِّصَابُ فِيْ يَوْمِ الْعِيْدِ تَجِبُ عَلَيْهِ الصَّدَقَةُ فَاِذَا فَاتَ هٰذَا النِّصَابُ يَبْقٰى عَلَيْهِ الْوَاجِبُ بِحَالِهٖ وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ كُلُّ مَنْ يَمْلِكُ قُوْتًا فَاضِلًا عَنْ يَوْمِهٖ تَجِبُ عَلَيْهِ الصَّدَقَةُ وَلَا يُشْتَرَطُ مِلْكُ النِّصَابِ قُلْنَا يَلْزَمُ فِيْ هٰذَا قَلْبُ الْمَوْضُوْعِ بِاَنْ يُعْطِيَ الْيَوْمَ الصَّدَقَةَ ثُمَّ يَسْأَلُ مِنْهُ غَدًا عَيْنَ تِلْكَ الصَّدَقَةِ ۔

ترجمہ بخلاف الاولی الخ بخلاف پہلی قدرت (قدرت ممکنہ) کے یہاں تک کہ حج، صدقہ فطر مال کے ہلاک ہونے سے ساقط نہیں ہوتے، یہ بطور مقابلہ کے قدرت ممکنہ کا بیان ہے، یعنی قدرت ممکنہ کی بقاء واجب کی بقاء کے لئے شرط نہیں ہے، کیونکہ وہ شرط محض ہے اس کا باقی رہنا شرط نہیں ہے، جیسے نکاح کے باب میں دونوں گواہ ہیں، لہذا جب قدرت ممکنہ زائل ہوجائے گی تو واجب باقی رہے گا اسی وجہ سے مال کے ہلاک ہونے سے حج اور صدقۃ الفطر (ذمہ میں واجب) باقی رہتا ہے، کیونکہ حج قدرت ممکنہ سے واجب ہوتا ہے، اس لئے کہ زاد قلیل (معمولی سفر خرچ) اور ایک سواری ادنیٰ وہ قدرت ہے کہ انسان حج کی ادائے گی پر

قادر ہوتا ہے اور بہرحال وہ میسر تو اس صورت میں پایا جاتا ہے بہت سے خادم اور متعدد سواریاں اور مختلف قسم کے مددگار اور مال کثیر ہوں، پس جب قدرت ممکنہ فوت ہو جائے گی تو حج اپنی حالت پر باقی رہے گا اور اس کا ظہور گناہ اور وصیت کے حق میں ہوگا، ایسے ہی صدقہ فطر قدرت ممکنہ سے ثابت ہوتا ہے، کیا تو نہیں دیکھتا کہ اس میں حولان حول اور نمو شرط نہیں ہے بلکہ اگر عید کے روز مال ہلاک ہو جائے تو اس پر صدقہ فطر واجب ہوگا پس جب نصاب ختم ہو جائے تو اس پر وجوب بحالہ باقی رہے گا، اور امام شافعیؒ کے نزدیک ہر وہ شخص جو اس روزی سے زائد کا مالک ہو اس پر صدقہ فطر واجب ہے نصاب کا مالک ہونا شرط نہیں ہے ہم جواب دیں گے کہ اس طرح پر قلب موضوع لازم آئے گا کہ ایک شخص آج صدقہ دیتا ہے اور کل وہی شخص اسی صدقہ کا سوال کرتا ہے۔

تشریح عبارت: ماتن نے تقابلی زاویئے سے میسرہ قدرت کے بعد ہی ممکنہ قدرت کی بات چھیڑ دی فرماتے ہیں میسرہ قدرت اور ممکنہ قدرت میں فرق یہ ہے کہ میسرہ قدرت کے ذریعہ واجب ہونے والے واجب کے ذمہ میں واجب ہونے کی حیثیت سے باقی رہنے کا سوال میسرہ کے باقی رہنے پر منحصر تھا، جب تک میسرہ قدرت باقی رہتی ہے اس وقت تک واجب بھی باقی رہا تھا، ایسا نہیں تھا کہ میسرہ قدرت ختم ہو جاتی اور واجب باقی رہتا، مگر ممکنہ قدرت میں اس کا عکس ہے ممکنہ قدرت میں واجب اس وقت بھی باقی رہے گا جب یہ قدرت فوت ہو جائے گی وجہ یہ ہے کہ ممکنہ قدرت واجب کے ثبوت کے لئے جس شرط برائے شرط کا درجہ رکھتی ہے، لیکن میسرہ قدرت واجب کے لئے علت کا درجہ رکھتی ہے اسی لئے واجب کے بقاء کے لئے ممکنہ قدرت کی بقاء شرط نہیں جیسے نکاح میں گواہ ہیں، نکاح منعقد ہونے کے لئے گواہ شرط ہیں لیکن نکاح کے باقی رہنے کے لئے شرط نہیں ہیں، اور قدرت میسرہ میں اس کا عکس ہے، کیونکہ قدرت میسرہ محض شرط نہیں ہے بلکہ اس میں علیت پائی جاتی ہے اس سے واجب میں یسر و سہولت کی صفت ثابت ہو جائے گی لہذا میسرہ قدرت واجب میں ایجاب تو کرے گی مگر سہولت اور آسانی کے مفاہیم کے ساتھ معلوم ہوا میسرہ میں واجب سہولت یسر اور آسانی کے مفہوم کے ساتھ ہی مشروع ہوگا اور سہولت آسانی اور یسر میسرہ قدرت کے بغیر متصور نہیں ہونگے لہذا میسرہ قدرت میں واجب کے باقی رہنے کے لئے اس قدرت کا باقی رہنا ضروری ہو جائے گا، اور ممکنہ قدرت صرف شرط اس میں تو صرف اتنی استطاعت وقدرت ثابت ہونی چاہئے کہ فعل انجام دیا جا سکے اس میں علیت کا مفہوم مفقود ہے، پس واجب کے باقی رہنے کے لئے ممکنہ قدرت کا باقی رہنا مشروط نہیں ہوگا۔

امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ کوئی شخص ایک روز کی ضرورت سے فاضل خوراک کا مالک ہے تب بھی اس پر صدقہ واجب ہے، نصاب کی ملکیت شرط نہیں ہے، شارح کہتے ہیں، ہم کہیں گے کہ صدقہ کے وجوب کا مقصد و منشاء اس حکم سے الٹ جائے گا مثلاً کوئی آدمی نصاب کا مالک نہیں ہے مگر اس کے پاس دو کلو اناج ہے اب یہ سوال کا محتاج نہیں رہا، نیز ان دو کلو کے ذریعہ فقیر کو سوال سے مستغنی کرنے پر قادر ہے، شافعیؒ کے عندیہ

کے مطابق وہ اسے صدقے میں دیدے تو خود فقیر ہو جائے گا اور اگلے روز خود ہی اس سے مانگے گا، حالانکہ اپنی ضروریات کا دفاع پہلے کرنا ضروری ہے، یہ تو الٹی گنگا ہے کہ دوسرے کی احتیاجات پوری کرتے ہوئے خود ہی قلاش بن گئے اس لئے شافعیؒ کے فرمان پر اور ان کے عندیہ پر ایمان و اعتقاد یقیناً راست روی سے دوری ہو گی۔

ثم لما فرغ المصنف عن بيان حسن المامور به شرع في بيان جوازه مناسبة واطرادا فقال وهل تثبت صفة الجواز للمامور به اذا اتى به قال بعض المتكلمين لا يعني اختلفوا في انه اذا ادى المامور به مع رعاية الشرائط والاركان فهل يجوز لنا ان نحكم بمجرد اتيانه بالجواز ونتوقف فيه حتى يظهر دليل خارجي يدل على طهارة الماء وسائر الشرائط فقال بعض المتكلمين لا نحكم به حتى نعلم من خارج انه مستجمع للشرائط والاركان الا ترى ان من افسد حجه بالجماع قبل الوقوف فهو مامور بالاداء شرعا بالمضي على افعاله مع انه لا يجوز المؤدى اذا اداه فيقضي من قابل والصحيح عند الفقهاء انه تثبت به صفة الجواز للمامور به وانتفاء الكراهة اي المذهب الصحيح عندنا انه تثبت بمجرد ايجاد الفعل صفة الجواز للمامور به وهو حصول الامتثال على ما كلف به والا يلزم تكليف ما لا يطاق ثم اذا ظهر الفساد بدليل مستقل بعده يعيده واما الحج فقد ادى الا بهذا الاحرام وفرغ عنه والامر بالحج صحيح في العام القابل بامر مبتدا وعند ابي بكر الرازي لا يثبت بمطلق الامر انتفاء الكراهة لان عصر يومه مامور بالاداء مع انه مكروه شرعا قلنا ذلك الكراهة ليس في نفس المامور به بل لمعنى خارج وهو التشبه بعبدة الشمس وكون الطائف محدثا ومثل هذا غير مضر۔

ترجمہ:۔ ثم لما فرغ المصنفؒ الخ پھر جب مصنفؒ حسن مامور بہ کے بیان سے فارغ ہو گئے مناسبت اور جامع ہونے کا لحاظ رکھتے ہوئے مامور بہ کے جواز کے بیان کو شروع کر دیا اور فرمایا۔

وہل تثبت صفة الجواز الخ اور کیا مامور بہ کی صفت کے لئے جواز کی صفت اس وقت ثابت ہو گی جب کہ مکلف اسے بجالائے تو بعض متکلمین نے فرمایا نہیں، یعنی علماء نے اس بارے میں اختلاف کیا ہے کہ صرف بجالانے ہی سے جواز کا حکم لگا دیں گے یا اس میں توقف کریں حتی کہ کوئی ایسی خارجی دلیل نمایاں ہو جائے جو پانی کے پاک ہونے اور تمام شرطوں کے پائے جانے پر دلالت کرے، پس بعض متکلمین نے فرمایا ہم جواز کا حکم نہ دیں گے حتی کہ خارج سے جان لیں کہ مامور بہ تمام شرائط و ارکان کو جامع ہے کیا تم نہیں دیکھتے کہ وقوف عرفات سے پہلے اگر کسی نے جماع کر کے حج کو فاسد کر دیا تو وہ شخص شرعاً مامور ہے کہ باقی افعال حج پورے کرے اسکے باوجود کہ مؤدیٰ (ادا کیا ہوا حج) جائز نہیں ہوا لہٰذا آئندہ سال اس کی قضاء کرے۔

والصحیح عند الفقہاء:۔ اور فقہاء کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ فعل کی بجا آوری سے مامور بہ کے لئے جواز کی صفت ثابت

ہوجاتی ہے اور کراہت کا انتفاء بھی ہوجاتا ہے، یعنی ہمارے نزدیک صحیح مذہب یہ ہے کہ محض ادائیگی فعل سے جواز کی صفت مامور بہ کے لئے ثابت ہوجاتی ہے اور وہ بجا آوری کا وجود ہے جس کا وہ مکلف بنایا گیا ہے ورنہ تکلیف مالا یطاق لازم آئے گی، پھر اس کے بعد جب کسی مستقل دلیل سے فاسد ہوجانا ظاہر ہوجائے تو اس کو دہرالے، اور بہر حال حج تو اس کو اسی احرام سے پورا کرلے، اور اس سے فارغ ہوجائے، اور سال آئندہ حج صحیح کا ادا کرنا دوسرے نئے حکم سے ہے، اور ابوبکر رازی رحمہ اللہ کے نزدیک مطلق امر سے کراہت کی نفی ثابت نہیں ہوتی، کیونکہ آج کی عصر کی نماز کو ادا کرنے کا حکم دیا گیا ہے باوجودیکہ وہ شرعاً مکروہ ہے اور حدث کی حالت میں طواف کا حکم دیا گیا ہے باوجودیکہ شرعاً وہ مکروہ ہے، ہم جواب دیں گے کہ یہ کراہت بنفسہ مامور بہ میں نہیں ہے، بلکہ اسباب خارجی کی وجہ سے ہے اور وہ سورج کی پوجا کرنے والوں کے ساتھ مشابہت ہے اور طواف کرنے والے کا بلا وضو ہونا ہے اور اس جیسا فعل مفسد نہیں ہے۔

تشریح عبارات

ماتن مامور بہ کے حسن ہونے کے بیان سے فراغت پاچکے تھے یہاں جو بات بیان کرنی ہے وہ صرف اتنی ہے کہ مامور بہ کے ادا کردینے کے بعد کیا یہ ہم کہہ سکیں گے یا نہیں کہ اس نے ادا کردیا ہے یعنی اس کا ادا کرنا کافی ہے؟ اس میں فقہاء اور متکلمین کا اختلاف ہے فقہاء کہتے ہیں جب مامور بہ شرائط اور ارکان کے ساتھ ادا کردیا جائے تو ہم کہہ دیں گے کہ مامور بہ جس طرح سے واجب ہوا تھا اسی طرح سے اس کی تعمیل ہوچکی ہے اسی لئے تعمیل کے مان لینے کا نام مامور بہ میں ادا کے بعد جواز کا آنا ہے اگر یہ جواز یعنی تعمیل کی تکمیل نہ مانی جائے تو لازم آئے گا کہ آپ بندے کو ایسا حکم دے رہے ہیں جو اس کی قوت دسکت سے فزوں تر ہے کیونکہ شرائط وارکان کی رعایت کے ساتھ مامور بہ کی ادائے گی کے بعد اسے جائز یعنی تعمیل شدہ تسلیم نہ کرنے کا مفہوم یہی ہے کہ آپ بندے کو اس طرح حکم دے رہے ہیں جسے وہ کر نہیں سکتا، وہ بعض متکلمین جنہوں نے شرائط وارکان کے بعد مامور بہ کو ادا کردیئے جانے کی صورت میں بھی اس کی تعمیل کو کافی اور جواز ہم ردش تسلیم نہیں کرتے، معتزلی یہ کہتے ہیں کہ جب کوئی مامور بہ کو شرائط او ر ارکان کے ساتھ ادا کردے اس وقت بھی ہم اس ادائے گی کے جواز اور کافی ہونے کا فیصلہ اس وقت تک نہیں کرسکتے جب تک ہمیں معلوم نہ ہوجائے کہ کوئی ایسی خارجی دلیل بھی ہے جو واضح کئے دیتی ہے کہ ادا کردہ مامور بہ شرائط اور ارکان جمع ہیں ان کے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ صرف مامور بہ کی ادائیگی اگرچہ شرائط وارکان کے ساتھ ہو مامور بہ کے جواز اور کافی الاداء ہونے کے لئے کافی نہیں تاآنکہ خارجی ذلیل وضاحت کے ساتھ اشارہ نہ دے دے کہ یہ اداشدہ مامور بہ جن شرائط اور ارکان کا اپنی ادائیگی میں متقاضی تھا وہ اس کی ادائے گی میں جمع تھے اسی لئے شاید ابن ملک نے کہا کہ یہ اختلاف جسے ہم فقہاء اور متکلمین کا اختلاف سمجھتے ہیں صرف لفظی نزاع ہے کیونکہ متکلمین کے جواز کا معنی ہے ادا کرنے والے سے قضاء کا ساقط ہوجانا، اور منطقی بات ہے کہ یہ بات ایک زائد یعنی خارجی دلیل ہی سے پہچانی جائے گی اور فقہاء کے ہاں جواز کا معنی ہے مامور بہ جیسے واجب ہوا تھا اسے ادا کرنے کے نتیجے میں امتثال وتعمیل کا حاصل ہوجانا اس میں خارجی دلیل کی ضرورت نہیں کھلی ہوئی بات ہے کہ مامور بہ کی اس شان سے ادائے گی کے بعد بھی اگر اس میں جواز وتعمیل نہ مانیں تو یہ مکلف ومخاطب کے ذمہ ایسی بات

کو لازم و عائد کرنا ہوگا جو اس کی قوت و سکت سے بالا تر ہے۔
یہیں سے جواز کے معنی پر نظر کر لینا بھی ضروری ہے، جواز کا دو معنی ہے حقیقت میں تو اس کا ایک ہی معنی تھا مگر انتساب کی وجہ سے ظاہری تناظر میں دو معنی ہوتے محسوس ہونگے، جواز کا پہلا معنی: جس مامور بہ میں قضا ہوتی ہے جیسے فرض نمازیں ہیں ان میں ادا کرنے کے بعد مامور بہ میں جواز آنے کا مطلب یہ ہے کہ ان کی قضا تحقیقی طور سے ساقط ہو چکی ہے، جواز کا دوسرا معنی: جس مامور بہ میں قضا نہیں ہے جیسے جمعہ اس میں ادا کرنے کے بعد مامور بہ میں جواز آنے کا مطلب یہ ہے کہ اس کی قضا تقدیری و تسلیمی انداز سے ساقط ہو چکی ہے۔
وہ بعض متکلمین جنھوں نے خارجی دلیل کے بغیر ادا کیئے گئے مامور بہ کی تعمیل اور اس میں جواز کے وصف کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا، دلیل میں کہتے ہیں کہ شریعت میں بعض مامور بہ ہیں انھیں ادا بھی کیا جاتا ہے مگر صرف ادا کر دیا جانا ان کی تعمیل اور ان کے جواز یعنی قضاء کے سقوط کے لئے کافی نہیں ہوتا بلکہ ان ادا شدہ مامور بہ افعال کی تعمیل کو راست تسلیم کرنے اور ان میں جواز کی صفت کو درست ٹھہرانے کیلئے زائد دلیل کی ضرورت پڑتی ہے صرف ادائے گی اس کے لئے وجہ کفالت و صحت کیسے بن جائے گی جب کہ ہم دیکھتے ہیں مثلاً ایک حاجی گیا ابھی وہ عرفہ میں وقوف نہیں کر سکا تھا یعنی اس کا احرام ختم نہیں ہوا تھا کہ اس نے بیوی سے ہمبستری کر لی تو اس کا حج تو فاسد ہو گیا، جماع کے ذریعہ اس نے حج کو فاسد کر دیا مگر ایسے حاجی کو حکم دیا گیا ہے کہ وہ ایام حج میں حج کے افعال ادا کرتا رہے اور اگلے سال حج کی قضا کرے اگر صرف ادائے گی مامور بہ میں جواز کے وصف کو تسلیم اور تعمیل کی راستی کے فیصلہ کے لئے کافی ہوتی تو ادا کیا گیا فاسد حج بھی کافی ہو جاتا معلوم ہوا صرف ادائیگی مامور بہ میں جواز یعنی قضا کے سقوط یا بالفاظ دیگر تعمیل کی راستی باور کرنے کے لئے کافی نہیں بلکہ زائد اور خارجی دلیل ضروری ہوگی یہ دلیل ضروری ہوگی کہ مامور بہ کے جو شرائط اور ارکان تھے اس کی ادا نے ان سب کو اپنے اندر شامل کیا تھا، لہذا اب خارجی یعنی زائد دلیل سے مامور بہ مودی میں جواز مانا جائے گا۔
لیکن شارح کے فرمودے کے مطابق واضح کیئے دیتی ہے کہ احناف کا صحیح مذہب یہ ہے کہ مامور بہ جب اپنے شرائط اور ارکان کے ذریعہ ادا کر دیا جائے تو اس کی ادائیگی اور تعمیل معتبر، کافی اور جائز ہونی ضروری ہے ادائیگی کے بعد مامور بہ میں جواز و اعتبار میں زائد دلیل کا مطالبہ مکلف و مخاطب کو قوت و طاقت سے زیادہ کرنے کے لئے مجبور کرنا لازم آئے گا، جب اس نے مامور بہ واجب کردہ شرائط و ارکان کی روشنی میں ادا کر دیا تب اس کی ادائے گی کے بعد ادا کردہ مامور بہ میں جواز کا سقوط تسلیم نہ کرنے سے صاف صاف لازم آئے گا کہ مخاطب و مکلف کو مامور بہ کی ادائیگی میں قوت و سکت سے زیادہ کا ذمہ دار ٹھہرایا جا رہا ہے، رہی یہ بات کہ ادا کردہ مامور بہ میں فساد آ جاتا ہے جیسے وقوف عرفہ سے پہلے حج میں جماع کرنے سے اس میں فساد کا پایا جانا تو اس کا حل یہ ہے کہ جب ادا کردہ مامور بہ میں کسی مستقل دلیل سے معلوم ہو جائے کہ فساد پیدا ہو گیا تو اس ادا کردہ مامور بہ کا اعادہ کر لیا جائے گا، اور حج میں فساد آنے کے بعد اگلے سال اس کی قضاء کا حکم جو

دیا گیا تھا اس کا خلاصہ یہ تھا کہ جدید حکم کے ذریعہ قضاء لازم کی گئی تھی، ورنہ پہلے احرام کے ذریعہ تو وہ حج ادا کر کے فارغ ہو چکا تھا گو اس نے فاسد حج ادا کیا تھا، لیکن بہرکیف اس احرام سے اس کا حج گذر چکا تھا، چونکہ اگلے سال حج کا اعادہ جدید امر سے ہوا اس لئے کہا جائے گا یہ حج پہلے یعنی گذشتہ سال کے فاسد حج کی بعینہ قضا نہیں ہے۔

مامور بہ کے متعلق دوسری بات یہ تھی کہ کیا مامور بہ کی ادائیگی کے ذریعہ اس میں جواز یعنی سقوط قضا کا معنی پیدا ہو جانے کے بعد صرف امر کے ذریعہ کراہت کا خاتمہ بھی ہو جائے گا یا صرف امر کے ذریعہ کراہت کا خاتمہ نہیں ہوگا یعنی فقط مامور بہ کی ادائیگی سے مامور بہ سے کراہت جاتی رہے گی یا نہیں اس میں ابو بکر رازی اور جمہور احناف میں اختلاف پایا جاتا ہے، ابو بکر رازی کا کہنا ہے کہ صرف مامور بہ ادا کرنے سے اس سے کراہت نہیں جائے گی، اپنی دلیل میں نماز عصر اور طواف پیش کرتے ہوئے وضاحت کرتے ہیں کہ مثلاً عصر کی نماز میں سورج میں تغیر پیدا ہو گیا اس تغیر کے بعد جب کہ غروب کا تغیر ہو نماز کی ادائیگی مکروہ ہے مگر پھر بھی آج کی عصر کی نماز کے لئے امر کیا گیا کہ اسی مکروہ حالت میں شریعت اسے ادا کرنے کا فرمان صادر کرتی ہے، دیکھئے نماز یہاں مامور بہ ہے نماز ادا کی گئی مگر پھر بھی مکروہ رہی، معلوم ہوا صرف امر کے ذریعہ کراہت ختم نہیں ہوگی، نیز حدث کی حالت میں طواف کرنے والے کے ذمہ کر دیا گیا کہ وہ طواف کرے، طواف مامور بہ ہے حدث میں طواف کیا جا رہا ہے اور اس حالت میں شریعت طواف کو مکروہ شمار کر رہی ہے، معلوم ہوا مامور بہ ادا کرنے کے بعد اس سے کراہت صرف امر بجالانے سے ختم نہیں ہوتی، جماہیر احناف نے ابو بکر رازی کی تردید میں فرمایا بھئی مامور بہ میں کوئی کراہت تو نہیں ہے، یعنی عصر کی نماز جب متعین کی جا رہی تھی اور طواف کا امر کیا جا رہا تھا تو تعین اور ذات کے لحاظ سے مامور بہ میں کراہت نہیں تھی، یہ کراہت ایک بیرونی معنی زائد وصف کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے، خارجی معنی یہ تھا کہ مصلی نے نماز عصر اس وقت ادا کیا تھا جب سورج میں تبدیلی اور غروب کے واضح آثار پیدا ہونے لگے تھے حالانکہ غروب کے وقت سورج پرست اس کی عبادت کرتے ہیں تو انھیں پرستاران سورج کی مشابہت اور ہم شکلی کے شائبہ سے تحفظ و اجتناب کے لئے عصر کی نماز میں کراہت آئی اور یہ کراہت یقیناً خارجی چیز ہے، یہی حالت طواف کی تھی طواف ایک مامور بہ ہے اس میں کوئی کراہت نہیں، لیکن ظاہر سی بات ہے کہ جب اسے حدث کی حالت میں کیا جائے گا تو یہ مکروہ ہے تو حدث کی حالت طواف سے الگ حالت ہوئی، اور اتنی بات مامور بہ کے ادا کے بعد اسکے درست و جواز تسلیم کرنے میں حارج نہیں ہو سکتی، اس کی وجہ ہم بیان کرتے چلیں، نماز پڑھنے کا حکم دیا گیا ہے تو اس میں امر پایا گیا، ایک امر ہوتا ہے ایک اجازت ہوتی ہے جب کسی بات کی اجازت دیدی جائے تو سمجھئے اس کا کرنا مکروہ نہیں رہا یعنی اجازت ہی اس کی کراہت سوخت کر دے گی حالانکہ سب کو معلوم ہے اجازت امر کے انتساب سے کم درجہ رکھتی ہے امر فعل طلب کرنے میں اجازت کی بہ نسبت جس بلوغ و قوت کا حامل ہے، اجازت کا دامن اس سے خالی ہے، جب اجازت میں کراہت نہیں رہتی تو امر میں کراہت کے نہ رہنے کا اعتقاد نہ رکھنا رازی کا بے جا تجاسر ہے، واللہ اعلم بالصواب۔

وَاِذَا عُدِمَتْ صِفَةُ الْوُجُوْبِ لِلْمَاْمُوْرِ بِهٖ لَا تَبْقٰى صِفَةُ الْجَوَازِ عِنْدَنَا خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ، هٰذَا بَحْثٌ اٰخَرُ مُتَعَلِّقٌ بِمَا مَرَّ اَنَّ مُوْجَبَ الْاَمْرِ هُوَ الْوُجُوْبُ يَعْنِيْ اَنَّهٗ اِذَا نُسِخَ الْوُجُوْبُ الثَّابِتُ بِالْاَمْرِ فَهَلْ تَبْقٰى صِفَةُ الْجَوَازِ الَّذِيْ فِيْ ضِمْنِهٖ اَمْ لَا فَقَالَ الشَّافِعِيُّ تَبْقٰى صِفَةُ الْجَوَازِ اِسْتِدْلَالًا بِصَوْمِ عَاشُوْرَاءَ فَاِنَّهٗ قَدْ كَانَ فَرْضًا ثُمَّ نُسِخَتْ فَرْضِيَّتُهٗ وَبَقِيَ اِسْتِحْبَابُهُ الْاٰنَ وَعِنْدَنَا لَا تَبْقٰى صِفَةُ الْجَوَازِ الثَّابِتُ فِيْ ضِمْنِ الْوُجُوْبِ كَمَا اَنَّ قَطْعَ الْاَعْضَاءِ الْخَاطِئَةِ كَانَ وَاجِبًا عَلٰى بَنِيْ اِسْرَائِيْلَ وَقَدْ نُسِخَ مِنَّا فَرْضِيَّتُهٗ وَجَوَازُهٗ وَهٰكَذَا الْقِيَاسُ وَاَمَّا صَوْمُ عَاشُوْرَاءَ فَاِنَّمَا ثَبَتَ جَوَازُهُ الْاٰنَ بِنَصٍّ اٰخَرَ لَا بِذٰلِكَ النَّصِّ الْمُوْجِبِ لِلْاَدَاءِ، وَقِيْلَ وَفَائِدَةُ الْخِلَافِ بَيْنَنَا وَبَيْنَهٗ يَظْهَرُ فِيْ قَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ حَلَفَ عَلٰى يَمِيْنٍ فَرَاٰى غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا فَلْيُكَفِّرْ يَمِيْنَهٗ ثُمَّ لْيَاْتِ بِالَّذِيْ هُوَ خَيْرٌ فَاِنَّهٗ يَدُلُّ عَلٰى وُجُوْبِ تَقْدِيْمِ الْكَفَّارَةِ عَلَى الْحِنْثِ وَقَدْ نُسِخَ وُجُوْبُ تَقْدِيْمِهَا بِالْاِجْمَاعِ وَلٰكِنْ بَقِيَ جَوَازُهٗ عِنْدَهٗ وَلَمْ يَبْقَ عِنْدَنَا اَصْلًا۔

ترجمہ :- اور جب ماموربہ سے وجوب کی صفت معدوم ہوجائے تو ہمارے نزدیک جواز کی صفت باقی نہیں رہتی۔ برخلاف امام شافعیؒ کے یہ ایک دوسری بحث ہے جس کا تعلق گذشتہ اصل سے ہے کہ امر کا موجب (حکم) وجوب ہے یعنی وہ وجوب جو امر سے ثابت تھا جب منسوخ ہوجائے تو وہ صفت جواز جو اس وجوب کے ضمن میں تھی آیا باقی رہتی ہے یا نہیں؟ تو امام شافعیؒ نے فرمایا جواز کی صفت باقی رہتی ہے صوم عاشورہ (دسویں محرم کا روزہ) سے استدلال کرتے ہوئے، کیونکہ وہ پہلے فرض تھا، پھر اس کی فرضیت منسوخ کردی گئی، اب اس کا استحباب باقی ہے اور ہمارے نزدیک وجوب کے ضمن میں جو جواز کی صفت ثابت تھی باقی نہیں رہتی جیسے خطا کرنے والے اعضاء کو کاٹ دینا قوم بنی اسرائیل پر واجب تھا مگر ہم سے اس کی فرضیت منسوخ ہوگئی اور اس کا جواز بھی، ایسے ہی دوسرے احکام میں بھی، اور بہرحال صوم عاشوراء کا جواز تو اس کا جائز ہونا دوسری نص سے ثابت ہے اس نص سے ثابت نہیں جو ادا کو واجب کرنے والی تھی، اور کہا گیا ہے کہ ہمارے اور امام شافعیؒ کے درمیان اختلاف کا ثمرہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول میں ظاہر ہوتا ہے، آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جس نے کسی چیز پر قسم کھائی پھر اس نے اسکے غیر کو اس سے بہتر سمجھا، تو چاہئے کہ اس قسم کا کفارہ دیدے اور جو بہتر ہے اس کو کرلے، یہ حدیث دلالت کرتی ہے کہ ادائیگی کفارہ حانث ہونے پر پہلے واجب ہے اور بالاجماع کفارہ کی تقدیم منسوخ ہے مگر اس کا جواز ان کے نزدیک باقی ہے اور ہمارے نزدیک بالکل باقی نہیں۔

تشریح عبارات :- یہاں صرف اتنی سی بات بتلانی ہے کہ ایک حکم واجب تھا پھر اس کا وجوب ختم

ومنسوخ کردیا گیا تو ظاہر ہے کہ وہ حکم واجب نہ رہا، لیکن واجب نہ رہنے کی صورت میں اس کا کرنا جائز ہوگا یا نہیں،
حنفیہ کے یہاں واجب کے وجوب کے خاتمہ کے بعد اس کا کرنا جائز جائز نہیں اور شافعیہ کے یہاں جائز ہے

آگے دونوں کے دلائل سنئے، وجوب کے دلائل سنئے، وجوب کے اندر جواز پایا جاتا ہے یعنی جو چیز واجب ہوتی ہے وہ لامحالہ جائز ہوگی، احناف نے کہا تھا امر کا موجب وحکم وجوب ہے یعنی امر کے ذریعہ وجوب ہی ثابت ہوتا ہے امر کے ذریعہ ثابت ہونے والا وجوب منسوخ کردیا جائے تو اسکے تحت پایا جانے والا جواز بھی باقی نہیں رہے گا، جیسے یہودیوں پر واجب کردیا گیا تھا کہ خطا کار جسمانی اعضاء کو کاٹ دیا جائے گا مگر یہی واجب کردہ حکم ہم مسلمانوں سے منسوخ ہوگیا، جب وجوب کا خاتمہ ہوگیا تب یہ جواز بھی جاتا رہا کہ خطا کار اعضاء کا کاٹنا منع نہیں ہوگا، اور شافعی کہتے ہیں کہ واجب سے وجوب کے خاتمے کی صورت میں جواز کا خاتمہ نہیں ہوتا بلکہ جواز باقی رہتا ہے جیسے عاشوراء کا روزہ واجب وفرض تھا اس کی فرضیت منسوخ کردی گئی اس کا وجوب جاتا رہا مگر عاشورا کا روزہ رکھنا جائز ہے اور مستحب ہے، حنفیہ نے کہا کہ جس نص نے عاشورا کا روزہ فرض بتلایا تھا جب اس نص کا وجوب روک دیا گیا تو واجب ختم ہوگیا لیکن عاشورا کے روزے کا جواز ایک دوسری نص سے باقی رکھا گیا دوسری نص وہ حدیث ہے جو اس سلسلے میں وارد ہوئی ہے، یا عبدالحکیم کے فرمودے میں یہ قیاس مستقل نص جدید ہے کہ تمام نفلی روزے جائز ہیں اور عاشوراء فرض نہ رہ کر نفل رہ گیا ہے اس لئے وہ بھی جائز رہے گا۔
شارح کہتے ہیں یہ اختلاف اس حدیث میں ظاہر ہوگا جس میں حکم دیا گیا ہے کہ جب کوئی بندہ کسی چیز پر قسم کھالے پھر اسے نظر آجائے کہ قسم کھائے ہوئے کے علاوہ کرنا بہتر ہے تو قسم توڑ کر کفارہ دے اور پھر غیر کو کرے، اس سے معلوم ہوا کہ پہلے کفارہ دینا واجب ہے پھر قسم توڑنا، اور اجماع ہو چکا ہے کہ کفارہ قسم توڑنے کے بعد ہی دیا جائیگا یعنی قسم توڑنے سے پہلے کفارہ ادا کرنے کا وجوب ختم ومنسوخ ہوگیا ہے، حنفیہ کے مطابق اگر قسم توڑنے سے قبل کفارہ دیگا تو قطعی جائز نہیں ہوگا، اور شافعیہ کے یہاں جائز ہوگا، کیونکہ ان کے ہاں خاتمہ وجوب کے بعد بقائے جواز میں اثبات پایا جاتا ہے۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ مَبَاحِثِ حُسْنِ الْمَأْمُوْرِ بِهِ وَمُلْحَقَاتِهِ شَرَعَ فِيْ بَيَانِ تَقْسِيْمِهِ إِلَى الْمُطْلَقِ وَالْمُؤَقَّتِ فَقَالَ وَالْأَمْرُ نَوْعَانِ مُطْلَقٌ عَنِ الْوَقْتِ أَيْ أَحَدُهُمَا أَمْرٌ مُطْلَقٌ غَيْرُ مُقَيَّدٍ بِوَقْتٍ يَفُوْتُ بِفَوْتِهِ كَالزَّكٰوةِ وَصَدَقَةِ الْفِطْرِ فَإِنَّهُمَا بَعْدَ وُجُوْدِ السَّبَبِ أَيْ مِلْكِ الْمَالِ وَالرَّأْسِ فِي الشَّرْطِ أَيْ حَوَلَانِ الْحَوْلِ وَيَوْمِ الْفِطْرِ لَا يَتَقَيَّدَانِ بِوَقْتٍ يَفُوْتَانِ بِفَوْتِهِ بَلْ كُلَّمَا أَدّٰى يَكُوْنُ أَدَاءً لَا قَضَاءً وَإِنْ كَانَ الْمُسْتَحَبُّ التَّعْجِيْلَ وَهُوَ عَلَى التَّرَاخِيْ خِلَافًا لِلْكَرْخِيِّ أَيْ هٰذَا الْأَمْرُ الْمُطْلَقُ مَحْمُوْلٌ عِنْدَنَا عَلَى التَّرَاخِيْ لَا يَجِبُ الْفَوْرُ فِيْ أَدَائِهِ بَلْ يَسَعُ تَاخِيْرُهُ وَعِنْدَ الْكَرْخِيِّ لَا بُدَّ فِيْهِ مِنَ الْفَوْرِ

اِحْتِيَاطًا لِاَمْرِ الْعِبَادَةِ بِمَعْنٰى اَنَّهٗ يَأْثَمُ بِالتَّاخِيْرِ لَا بِمَعْنٰى اَنَّهٗ يَصِيْرُ قَاضِيًا وَعِنْدَنَا لَا يَأْثَمُ اِلَّا فِيْ اٰخِرِ الْعُمُرِ وَحِيْنَ اِدْرَاكِ عَلَامَاتِ الْمَوْتِ وَلَمْ يُؤَدِّ فِيْهِ وَدَلِيْلُنَا هُوَ مَا اَشَارَ اِلَيْهِ بِقَوْلِهٖ لِئَلَّا يَعُوْدَ عَلٰى مَوْضُوْعِهٖ بِالنَّقْضِ يَعْنِيْ مَوْضُوْعَ الْاَمْرِ الْمُطْلَقِ كَانَ هُوَ التَّيْسِيْرُ وَالتَّسْهِيْلُ فَلَوْ كَانَ مَحْمُوْلًا عَلَى الْفَوْرِ لَعَادَ عَلٰى مَوْضُوْعِهٖ بِالنَّقْضِ وَيَكُوْنُ مُنَاقِضًا لِلْمَوْضُوْعِ ۔

ترجمہ:۔ پھر جب مصنف مامور بہ کے حسن اور اس کے ملحقات کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اس کی تقسیم مطلق اور موقت کی طرف کر رہے ہیں، تو فرمایا۔

والامر نوعان الخ اور امر کی دو قسمیں ہیں (۱) مطلق عن الوقت، یعنی دونوں میں سے ایک مطلق عن الوقت ہے اور کسی ایسے وقت کے ساتھ مقید نہیں ہے کہ اس کے فوت ہونے سے فوت ہو جائے جیسے زکوٰۃ اور صدقۃ الفطر اس لئے کہ یہ دونوں سبب یعنی ملک نصاب اور افراد اور شرط یعنی حولان حول اور یوم عید کے پائے جانے کے بعد کسی ایسے وقت کے ساتھ مقید نہیں ہیں کہ اس کے گذر جانے کے بعد فوت ہو جائیں بلکہ جب بھی ادا کریگا ادا ہوں گے قضا نہ ہوں گے، اگر تعجیل (جلدی ادا کرنا) مستحب ہے۔

وھو التراخی خلافا للکرخی الخ:۔ اور امر مطلق تراخی کے طور پر ہے یعنی یہ مطلق امر ہمارے نزدیک تراخی (تاخیر) پر محمول کیا گیا ہے، یعنی اسکے ادا میں عجلت واجب نہیں ہے بلکہ تاخیر کی گنجائش ہے، اور امام کرخیؒ کے نزدیک تعجیل احتیاطاً ضروری ہے، عبادت کا معاملہ ہونے کی وجہ سے، مطلب یہ ہے کہ تاخیر کرنے سے گنہ گار ہوگا، نہ یہ کہ وہ قضا کرنے والا ہے، اور ہمارے نزدیک صرف آخری عمر میں گنہ گار ہوگا جب کہ موت کی علامتیں ظاہر ہوگئی ہوں اور اس نے ادا نہ کیا ہو۔ ہماری دلیل وہی ہے جس کی طرف اپنے اس قول سے اشارہ کیا ہے لئلا یعود علی موضوعہ بالنقض، تاکہ امر مطلق اپنے موضوع پر برعکس نہ لوٹا دیا جائے اس لئے کہ امر مطلق کا مقصد بندوں پر آسانی اور سہولت دینا ہے، اگر عجلت پر محمول کیا جائے گا تو اس کا مقصد (موضوع) جو آسانی اور سہولت ہے وہ اپنے مقصد پر برعکس عائد ہوگا اور موضوع کا مناقض ہو جائے گا۔

تشریح عبارات ماتن نے امر اور مامور بہ کے حسن نیز اسکے وہ ملحقات جس میں صفت جواز وغیرہ سے بحث تھی فارغ ہونے کے بعد امر کی تقسیم کر رہے ہیں، فرماتے ہیں امر کی دو قسمیں ہیں ایک مطلق امر، دوسرا مقید امر، مطلق امر کا مطلب یہ ہے کہ اسے کبھی کبھی ادا کیا جا سکے اس کا مفہوم یہ ہے کہ اس قسم کے امر میں فوراً ادائیگی واجب اور ضروری نہیں ہوگی بلکہ مطلق امر کی ادائیگی میں تاخیر اور مہلت کی گنجائش ہوگی جیسے زکوٰۃ اور صدقہ فطر کا سبب نصاب کے بقدر مال کی ملکیت اور سرمایہ، اور شرط سال کا گذرنا اور یوم الفطر کا آنا ہے، سبب اور شرط پائے جانے کی صورت میں اللہ رب العزت کا امر متوجہ ہو جائے گا کہ زکوٰۃ ادا کرو اور صدقہ فطر دو، زکوٰۃ اور صدقہ فطر دینے کا امر مطلق امر ہے یعنی کسی وقت کے ساتھ قید نہیں کیا گیا

کہ اگر یہ وقت نکل گیا تو زکوۃ وصدقہ فطر دینا ادا نہ رہ کر قضا ہو جائیں گے، بلکہ مطلق امر ہونے کی وجہ سے زکوۃ اور صدقہ فطر کی ادائیگی کسی بھی وقت کے ساتھ مقید نہیں ہوگی جب ادا کیا جائے اور صدقہ فطر نکال دیا جائے اسے ادائیگی ہی شمار کیا جائے گا قضا نہیں، یہ الگ بات ہے کہ جلدی ادا کرنا مستحب ہے۔

اس مسئلے میں احناف میں سے ابو الحسن کرخی نے اختلاف کیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ عبادت کے امر پر نظر کرتے ہوئے مطابق امر میں تاخیر کی کوئی گنجائش نہیں فوراً ادا کرنا واجب ہے، اگر فوراً ادا نہیں کیا گیا تو مکلف گناہگار ہوگا اگرچہ دیر میں ادا کرنے کی صورت میں مطلق امر میں کرخی بھی وہی کہتے ہیں جسے جمہور احناف نے واضح کردیا کہ تاخیر کی صورت میں قضا نہیں ادا ہی شمار ہوگا، پھر بھی عام حنفی علماء وائمہ نے ابو الحسن کرخی کے جواب وتردید میں فرمایا کہ فوراً ادا نہ کرسکنے کی صورت میں مکلف ہرگز ہرگز گنہ گار نہیں ہوگا، گناہ گار تو اس وقت ہوگا جب ہمیں معلوم ہوجائے کہ یہ اس کی حیات کے آخری لمحات ہیں یا موت کے واضح نشانات کا ادراک وشعور ٹپک پڑے اور ادا ئے گی نہ ہوسکی ہو، نیز مطلق امر میں تاخیر کے ساتھ ادائیگی کے مطالبہ کو متصل کردینا اس لئے تھا کہ بندوں کے لئے ادا میں آسانی اور سہولت ہوجائے، کیونکہ مال میں جلدی نفس آمادہ نہیں ہوتا، نفس کو مال سے شدید محبت ہوتی ہے اگر کرخی کے عندیہ کی مطابقت میں عجلت کے ساتھ ادائیگی واجب ہو تو مطلق امر کی وضع وپالیسی الٹ جائے گی یعنی سہولت وآسانی، مصیبت وپریشانی میں تبدیل ہوجائے گی اس لئے ہم مطلق امر میں تاخیر کی گنجائش کا حتمی فیصلہ دیں گے۔

وَمُقَيَّدٌ بِهِ اَىِ الثَّانِىْ اَمْرٌ مُقَيَّدٌ بِالْوَقْتِ وَهُوَ اَرْبَعَةُ اَنْوَاعٍ لِاَنَّهُ اِمَّا اَنْ يَكُوْنَ الْوَقْتُ ظَرْفًا لِلْمُؤَدّٰى وَشَرْطًا لِلْاَدَاءِ وَسَبَبًا لِلْوُجُوْبِ فَهُوَ النَّوْعُ الْاَوَّلُ وَالْمُرَادُ بِالظَّرْفِ اَنْ لَّا يَكُوْنَ مِعْيَارًا لَهُ بَلْ يَفْضُلُ عَنْهُ وَالْمُرَادُ بِالشَّرْطِ اَنْ لَا يَصِحَّ الْمَاْمُوْرُ بِهِ قَبْلَ وُجُوْدِهِ وَيَفُوْتُ بِفَوْتِهِ وَالْمُرَادُ بِالسَّبَبِ اَنَّ لِهٰذَا الْوَقْتِ تَاْثِيْرًا فِىْ وُجُوْبِ الْمَاْمُوْرِ بِهِ وَاِنْ كَانَ الْمُؤَثِّرُ الْحَقِيْقِىُّ فِىْ كُلِّ شَىْءٍ هُوَ اللّٰهُ تَعَالٰى وَلٰكِنْ يُضَافُ الْوُجُوْبُ فِى الظَّاهِرِ اِلَى الْوَقْتِ لِاَنَّ فِىْ كُلِّ لَمْحَةٍ وُصُوْلُ نِعْمَةٍ مِّنَ اللّٰهِ تَعَالٰى اِلٰى جَانِبِ الْعَبْدِ وَهُوَ يَقْتَضِى الشُّكْرَ فِىْ كُلِّ سَاعَةٍ وَاِنَّمَا خُصَّ هٰذِهِ الْاَوْقَاتُ الْمُعَيَّنَةُ بِالْعِبَادَاتِ لِعِظَمِهَا وَتَجَدُّدِ النِّعَمِ فِيْهَا وَلِئَلَّا يُفْضِىَ اِلَى الْحَرَجِ فِىْ تَحْصِيْلِ الْمَعَاشِ اِنِ اسْتَغْرَقَ الْوَقْتُ الْعِبَادَةَ كَوَقْتِ الصَّلٰوةِ فَاِنَّ الْوَقْتَ فِيْهَا يَفْضُلُ عَنِ الْاَدَاءِ اِذَا اَدّٰى عَلٰى حَسْبِ السُّنَّةِ مِنْ غَيْرِ اِفْرَاطٍ فَيَكُوْنُ ظَرْفًا وَلَا يَصِحُّ الْاَدَاءُ قَبْلَ دُخُوْلِ الْوَقْتِ وَيَفُوْتُ بِفَوْتِهِ فَيَكُوْنُ شَرْطًا وَيَخْتَلِفُ الْاَدَاءُ بِاخْتِلَافِ صِفَةِ الْوَقْتِ صِحَّةً وَكَرَاهَةً فَيَكُوْنُ سَبَبًا لِلْوُجُوْبِ وَتَقَدُّمُ الْمَشْرُوْطِ عَلَى الشَّرْطِ جَائِزٌ اِذَا كَانَ الشَّرْطُ شَرْطًا لِلْوُجُوْبِ كَمَا فِىْ حَوَلَانِ الْحَوْلِ لِلزَّكٰوةِ، وَاَمَّا اِذَا كَانَ الشَّرْطُ شَرْطًا

لِلْجَوَازِ لَا يَصِحُّ التَّقْدِيمُ عَلَيْهِ كَسَائِرِ شَرَائِطِ الصَّلٰوةِ وَتَقْدِيمُ الْمُسَبَّبِ عَلَى السَّبَبِ لَا يَجُوزُ اَصْلًا وَهٰهُنَا لَمَّا اجْتَمَعَتِ الشَّرْطِيَّةُ وَالسَّبَبِيَّةُ فَلَا جَرَمَ اَنْ لَا يَجُوزَ التَّقْدِيمُ عَلَى الْوَقْتِ ثُمَّ هٰهُنَا شَيْئَانِ نَفْسُ الْوُجُوبِ وَوُجُوبُ الْاَدَاءِ فَنَفْسُ الْوُجُوبِ سَبَبُهُ الْحَقِيْقِيُّ هُوَ الْاِيْجَابُ الْقَدِيمُ وَسَبَبُهُ الظَّاهِرِيُّ وَهُوَ الْوَقْتُ اُقِيْمَ مَقَامَهٗ وَوُجُوبُ الْاَدَاءِ سَبَبُهُ الْحَقِيْقِيُّ تَعَلُّقُ الطَّلَبِ بِالْفِعْلِ وَسَبَبُهُ الظَّاهِرِيُّ وَهُوَ الْاَمْرُ اُقِيْمَ مَقَامَهٗ ثُمَّ الظَّرْفِيَّةُ وَالسَّبَبِيَّةُ لَا تَجْتَمِعَانِ بِحَسْبِ الظَّاهِرِ لِاَنَّهٗ اِنْ اُدِّيَ فِي الْوَقْتِ لَا يَكُوْنُ سَبَبًا لِاَنَّ السَّبَبَ يَجِبُ اَنْ يُّقَدَّمَ عَلَى الْمُسَبَّبِ وَاِنْ لَمْ يُؤَدِّ فِي الْوَقْتِ لَا يَكُوْنُ ظَرْفًا اِذِ الظَّرْفُ مَا يُؤَدّٰى فِيْهِ لَا بَعْدَهٗ فَلِهٰذَا قَالُوْا اِنَّ الظَّرْفَ هُوَ جَمِيْعُ الْوَقْتِ وَالشَّرْطُ هُوَ مُطْلَقُ الْوَقْتِ وَالسَّبَبُ هُوَ الْجُزْءُ الْاَوَّلُ الْمُتَّصِلُ بِالْاَدَاءِ قَبْلَ الشُّرُوْعِ فِي الْاَدَاءِ وَالْكُلُّ فِي الْقَضَاءِ وَهُوَ اَرْبَعَةُ اَنْوَاعٍ۔

ترجمہ اور (۲) اس سے مقید ہے یعنی دوسری قسم وہ امر ہے جو وقت کے ساتھ مقید ہے۔ اور امر موقت کی چار قسمیں ہیں یا وقت مؤدیٰ (مامور بہ) کے لئے ظرف ادا کیلئے شرط اور وجوب کے لئے سبب ہوگا، تو یہ پہلی قسم ہے ظرف سے مراد یہ ہے کہ وقت تو اس کے لئے معیار نہ ہو بلکہ اس سے فاضل رہے اور شرط سے مراد یہ ہے کہ اس کے وجود سے پہلے مامور بہ صحیح نہ ہو اور اسکے گذر جانے کے بعد فوت ہو جائے، اور سبب سے مراد یہ ہے کہ اس وقت کو مامور بہ کے واجب ہونے پر دخل (تاثیر) ہے اگرچہ مؤثر حقیقی ہر چیز میں اللہ تعالیٰ ہی ہے اگرچہ وجوب بظاہر وقت کی طرف منسوب کر دیا جاتا ہے کیونکہ ہر لمحہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے نعمتوں کا وصول بندوں کی طرف ہوتا رہتا ہے اور وصول نعمت ہر وقت شکر کا تقاضا کرتا ہے لیکن ان متعینہ اوقات کو ان کی عظمت اور نعمت کے تجدد کی وجہ سے عبادت کے لئے مخصوص کیا گیا ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ تا کہ کسب معاش میں مفضی الی الحرج نہ ہو اگر وقت نے عبادت کو گھیر لیا۔

کوقت الصلوۃ الخ جیسے نماز کا وقت کیونکہ وقت مؤدیٰ (نماز) میں ادا سے بچ رہتا ہے جبکہ اس نے نماز کو سنت کے طریقہ پر ادا کیا اور افراط نہیں کیا لہذا وقت ظرف ہوگا اور ادا کرنا وقت کے داخل ہونے سے پہلے صحیح نہیں ہوگی اور وقت کے گذر جانے سے فوت ہوگی پس وقت شرط بن جائے گا اور ادا کا وصف وقت کی صفات کے بدلنے سے صحت و کراہت کے لحاظ سے مختلف ہوتا رہتا ہے، لہذا وہ سبب وجوب بھی ہے اور شرط پر مشروط کو مقدم کرنا اس وقت جائز ہے جب کہ شرط وجوب کی شرط ہو جیسے حولان حول وجوب زکوۃ کے لئے شرط ہے، اور بہر حال جب شرط جواز فعل کی شرط ہو تو اس پر تقدیم جائز نہیں ہے جیسے کہ نماز کی دوسری شرطوں کا حال ہے (کہ وہ نماز سے پہلے اور مقدم ہوتی ہے) اور سبب پر مسبب کی تقدیم بالکل جائز

نہیں ہے، اور یہاں چونکہ شرطیت اور سببیت دونوں جمع ہوگئی ہیں، پس لامحالہ وقت پر تقدیم جائز نہ ہوگی۔

ثم ھٰھنا شیئان الخ پھر یہاں دو چیزیں ہیں، نفس وجوب اور وجوب ادا، پس نفس وجوب کا سبب حقیقی تو ایجاب قدیم ہے، اور سبب ظاہری وقت ہے جو اس کے قائم مقام کیا گیا ہے اور وجوب ادا کے بھی دو سبب ہیں ایک سبب حقیقی ہے اور وہ فعل سے طلب کا تعلق ہے اور دوسرا سبب ظاہری ہے اور امر ہے جو سبب حقیقی کا قائم مقام ہے۔

ثم الظرفیۃ والسببیۃ الخ باعتبار ظاہر کے ظرفیت وسببیت ایک ساتھ جمع نہیں ہوتے، اس لئے کہ اگر اس نے وقت پر ادا کر دیا تو وقت سبب نہ رہے گا کیونکہ سبب کے لئے ضروری ہے کہ مسبب سے پہلے ہو اور اگر وقت پر ادا نہیں کیا تو وقت ظرف نہ رہے گا کیونکہ ظرف وہ ہے جس میں مامور بہ کو ادا کیا جائے نہ کہ بعد میں، اسی وجہ سے علماء اصول نے کہا کہ ظرف تو جمیع وقت ہے اور شرط مطلق وقت ہے اور مامور بہ ادا کرنے سے پہلے متصلاً جو جزء اول ہے وہ سبب ہے اور وہ ادا کے شروع کرنے سے پہلے ہوتا ہے اور پورا کا پورا وقت قضاء کا سبب ہے اور امر مؤقت کی چار قسمیں ہیں۔

تشریح عبارات

بتلاتے ہیں امر کی دوسری قسم امر مقید ہے یعنی یہ امر وقت کے ساتھ محدود ہوتا ہے یا یوں کہہ لیجئے کہ محدود وقت ہی میں اسے انجام دیا جا سکتا ہے مطلب یہ ہے کہ بالفرض محدود وقت میں امر انجام نہ دیا گیا اور یہ محدود وقت ختم ہو گیا تو ادا بھی فوت ہو جائے گی یعنی محدود وقت کے بعد امر کی بجا آوری کے بجائے قضا کہلائے گی، مقید بالوقت امر یا موقت کی چار قسمیں بیان کریں گے، امر چونکہ محدود وقت کے ساتھ مقید یا موقت کر دیا جاتا ہے اس لئے بتا رہے ہیں کہ اس موقت کی قسمیں چار تک پہنچتی ہیں پہلی قسم یہ ہے کہ مقید بالوقت امر میں وقت مودّیٰ کے لئے ظرف ہو اور دوسری قسم یہ ہے کہ مقید بالوقت وقت مودّیٰ کے لئے معیار ہوتا ہے اور اس کے وجوب کے لئے سبب ہو، تیسری قسم یہ ہے کہ مقید بالوقت امر میں وقت مودیٰ کے لئے معیار ہو اور وجوب کا سبب نہ ہو، چوتھی قسم یہ ہے کہ مقید بالوقت امر میں وقت مشکل ہو یعنی ایک حیثیت سے معیار کے مشابہ ہو تو ایک حیثیت سے ظرف کے مشابہ ہو، مقید بالوقت امر کی چاروں قسموں میں پہلی قسم یہ ہے کہ وقت، مودیٰ کے لئے ظرف ہو اور ادا کے لئے شرط ہو اور وجوب کے لئے سبب ہو، وقت کے اندر اندر ادا کئے جانے والے مخصوص ارکان سے وجود میں آنے والی ہیئات جیسے قیام، قعود، رکوع اور سجود کو مودّیٰ کہتے ہیں انھی کو ادا کیا جاتا ہے ادا، انھیں کا عدم کی تاریکی سے وجود کی روشنی میں لاکھڑا کرتی ہے، اسی لئے ادا پر ایجاد فعل کا اطلاق کرتے ہیں خلاصۂ کلام یہ ہے کہ یہ مقید بالوقت امر میں وقت مودیٰ کے لئے ظرف ہوتا ہے، ظرف کا مطلب یہ ہے کہ وقت مودّیٰ سے فاضل ہو، ظرف اور معیار میں تقابل ہے، معیار وہ ہے جو مودیٰ کے قطعی برابر ہو اور ظرف وہ ہے کہ مودیٰ سے بچ جائے اور وقت ادا کے لئے شرط ہوتا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ وقت پر مامور بہ کی تعمیل کی تو ادا ہوگا اور وقت کے فوت ہونے پر مامور بہ کی تعمیل کی تو ادا کے بجائے قضا ہوگی، نیز وقت سے قبل اس کی ادائے گی راست نہ ہوگی، اور یہ وقت مامور بہ کے وجوب میں

اثر انداز بھی ہوتا ہے، یعنی وقت ہی کی وجہ سے مامور بہ میں وجوب آتا ہے، واجب کرنے والے اصل میں اللہ رب العزت ہیں لیکن وقت اور ساعت میں ان کی طرف سے انعام ہوتا ہے اس لئے وجوب کا سبب وقت کو بتلا دیا گیا اس کی مثال نماز کا وقت ہے، یہ مقید بالوقت امر کی پہلی قسم کی مثال ہے یہاں نماز کا وقت نماز کے لئے ظرف ہے، کیونکہ سنت کے مطابق نماز ادا کی جائے تو وقت ادا سے فاضل ہو جائے گا، وقت سے پہلے نماز ادا کرنا صحیح نہیں اور وقت کے ختم ہو جانے کے بعد نماز ادا کی گئی تو نماز ادا نہ ہوگی بلکہ قضا ہوگی، معلوم ہوا وقت نماز کے لئے شرط بھی ہے اور جب وقت کی صفت میں اختلاف وتبدیلی آجائے یعنی وقت میں صحت اور کراہت کا معنی پایا جائے، مطلب یہ ہے کہ وقت صحیح اور مکروہ میں منقسم وتبدیل ہو تو ادا بھی صحیح ادا، اور مکروہ ادا میں منقسم وتبدیل ہو جائے گی، معلوم ہوا کہ وقت وجوب صلوٰۃ کے لئے سبب بھی ہو جائے گا، وجوب صلوٰۃ یا وجوب ادا صلوٰۃ، یہ بات شارح نے صاف نہیں کی افسوس! شارح نے بتایا کہ اگر شرط وجوب ادا سے متعلق ہو تو اس میں مشروط کو شرط پر مقدم کر دیتے ہیں جیسے زکوٰۃ میں نفس زکوٰۃ کا وجوب نصاب کی ملکیت کے حصول سے ہوتا ہے اور زکوٰۃ ادا کرنے کی شرط یہ ہے کہ حولان حول ہو جائے اس لئے حولان حول یعنی شرط سے پہلے مشروط یعنی زکوٰۃ کی ادائے گی درست ہے لیکن یہی شرط اگر جواز کی شرط ہے تو شرط پر مشروط مقدم نہیں کر سکتے جیسے نماز کی شرطوں سے پہلے مشروط یعنی نماز نہیں پڑھ سکتے۔

شارح فرماتے ہیں ایک ہوتا ہے نفس وجوب اور ایک ہوتا ہے ادا، کا واجب ہونا چاہے نفس وجوب ہو یا ادا، کا واجب ہونا ان کے واجب ہونے کے حقیقی اور ظاہری دو سبب ہیں، نفس وجوب کے حقیقی سبب اللہ رب العزت ہیں یا ان کے انعامات ہیں، قدیم ایجاب یعنی اللہ رب العزت کا مکلف بندوں سے خطاب حقیقی سبب نہیں، یہاں شارح جون پوری خطا پر ہیں اور ظاہری سبب وقت ہے، وقت کو حقیقی سبب کا قائم مقام کر دیا گیا اور ادا، کے واجب ہونے کا حقیقی سبب فعل کے ساتھ طلب ومطالبہ کا متعلق ہو جانا ہے اور اس کا ظاہری سبب امر ہے امر ہی کو ادا، کے وجوب کے حقیقی سبب کا نائب بنا دیا گیا۔

شارح فرماتے ہیں ظاہر سی بات ہے کہ ظرفیت اور سببیت ایک ساتھ جمع نہیں ہو سکتیں، یہ اصل میں ایک اعتراض ہے کوئی کہہ سکتا ہے کہ آپنے کہا وقت مودیٰ کے لئے ظرف ہے اور سبب ہے حالانکہ ایک ہی چیز ظرف وسبب نہیں بن سکتی کیونکہ ظرفیت اور سببیت میں منافاۃ پائی جاتی ہے لہذا ان میں اجتماع مشکل ہے اس کا سرسری جواب تو یہ ہے کہ وقت ظرف تو ہے لیکن مودی کے لئے ظرف ہے اور سبب بھی ہے اور یہاں گو نہ فرق آگیا لہذا وہ خرابی نہ رہی جسے آپ نے ثابت کیا تھا، لیکن پھر بھی اعتراض باقی رہے گا کوئی بھی گوشمالی کر سکتا ہے کہ جناب ادا کرنا وجوب پر منحصر ہے اور وجوب اسی وقت آئے گا جب کہ وجوب کا سبب آئے اور وجوب کا سبب وقت ہی ہے لہذا وقت ظرف ہونے کے ساتھ سبب ہوا تو ظرف اور سبب پھر اکٹھا ہو گئیں حالانکہ یہ مشکل ہے کیونکہ وقت کو وجوب کا سبب مانا گیا اور سبب مسبب پر مقدم ہوتا ہے اگر وقت کے اندر ادائگی ہوئی تو سبب

مسبب پر مقدم نہیں رہا لہٰذا وقت میں ادا کرنے پر وقت سبب تو رہے گا نہیں اگر سبب کے تقدم کو مدنظر رکھ کر وقت میں ادا نہ کریں بلکہ وقت کے بعد ادا کریں تو سبب یعنی وقت تو مسبب پر مقدم ہو جائے گا لیکن یہی وقت ظرف نہیں رہے گا اس لئے ظرف وہی ہے جس میں ادائے گی ہو نہ کہ اسکے بعد اس کے جواب میں علماء نے کہا کہ تمام کا تمام وقت یعنی پہلے جزء سے لیکر آخری جزء تک ظرف ہے اور ادائیگی کے شروع کرنے سے پہلے ایک جزء ہے جو بالکل پہلا اور صرف پہلا جزء ہے، یہ پہلا جزء ادائیگی سے ملا ہوا ہے، یہی سبب ہے، اب وقت ظرف و سبب بن جائے گا اور ظرفیت و سببیت کے اجتماع سے مذکورہ اعتراض نہیں پڑے گا، ہاں شرط اس صورت میں مطلق وقت ہوگا یعنی جس جزء وقت میں ادا کرے گا ادائے گی سمجھی جائے گی، اگر مطلق وقت ہر جہت سے ختم ہوگیا تو یہ فوات وقت ہونے کی وجہ سے ادا فوت ہو کر قضاء میں تبدیل ہو جائے گا، لیکن قضاء میں وقت کا بالکل پہلا جزء مسبب نہیں ہوگا بلکہ ادا میں صرف پہلا جزء سبب تھا ہاں قضاء میں تمامی وقت سبب ہو جائے گا، واللہ اعلم بالصواب

وَهُوَ اَرْبَعَةُ اَنْوَاعٍ وَقَدْ فَصَّلَهُ الْمُصَنِّفُ بِقَوْلِهٖ وَهُوَ اِمَّا اَنْ يُّضَافَ اِلَى الْجُزْءِ الْاَوَّلِ اَوْ اِلٰى مَا يَلِيْ اِبْتِدَاءَ الشُّرُوْعِ اَوْ اِلَى الْجُزْءِ النَّاقِصِ عِنْدَ ضِيْقِ الْوَقْتِ اَوْ اِلٰى جُمْلَةِ الْوَقْتِ يَعْنِيْ اَنَّ الْاَصْلَ اَنَّ كُلَّ مُسَبَّبٍ مُتَّصِلٌ بِسَبَبِهٖ فَاِنْ اُدِّيَتِ الصَّلٰوةُ فِيْ اَوَّلِ الْوَقْتِ يَكُوْنُ الْجُزْءُ السَّابِقُ عَلَى التَّحْرِيْمَةِ وَهُوَ الْجُزْءُ الَّذِيْ لَا يَتَجَزَّأُ سَبَبًا لِوُجُوْبِ الصَّلٰوةِ فَاِنْ لَّمْ يُؤَدِّ فِيْ اَوَّلِ الْوَقْتِ تَنْتَقِلُ السَّبَبِيَّةُ اِلَى الْاَجْزَاءِ الَّتِيْ بَعْدَهٗ فَيُضَافُ الْوُجُوْبُ اِلٰى كُلِّ مَا يَلِيْ اِبْتِدَاءَ الشُّرُوْعِ مِنَ الْاَجْزَاءِ الصَّحِيْحَةِ فَاِنْ لَّمْ يُؤَدِّ فِي الْاَجْزَاءِ الصَّحِيْحَةِ حَتّٰى ضَاقَ الْوَقْتُ ثُمَّ يُضَافُ الْوُجُوْبُ اِلَى الْجُزْءِ النَّاقِصِ عِنْدَ ضِيْقِ الْوَقْتِ وَهٰذَا لَا يُتَصَوَّرُ اِلَّا فِي الْعَصْرِ فَاِنَّ فِيْ غَيْرِهٖ مِنَ الصَّلٰوةِ كُلَّ الْاَجْزَاءِ صَحِيْحَةٌ وَهٰذَا الْجُزْءُ النَّاقِصُ مِقْدَارُ مَا يَسَعُ التَّحْرِيْمَةَ عِنْدَنَا وَمِقْدَارُ مَا يُؤَدّٰى فِيْهِ اَرْبَعُ رَكَعَاتٍ عِنْدَ زُفَرَ فَلَا تَنْتَقِلُ السَّبَبِيَّةُ عِنْدَهٗ اِلٰى مَا بَعْدَهٗ لِاَنَّهٗ خِلَافُ الْاَمْرِ وَالشَّرْعِ فَاِنْ كَانَ هٰذَا الْجُزْءُ الْاَخِيْرُ كَامِلًا كَمَا فِيْ صَلٰوةِ الْفَجْرِ وَجَبَتْ كَامِلَةً فَاِنِ اعْتَرَضَ الْفَسَادُ بِالطُّلُوْعِ بَطَلَتِ الصَّلٰوةُ وَيُحْكَمُ بِالْاِسْتِيْنَافِ وَاِنْ كَانَ هٰذَا الْجُزْءُ نَاقِصًا كَمَا فِيْ صَلٰوةِ الْعَصْرِ وَجَبَتْ نَاقِصَةً فَاِنِ اعْتَرَضَ الْفَسَادُ بِالْغُرُوْبِ لَمْ تَفْسُدِ الصَّلٰوةُ لِاَنَّهٗ اَدَّاهَا كَمَا وَجَبَتْ وَكَانَ قَوْلُهٗ اِلٰى مَا يَلِيْ اِبْتِدَاءَ الشُّرُوْعِ شَامِلًا لِلْجُزْءِ الْاَوَّلِ وَلِلْجُزْءِ النَّاقِصِ اِنَّمَا يَصِيْرُ سَبَبًا لِوُجُوْبِ الصَّلٰوةِ اِذَا شَرَعَ فِيْهِ وَاَمَّا اِذَا لَمْ يَشْرَعْ فِيْهِ لَمْ يَصِرْ سَبَبًا فَيَنْبَغِيْ اَنْ يَقْتَصِرَ عَلَيْهِ اِلَّا اَنَّ الْجُزْءَ الْاَوَّلَ لِاِهْتِمَامِ شَاْنِهٖ عِنْدَ الْجُمْهُوْرِ وَ صَرَّحَ بِهٖ حَتّٰى ذَهَبَ كُلُّ الْاَئِمَّةِ سِوٰى اَبِيْ حَنِيْفَةَ رح اِلَى اسْتِحْبَابِ الْاَدَاءِ فِيْهِ وَكَذَا الْجُزْءُ النَّاقِصُ

لِاَجْلِ خِلَافِيَةِ زُفَرَ فِيهِ صَرَّحَ بِذِكْرِهِ وَهٰذَا كُلُّهٗ اِذَا اَدَّى الصَّلٰوةَ فِي الْوَقْتِ وَاَمَّا اِذَا فَاتَتِ الصَّلٰوةُ عَنِ الْوَقْتِ فَحِ يُضَافُ الْوُجُوْبُ اِلٰى جُمْلَةِ الْوَقْتِ لِاَنَّهٗ قَدْ زَالَ الْمَانِعُ عَنْ جَعْلِ كُلِّ الْوَقْتِ سَبَبًا وَهُوَ كَوْنُهٗ ظَرْفًا لِلصَّلٰوةِ لِاَنَّهٗ لَمْ يَبْقَ الْوَقْتُ فَلَمَّا كَانَ كُلُّ الْوَقْتِ سَبَبًا لِلْقَضَاءِ وَهُوَ كَامِلٌ فَحِيْنَئِذٍ تَجِبُ الصَّلٰوةُ كَامِلَةً فَلَا يَتَاَدّٰى اِلَّا فِي الْوَقْتِ الْكَامِلِ وَاِلَيْهِ اَشَارَ بِقَوْلِهٖ فَلِهٰذَا لَا يَتَاَدّٰى عَصْرُ اَمْسِهٖ فِي الْوَقْتِ النَّاقِصِ بِخِلَافِ عَصْرِ يَوْمِهٖ يَعْنِي فَلِاَجْلِ اَنَّ سَبَبَ وُجُوْبِ عَصْرِ الْيَوْمِ هُوَ الْوَقْتُ النَّاقِصُ اِذَا لَمْ يُؤَدِّهٖ فِي الْاَجْزَاءِ الصَّحِيْحَةِ وَسَبَبَ وُجُوْبِ عَصْرِ الْاَمْسِ هُوَ كُلُّ الْوَقْتِ الْفَائِتِ الْكَامِلِ قُلْنَا لَا يَتَاَدّٰى عَصْرُ الْاَمْسِ فِي الْوَقْتِ النَّاقِصِ لِاَنَّهٗ لَمَّا فَاتَتِ الصَّلٰوةُ عَنِ الْوَقْتِ كَانَ كُلُّ الْوَقْتِ سَبَبًا وَهُوَ كَامِلٌ بِاعْتِبَارِ اَكْثَرِ اَجْزَائِهٖ وَاِنْ كَانَ يَشْتَمِلُ عَلَى الْوَقْتِ النَّاقِصِ فَلَا يَصِحُّ قَضَاؤُهٗ اِلَّا فِي الْوَقْتِ الْكَامِلِ وَيَتَاَدّٰى عَصْرُ يَوْمِهٖ فِي الْوَقْتِ النَّاقِصِ لِاَنَّهٗ لَمَّا لَمْ يُؤَدِّهٖ فِي الْوَقْتِ الْاَوَّلِ وَاتَّصَلَ شُرُوْعُهٗ فِي الْجُزْءِ النَّاقِصِ كَانَ هُوَ سَبَبًا لِوُجُوْبِهٖ فَيُؤَدِّيْ نَاقِصًا كَمَا وَجَبَ وَلَا يُقَالُ اِنَّ مَنْ شَرَعَ صَلٰوةَ الْعَصْرِ فِي اَوَّلِ الْوَقْتِ ثُمَّ مَدَّهَا بِالتَّعْدِيْلِ وَالتَّطْوِيْلِ اِلٰى اَنْ غَرَبَتِ الشَّمْسُ فَاِنَّ هٰذِهِ الصَّلٰوةَ قَدْ تَمَّتْ نَاقِصَةً وَكَانَ شُرُوْعُهَا فِي الْوَقْتِ الْكَامِلِ لِاَنَّا نَقُوْلُ اِنَّمَا يَلْزَمُ هٰذَا ضَرُوْرَةَ اِبْتِنَائِهٖ عَلَى الْعَزِيْمَةِ فَاِنَّ الْعَزِيْمَةَ فِي كُلِّ صَلٰوةٍ اَنْ يُؤَدّٰى فِي تَمَامِ الْوَقْتِ فَالْاِحْتِرَازُ عَنِ الْكَرَاهَةِ مَعَ الْاِقْبَالِ عَلَى الْعَزِيْمَةِ مِمَّا لَا يَجْتَمِعُ قَطُّ فَجُعِلَ هٰذَا الْقَدْرُ مِنَ الْكَرَاهَةِ عَفْوًا۔

ترجمہ اور امر موقت کی چار قسمیں ہیں، جن کو مصنف رح نے اپنے اس قول سے بیان کیا۔ اور وجوب (۱) یا مضاف ہوگا جزء اول کی طرف (۲) یا مضاف ہوگا اس حصہ کی طرف شروع کی ابتداء پر متصل ہو (۳) یا مضاف ہوگا جزء ناقص کی طرف ایسے وقت میں کہ وقت تنگ ہو (۴) یا مضاف ہوگا تمام وقت کی طرف، یعنی قاعدہ یہ ہے کہ ہر مسبب اپنے سبب سے متصل ہو، پس اگر نماز اول وقت میں ادا کی گئی تو تکبیر تحریمہ سے جو جزء پہلے ہے، اور یہ وہ جزء غیر منقسم ہے، یہی جزء وجوب صلوٰۃ کا سبب ہوگا، لیکن اگر اول وقت میں ادا نہ کی گئی تو سببیت ان اجزاء کی طرف منتقل ہوگی جو اس کے بعد ہیں، پس وجوب کی نسبت ہر اس حصہ کی طرف کی جائے گی جو نماز کی ابتداء کرنے سے متصلاً پہلے ہو اجزاء صحیحہ میں سے ہو، پھر اگر اجزاء صحیحہ میں ادا نہ کی گئی حتی کہ وقت تنگ ہوگیا تو اس وقت وجوب ناقص جزء کی طرف منسوب ہوگا تنگ وقت میں، اور یہ صورت صرف اسی دن کی عصر میں پائی جاتی ہے، اس لئے کہ اس کے علاوہ ہر نماز کے اوقات کے اجزاء صحیحہ ہیں (ناقص

وقت کوئی نہیں) اور جزء ناقص ہمارے نزدیک وہ ہے جس میں صرف تحریمہ کہنے کی گنجائش ہو اور چار رکعتوں کے ادا کرنے کی گنجائش ہو یہ امام زفرؒ کے نزدیک ہے، امام زفرؒ کے نزدیک اس وقت کے بعد پھر سببیت منتقل نہیں ہوتی کیونکہ امر اور شرع دونوں کے خلاف ہے، پس اگر یہ جزء اخیر کامل ہو جیسے کہ صلوۃ فجر میں تو نماز کامل واجب ہوگی، پس اگر فساد عارض ہو جائے، طلوع شمس کی وجہ سے تو نماز باطل ہو جائے گی، اور نماز دوبارہ پڑھنے کا حکم دیا جائے گا، اور اگر یہ جزء اخیر ناقص ہو جیسے کہ صلوۃ عصر میں تو نماز ناقص واجب ہوگی، پس اگر غروب شمس کی وجہ سے فساد عارض ہو جائے تو نماز فاسد نہ ہوگی، اس لئے کہ اس نے نماز جیسی واجب ہوئی تھی ویسی ہی ادا کر دی۔

اور مصنفؒ کا قول "مایلی ابتداء الشروع" جزء اول اور جزء ناقص دونوں کو شامل ہوگا، کیونکہ جزء اول یا جزء ناقص وجوب صلوۃ کا سبب اس وقت ہوں گے جب کہ اس میں شروع کیا ہو، بہرحال جب اس نے اس وقت میں شروع نہیں کیا تو سبب نہ ہوں گے پس مناسب تھا کہ مصنف اسی پر اکتفاء کرتے، لیکن چونکہ جزء اول جمہور کے نزدیک مہتم بالشان ہے اس لئے اس کی صراحت کی، یہاں تک کہ امام ابو حنیفہؒ کے علاوہ تمام ائمہ استحباب کی طرف گئے ہیں۔

وکذا الجزء الناقص الخ ایسے ہی جزء ناقص کی صراحت امام زفرؒ کے اختلاف کی وجہ سے فرمائی ہے، یہ سب اس وقت ہے جب کہ اس نے صلوۃ کو وقت میں ادا کی ہو۔

واما اذا فاتت الخ اور بہرحال جب نماز اپنے وقت سے فوت ہو جائے تو اس وقت وجوب جملہ وقت کی طرف منسوب ہوگا کیونکہ کل وقت کو سبب بنانے کا عذر زائل ہو گیا ہے، اور وہ وقت کا صلوۃ کے لئے ظرف ہونا ہے کیونکہ وقت باقی نہیں ہے، پس جب کل وقت قضاء کا سبب ہو گیا اور وہ کامل ہے تو اس صورت میں نماز کامل واجب ہوگی، لہذا کامل وقت ہی میں ادا ہوگی، مصنف نے اپنے اس قول میں اسی طرف اشارہ فرمایا کہ فلہذا لایتادی عصر امسہ فی الوقت بخلاف عصر یومہ، پس اس لئے گذشتہ کل کی نماز عصر ناقص وقت میں ادا نہ ہوگی، بخلاف آج کی نماز عصر کے، یعنی اس سبب سے آج کی عصر کی نماز کا سبب ناقص وقت ہے جب کہ اس نے اجزاء صحیحہ میں اس کو ادا نہیں کیا۔ اور کل کی عصر کے وجوب کا سبب وہ کامل فوت شدہ کل وقت ہے، ہم نے کہا کہ کل کی عصر ادا نہ ہوگی ناقص وقت میں کیونکہ جب نماز اپنے وقت سے فوت ہو گئی تو کل وقت سبب بن گیا، اور اکثر اجزاء کے اعتبار سے وہ کامل ہے، اگرچہ بعض اجزاء کے لحاظ سے وہ ناقص ہے، لہذا اس کی ادا صحیح نہ ہوگی مگر وقت کامل میں، اور عصر یومہ وقت ناقص میں ادا ہو جائے گی، کیونکہ جب اس نے اس کو اول وقت میں ادا نہیں کیا اور جزء ناقص سے اس کا شروع متصل ہے تو سبب وجوب یہ وقت ناقص ہوگا، تو ناقص ادا کی جیسے کہ واجب ہوئی اعتراض نہ کیا جائے کہ جب کسی نے عصر کی نماز اول وقت میں شروع کی پھر اس کو تعدیل ارکان اور طوالت قرأت سے غروب شمس تک پہونچا دیا

تو یہ نماز ناقص پوری ہوئی اور شروع اس کا کامل وقت ہوا تھا۔

لانا نقول الخ کیونکہ ہم جواب دیں گے عزیمت پر مبنی ہونے کی وجہ سے یہ لازم آیا، کیونکہ تمام نمازوں میں عزیمت یہی ہے کہ پورے وقت میں ادا کی جائے، پس کراہت سے احتراز کرنا عزیمت پر عمل کرتے ہوئے ایک ساتھ ہرگز جمع نہیں ہوسکتے اس لئے کراہت کی اتنی مقدار معاف قرار دیدیا۔

تشریح عبارات وقت کے ساتھ مقید امر کی چار قسمیں بیان کی گئی ہیں، پہلی قسم یہ تھی کہ وقت مودی کے لئے ظرف، ادا کے لئے شرط اور وجوب کے لئے سبب ہو، اب ماتن بتا رہے ہیں کہ پہلی قسم کی بھی چار قسمیں ہیں، تفصیل یہ ہے کہ ۱ وجوب وقت کے اول ترین جزء کی طرف منسوب ہو ۲ وجوب وقت کے ناقص جزء سے نسبت رکھتا ہو جس سے مامور بہ کا آغاز ہو رہا ہے ۳ وجوب وقت کے ناقص ترین حصے کے ساتھ انتساب پائے، تب جب کہ وقت تنگ ہوچکا ہو ۴ وجوب وقت کے تمام حصوں کی طرف منسوب ہوجائے۔

واضح رہے کہ وقت کو جب وجوب کے لئے سبب مودی کے لئے ظرف اور ادا کے لئے شرط ٹھہرا دیا گیا تب سارا کا سارا وقت سبب ٹھہرانا ممکن نہیں رہا کیونکہ سبب مسبب سے پہلے آتا ہے، اگر ہم تمام وقت کو سبب مان لیں تو مسبب یعنی مامور بہ کو تمام وقت گذر جانے سے پہلے ادا نہیں کرسکتے حالانکہ یہی وقت مامور بہ کے لئے ظرف ہے، یعنی اسی وقت میں مامور بہ کے لئے ادا کیا جانا ضروری تھا ورنہ ادائیگی سوخت ہوکر قضا کی صورت اختیار کرے گی وقت یہ ہے کہ وقت کے اندر سببیت کی جانب ملحوظ رکھی جائے تو ادائے گی اپنے وقت سے مؤخر ہوجائے گی، جب ادائے گی وقت سے مؤخر ہوجائے گی تو گویا مودی اور مامور بہ کے لئے یہ وقت ظرف نہیں رہے گا ظرف ہوتا تو وقت سے ادائے گی مؤخر نہ ہوتی، واضح ہوچلا کہ سببیت کے اعتبار میں ظرفیت کا لغو ہونا یقینی ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ تمام وقت کو سبب ماننے کی صورت میں تمام وقت کا موجود ہولینا ضروری ہوجائے گا اور تمام وقت کا موجود ہولینا اسی وقت ظاہر ہوگا، جب سارا کا سارا وقت گذر چکا ہو، کیونکہ جب سارا وقت گذر جائے گا تب ہی آپ کہہ سکیں گے کہ سارا وقت وجود پاچکا یعنی سارے وقت کا وجود وشہود وقت کے گذرنے ہی کی صورت میں ممکن ہوگا، اگر وقت کو مودی اور مامور بہ کے لئے ظرف تسلیم کرکے وقت میں ادائیگی کا فیصلہ لیا جائے تو وقت میں ادائے گی تو ہوجائے گی مگر تمام وقت کو سبب ماننے کی وجہ سے سبب سے پہلے مسبب یعنی مودی و مامور بہ کی ادائیگی کا رونما ہونا لازم آئے گا کیونکہ سارا وقت جو سبب تھا ابھی گذرا نہیں کہ آپنے مسبب یعنی مودی اور مامور بہ کو ادا کردیا، اور یہ مسبب کو سببیت سے پہلے ادا کرنا ہوا، اور یہ ادا نہیں، اس دقت سے بچنے کا ایک ہی راستہ ہے کہ وقت کا بعض حصہ سبب قرار دیا جائے، وقت کا وہ بعض حصہ اور جزء جسے سبب قرار دیا جائے گا وقت کے اس حصہ سے مقدم ہوگا جس میں ادائے گی رونما ہوگی تاکہ مسبب کی ادائیگی اپنے سبب کے بعد ہوسکے، اس کی توجیہ میں کہا گیا ہے کہ تمام یعنی کل اور ایک جزء میں

جو تمام نہیں بلکہ ادنیٰ اور ناقص ہے، کوئی معلوم مقدار تو نہیں ہے، لہذا اداء سے پیشتر پائے جانے والے وقت کے حصہ وجزء کو ہی سبب ٹھہرایا جائیگا۔
بالا صراحت کے بعد ذہن نشین رہنا چاہئے کہ وقت کا اول ترین حصہ وجزء ادائیگی کا سبب قرار دیا جائیگا تو یہ اعلیٰ اور اولیٰ رائے ہوگی اسی کو ماتن نے کہا کہ وجوب وقت کے پہلے جزء کی طرف مضاف ہو یہ نوع اول کی چاروں قسموں میں کی پہلی قسم ہے، پہلے وقت کا اول ترین حصہ اس لئے بھی سبب بننے کے لئے ازبس موزوں ہے کہ وقت کا اور کوئی حصہ موجود نہیں ہوتا کہ یہ ذہن میں آئے کہ وقت کے اور دوسرے حصے کو سبب بنایا جاسکتا ہے، نیز وقت کے اول ترین حصہ وجزء کو سبب تسلیم کرکے اس کے بعد ادائے گی دجوب کو صحیح ماننا بالکل درست ہے اگر وقت کا اول ترین حصہ سبب مانا نہ جائے تو نہ ادائیگی صحیح ہوسکتی ہے اور نہ ہی پہلا جزء سبب بن سکے گا یعنی وقت کا اول ترین حصہ وجزء اس شان کا سبب نہیں بنے گا کہ اس سے نفس وجوب مفہوم ہو اور اس کے بعد ادائیگی کی صحت بھی معلوم ہوجائے لیکن خیال میں رہے کہ جزء وقت کا اول ترین حصہ صرف نفس وجوب کو ظاہر کرتا ہے ادائیگی کو واجب نہیں کرتا یعنی وجوب ادا کو عیاں نہیں کرتا، اس لئے کہ ایک نفس وجوب ہے ایک وجوب اداء اور ایک وجود ادا ہے نفس وجوب کا افادہ وقت کا وہ حصہ کرے گا جو ادائیگی مامور بہ سے مقدم ہو اور اداء کے واجب ہونے کا افادہ خطاب کے ذریعہ ہوگا، اور اداء کو وجود بخشنے یعنی ادا کو عدم سے وجود میں لانے کا ذریعہ استطاعت اور سکت ہے، اس کا باعث یہ ہے کہ وجوب تو اللہ رب العزت کی طرف سے ایک جبر ہے جس میں بندے کا کوئی اختیار نہیں ہوتا، یہ نہیں بھولنا چاہئے کہ نفس وجوب کے ضروری الافادہ ہونے سے لازم نہیں آتا کہ ادائیگی کا وجوب تعجیل پر دائر کردیا جائے، یعنی مامور بہ اور مؤدّی کی ادائیگی جلد جلد کی جانی نفس وجوب کے ضروری ہونے سے ضروری نہیں ہوتی ہے، اس کی دلیل میں میں کہوں گا کہ وجوب ادا نفس وجوب سے ضروری ہے مثال سے سمجھئے صرف خرید وفروخت کا مقابلہ کرلینے سے نفس ثمن واجب ہوجاتا ہے، اسی طرح محض نکاح کرلینے سے نفس مہر واجب ہوجاتا ہے یعنی ذمہ میں یہ واجب ہوجائے گا کہ خرید وفروخت کے عقد میں ثمن خریدار ادا کرے گا اور مہر شوہر ادا کرے گا لیکن یہ ادا کرنا کب ہوگا جب بیچنے والا مطالبہ کرے گا یعنی ادا کرنا اسی وقت واجب ہوگا جب مطالبہ کیا جائے معلوم ہوگیا کہ ادائے گی کا وجوب طلب اور مطالبے کے برپا ہونے تک مؤخر ہوتا رہے گا، طلب ومطالبہ ہی کا دوسرا نام خطاب ہے، یعنی خطاب کے ذریعہ ادا کا وجوب ہوتا ہے، مطلب یہ ہوا کہ خطاب کے ذریعہ ادائیگی واجب ہوتی ہے، اور نفس وجوب تو ایجاب ہی سے ہوجاتا ہے یعنی عقد میں اور معاملہ کرنے میں جب بھی رضامندی کا مظاہرہ کیا جائے گا نفس وجوب فوراً ذمہ سے آلگے گا اسلئے کہ ایجاب میں وجوب کا راست سبب بننے کی صلاحیت ہے اور خطاب میں یہ صلاحیت نہیں ملے گا، بحث کا ماحصل یہ ہوا کہ

وجوب جبری انداز ے میں بندے کے اختیار کے بغیر ثابت ہے، لہذا استطاعت اور سکت یعنی مامور بہ اور فعل کو کر سکنے کی توانائی وطاقت، مامور بہ اور فعل کے ساتھ مل جائے گی اس لئے کہ استطاعت و سکت، توانائی وطاقت اور قدرت کی ضرورت فعل و حاصل کرنے اور مامور بہ بجالانے کے لئے پڑتی ہے فعل کا حاصل کرنا نیز مامور بہ کا بجا لانا اختیاری حیثیت میں ہوگا، یعنی بندے کو یہ اختیار دیا جائے گا کہ جب اسے استطاعت و قدرت ہو وہ مطلوبہ فعل کے حصول کی طرف متوجہ ہو اور متعینہ مامور بہ بجالائے، اس بیان سے واضح ہوا کہ نفس وجوب کے ذمّہ سے آملنے کے وقت اسی طرح وجوب ادا کے وقت ادار کو وجود بخش پانے کی استطاعت و قدرت کی شرط نہیں بلکہ ادار کو وجود بخشنے یعنی عدم سے وجود میں لانے یعنی ادار انجام دینے کے لئے مامور بہ و مکلف کے اندر استطاعت اور سعت وقدرت کا ہونا اس وقت شرط ہوگا جب وہ اوامر بجالانا چاہے گا، اس کا دوسرا مطلب یہ ہوا کہ فی الحال ایک شخص استطاعت نہیں رکھتا کہ کسی ادار کو وجود بخشے پھر بھی اسکے ذمہ نفس وجوب اور ادار کا وجوب آسکتے ہیں جیسے خرید و فروخت یا نکاح و بیاہ میں فوراً ثمن یا مہر نہیں دے پانے کی صورت میں بھی عقد ہوجانے کے نتیجے میں نفس وجوب یعنی ثمن اور مہر کا نفس وجوب اور مطالبہ پر وجوب ادار لازم ہوجائیں گے، البتہ ادائیگی سے سبکدوشی اپنی شرط کے پائے جانے کے بعد ہوگی ادائے گی سے سبکدوشی کی شرط یہ ہے کہ مامور و مکلف میں ادائیگی بجالانے، ادار کو وجود بخشنے کی استطاعت وقدرت ہونی چاہئے۔

استطاعت کو فعل سے ملی ہوئی بتلانے اور نفس وجوب یا وجوب ادار سے مقارن و متصل نہ بتلانے کی وجہ یہ ہے کہ یہ سب تو بندے کے اختیار کے بغیر جبری طور پر ثابت ہوئے ہیں، ہم مثال دیتے ہیں۔ ہوانے کوئی کپڑا اڑا کر کسی کے گھر میں ڈال دیا ہو تو صاحب خانہ کے ذمّہ واجب نہیں ہوگا کہ وہ کپڑے والے کو کپڑا حوالہ کرے ہاں کپڑے والا اگر حوالہ کرنے کا مطالبہ کرتا ہے تب صاحب خانہ پر واجب ہوجائے گا کہ وہ کپڑا دیدے اس کی علت یہ تھی کہ کپڑے کے گھر میں آسکنے میں صاحب خانہ کی کوئی کارروائی نہیں پائی گئی بلکہ کپڑا ہوا کے اڑانے سے گھر میں آگرا تھا، اسی طرح وجوب ایک جبری بات تھی اس میں بندے کی کارروائی کا کوئی دخل نہیں، ہاں جب اس سے مطالبہ کیا جائے گا تو طلب کے وقت ادائے گی مامور بہ اس پر لازم ہوجائے گی اور وقت کے اوّل ترین حصے میں ادا نہ کرنے کی صورت میں سببیت وقت کے اس حصے کی طرف منتقل ہوجائے گی جہاں سے ادائیگی کا آغاز ہوگا اس کی وجہ یہ ہے کہ جب تک وجوب ادا کا مطالبہ نہ کیا جائے تب تک ادائیگی واجب نہیں ہوتی، یہاں معاملہ یہ ہے کہ ادائے گی کے مطالبہ کا جس اعلیٰ ذات کو حق حاصل ہے اس نے مکلف کو ادائے گی بجالانے کا اس وقت تک کے لئے اختیار دیدیا ہے جب تک کہ وقت تنگ نہ ہو

اور یہ معلوم ہے کہ اختیار کا دوسرا نام مطالبے کا سقوط ہے، تخییر و اختیار اور طلب و مطالبہ میں تباین و منافاۃ پائی جاتی ہیں، دلیل میں کہا جائیگا کہ اختیار کا معنی کیا ہوگا جب کسی کے سر پر مطالبہ اور تقاضا مسلط کر دیا جائے۔

پیش کردہ تصریح کی روشنی میں کہا جائے گا کہ جب وقت تنگ ہوگیا تو تخییر و اختیار جاتے رہے کیونکہ ادائیگی کا اختیار وقت کے اول ترین حصے سے لیکر اس کے اس حصے تک دراز تھا جو وقت کا تنگ حصہ ہوسکتا ہے لہذا وقت تنگ ہوجانے کی شکل میں مکلف اور مامور کی طرف فوراً مطالبہ متوجہ ہوجائے گا کہ اب ادا کرنا ضروری ہے لہذا تنگئ وقت کی صورت میں ادائیگی میں جلدی ضروری اور واجب ہوجائے گی۔ اسی لئے مسئلہ یہ ہے کہ آدمی ادائیگی کے آخری اوقات آنے سے پیشتر ہی وفات پا جاتا ہے تو اس سے کسی مطالبہ و طلب کو نہیں باندھا جائے گا یعنی یہ نہیں کہا جائے گا کہ مثلاً آج ظہر کے دو ربع وقت گذرنے کے بعد انتقال ہوا ہے تو اس کے ذمہ ظہر نماز کی قضا کا مطالبہ باقی رہے گا، ایسا اس لئے نہیں ہوگا کہ مطالبہ کا رخ اور ادائیگی میں جلدی وقت کی تنگی پر منحصر تھے حالانکہ یہاں آخری اوقات و لمحات سے پہلے ہی وفات ہوچکی تھی۔

آخری اوقات آنے سے قبل وفات پانے والے شخص کی مثال ٹھیک ایسی ہی ہے جیسے سونے والے اور بیہوش افراد میں ان دونوں کے حق میں وقت کے ہر ہر حصے میں وجوب کا حکم ثابت رہے گا لیکن ادائیگی کا وجوب مؤخر ہوتا رہے گا کیونکہ خطاب و مطالبہ یہاں اس لئے ممکن نہیں ہوگا کہ ان کی تعمیل سے سوئے ہوئے اور بے ہوش افراد قاصر ہیں ٹھیک یہی حال وقت کے اول ترین حصہ و جزء کا بھی ہے، یہیں سے کھل گیا نماز وقت کے اول ترین حصے میں ایک توسیعی وجوب کی صورت میں واجب ہوئی ہے، اس کا راست مطلب ہوا کہ اول ترین جزء کے ایک ثانیہ و لحظہ کے بعد سے لے کر آخر وقت تک وجوب دراز ہوتا رہے گا اگر شروع میں ادا کرلیا تو فبہا ورنہ جب ادا شروع کرے گا اس سے ایک آدھ ثانیہ پہلے والا وقت سبب قرار دیا جائے گا۔

اس سلسلے میں بعض شافعی المسلک کہتے ہیں کہ وجوب وقت کے اول ترین حصے سے مخصوص ہے اس کا مطلب یہ لیتے ہیں کہ وقت کے اول ترین حصے سے اگر ادائیگی میں تاخیر کردی گئی تو یہ ادا نہ رہ کر قضا ہوجائے گی، شافعیہ کا یہ مسلک سوختہ و مردود ہے اس لئے کہ اجماع کے خلاف ہونے کے ساتھ ناممکن العمل بھی ہے، کیونکہ قطعی اولیت کے ساتھ ادائیگی بہر حال ناممکن ہے، اولیت ایک اضافی معنی ہے جب بھی ادائیگی میں درازی ہوگی اولیت کے درجات ماننے پڑیں گے، لہذا راست اولیت تو بس وہی ہوسکے گی جس میں تکبیر تحریمہ کہی جائے اور بعد میں ادا ہونے والے ارکان اولیت سے محروم ہوجائیں گے، جب کہ تکبیر تحریمہ والی اولیت کے متعلق آخری اور حتمی اولیت کا فیصلہ اس لئے ناممکن ہے کہ انسان بہر حال قطعی آخری حد کی تعیین نہیں کرسکتا بات وہیں آئے گی یعنی انسان کو اس حق میں مجبور ماننئے، میں کہوں گا پھر اول ترین وقت میں ادائے گی نہ ہونے کی صورت میں قضا کا فیصلہ واپس لیجئے، آپ بھی انسان کو اس باب میں مجبور ماننئے۔

ہمارے حنفی اسلاف جن کا تعلق عراقی انتساب سے تھا فرماتے ہیں کہ وجوب وقت کے اول ترین

حصے میں رونما نہیں ہوتا، نیز انہی حضرات نے وقت کے اول ترین حصے میں ادا کئے گئے ماموربہ کے سلسلے میں اختلاف رائے کا اظہار کیا، فرمایا کہ اول ترین وقت کا مودی نفل ہوگا یعنی اسے فرض لازم ماننا ممنوع قرار دیا جائے گا جب کہ آخری اوقات تک مکلف ومخاطب کے احوال کے ساتھ اس کا باقی رہنا ثابت ہوچکا تھا بعض حضرات فرماتے ہیں اول ترین وقت میں اداکردہ ماموربہ یعنی مودیٰ موقوف رہے گا، اگر یہ آخری اوقات تک مکلف کی صفت کے ساتھ باقی رہا تو وہ فرض رہے گا اگر ایسا نہ رہا تو وہ نفل ہوجائے گا اور یہ بھی فرماتے ہیں ادار کا خطاب یعنی مطالبہ تعجیل وجلدی کی حالت میں برپا نہیں ہوتا اس میں شافعی اختلاف کرتے ہیں۔

معتزلہ کہتے ہیں فعل سے پہلے ماموروبمکلف ہوگا، حالانکہ یہ مشکل ہے باعث یہ ہے کہ معتزلیوں کا بالا قول چاہے گا کہ نماز کا چھوڑنے والا امر کا تارک اور عاصی وگناہ گار نہ ہو کیونکہ امر کے فعل سے تعلق رکھنے کی وجہ سے فعل کے امکان کی تاویل کرنا رد کیا جاچکا تھا اس لئے کہ اس صورت میں نزاع وخلاف جاتا رہیگا۔

ذہن نشین رہے کہ جب وقت کا اول ترین حصہ ختم ہوچکا اور ادائے گی نہیں ہوئی تو سببیّت وقت کے دوسرے حصے کی طرف منتقل ہوجائے گی، دوسرے حصے میں بھی ادائیگی نہ ہونے کی صورت میں وقت کے تیسرے حصے کی طرف سببیّت منتقل ہوجائے گی، اسی طرح سببیت وقت کے چوتھے پانچویں حصے کی طرف منتقل ہوتی رہے گی، اس کی علّت یہ ہے کہ وقت کا وہ حصہ جس سے ادا ملی ہوئی ہے یعنی وقت کے جس حصے میں ماموربہ اور مودی ادا کیا جارہا ہے اسے سبب بنانا یہ اس لحاظ سے زیادہ موزوں ہے کہ وقت کے اس حصے کے علاوہ دوسرے حصے کو سبب بنایا جائے، وجہ یہ ہے کہ ادار سے لگا ہوا وقت کا حصہ مقصود سے قریب ہے، نیز اصل یہ ہے کہ مسبب، سبب سے ملا ہوا اور متصل ہو، مسبب اگرچہ نفس وجوب ہے لیکن نفس وجوب ہی وجود ادا تک لے جاتا ہے لہذا وجود ادار کا انتساب مسبب کی طرف کردیا جائیگا، یعنی یہ کہا جائے گا کہ نفس وجوب، وجود ادار تک لے جاتا ہے اس لئے نفس وجوب کے ذریعہ گویا وجود ادا مسبب ہوگیا، یہ جب ثابت ہوچلا تب ضروری ہوجائے گا کہ سبب منتقل ہوتی رہے تاکہ یہ روا ہوسکے کہ ادار سے ملنے والے وقت کے حصے کو سبب ٹھہرایا جائے، یہی وجہ ہے کہ وقت کے اول ترین حصے کے بعد نماز کی امامت کی اہلیت پائے جانے والے شخص پر نماز واجب ہوجائے گی، بالفرض سببیت وقت کے اول ترین حصے کے لئے طے ہوجاتی یعنی اس حصے سے دوسرے حصے کی طرف سببیت منتقل نہ ہوتی تو نماز واجب نہیں ہوتی ٹھیک اسی طرح جب کہ وقت گذرنے کے بعد نماز کی اہلیت سے آراستہ ہونے والے شخص پر نماز کا وجوب عائد نہیں ہوتا۔

صاحب متن امام ابوالبرکات عبداللہ بن احمد نے اس مقام پر اپنی کتاب کشف الاسرار میں تصریح کی کہ ادائیگی کے آغاز سے پہلے آمدہ وقت کا سببیت کے لئے تعین روا نہیں، علت یہ ہوئی کہ ادار کے آغاز سے قبل واقع وقت کا ہی سبب بننے کے لئے تعین قبیل یعنی وقت کے ایک حصہ سے گذر کر کثیر یعنی وقت کے

ان حصوں کی طرف جانا اور سبقت کرنا ہے جو ادا کے وجود سے پہلے ادار سے سبقت اور تقدم رکھتے ہیں اس سلسلے میں وقت کے ادا سے پہلے والے حصے کی سببیت کے لئے تعین کی کوئی دلیل نہیں جب کہ وقت کے باقی حصے ادائیگی کے وجود سے پہلے ادا سے سابق و مقدم ہیں، اس کی دلیل میں موصوف رقم طراز ہیں کہ دلیل سے جو روشنی ملتی ہے وہ یہی ہے کہ سبب مسبب پر مقدم ہوتا ہے، سبب پر مسبب کا تقدم وقت کے اس حصے کو سبب بنا کر بآسانی حاصل ہوجائے گا جو ادار سے متصل ہے، کہنے کا صاف مطلب یہ ہے کہ ادار سے ملے ہوئے وقت کے حصے کے ساتھ وقت کے اور دوسرے حصوں کو سبب بنانا راست نہیں ہوگا کیونکہ ادار سے ملنے والے وقت کے علاوہ دوسرے حصے موجود نہیں ہیں، دوسری وجہ یہ ہے کہ ادار سے متصل وقت کے حصے کے سوا اور حصوں کا ضبط و احاطہ ممکن نہیں مثال سے وضاحت ہوجائے گی، کوئی شخص آج ظہر کی نماز وقت کے دو حصے گذرنے کے بعد پڑھا اور وہی شخص کل نماز ظہر وقت کے تین حصے گذرنے کے بعد پڑھتا ہے، اسی طرح پرسوں وقت کے چار حصے گذرنے کے بعد نماز ظہر پڑھتا ہے لہذا ادار سے متصل وقت کے حصے کو سبب نہ مان کر ادار سے پہلے آمدہ وقت کے حصے کو سبب مانیں تو سبب نماز روزانہ مختلف ہوتا رہے گا کبھی وقت کے دو حصوں سے پہلے والا کبھی تین حصوں سے پہلے والا اور کبھی چار حصوں سے پہلے والا وقت کا حصہ نماز ظہر کا سبب قرار پائے گا، حالانکہ نماز ظہر وہی ہے یعنی مسبب ایک ہی ہے تو سبب میں کیوں تعدد ہے، جب کہ مسبب کے ایک ہونے کی صورت میں سبب کا تعدد فاسد و باطل مانا جا چکا ہے، لہذا ضروری ہوا کہ ادار سے ملنے والا وقت کا حصہ سبب مان لیا جائے یعنی ادار سے متصل حصہ وقت سببیت کیلئے متعین ہوجانا ضروری ہے۔

امام زفرؒ کا یہ قول نقل کیا جاتا ہے کہ جب وقت اتنا تنگ ہوجائے جس میں ادار کے بعد وقت بچنے کا سوال جاتا رہے تب اسی جزر میں سببیت کا تعین ہوجائے گا، لہذا اس تعین سببیت کے بعد پیش آجانے والی کسی بھی چیز سے جیسے مرض و سفر ہے اس سببیت میں تغیر و تبدل رونما نہیں ہوگا،

اور جماہیر احناف کہتے ہیں کہ اس کے بعد وقت کے حصے اپنے اندر سببیت کے انتقال کو قبول کریں گے اس لئے وقت کے حصوں میں سے بالکل آخری حصے کی جانب سببیت کا منتقل ہوجانا حاصل ہوجائے گا فلہذا ضروری طور پر ہر وقت کے اس آخری اور آخری حصے میں سببیت کا تعین ہوجائیگا اس کی علت یہ ہے کہ وقت کے اس آخری حصے کے بعد اس کا کوئی ایسا حصہ باقی نہیں رہا جس کی طرف سببیت کے انتقال کا امکان اور احتمال پایا جائے، اسی لئے عام احناف کہتے ہیں کہ وقت کے اس آخری اور آخری حصے میں سببیت کو سببیت کی حالت میں معتبر مانا جائے گا، یہی وجہ ہے کہ وقت کے اس آخری اور آخری حصہ وقت میں جو سببیت کے لئے متعین ہوچکا تھا عورت حائضہ رہتی ہے تو اسکے ذمہ قضا لازم نہیں ہوگی اور جب وہ اس آخری اور آخری حصۂ وقت میں پاک ہوجائے اور اس کا حیض جاتا رہے اور ایام حیض دس روز

رہے ہوں تو اس پر نماز لازم ہوجائے گی، کیونکہ جس وقت وہ پاک ہوئی وہ وقت کا آخری حصہ تھا جس کا تعین سببیت کے لئے ہوچکا تھا یا اسی طرح اس آخری حصۂ وقت میں کوئی کافر اسلام قبول کرے یا بچہ ادراک سے آراستہ ہوجائے اور بلوغ کو حاصل کرے تو ان پر بھی نماز لازم ہوجائے گی، بالفرض اس آخری حصہ وقت میں مسافر تھا، تو اس پر نماز سفر کی ادائیگی واجب ہوگی، اس آخری حصۂ وقت کی صفت کا لحاظ واعتبار کیا جائے گا، مطلب یہ ہے کہ اگر وقت کا یہ آخری اور آخری حصہ اپنی صفت میں کمال سے اتصاف رکھتا ہے یعنی وقت کا یہ آخری حصہ قطعی طور پر صحیح ہے، جیساکہ نماز فجر میں وقت کا آخری سے آخری حصہ بھی صحیح ہوتا ہے ناقص نہیں ہوتا تو یہ یعنی فجر کی نماز کامل ہو کر واجب ہوگی، اس کا فرق تب سمجھ میں آئے گا جب یہ صورت رونما ہو کہ نماز کو وقت کے آخری حصے میں شروع کیا گیا، وقت تنگ تھا، سورج نکل آیا اور نماز ابھی پوری نہیں ہوئی تھی تو سورج نکلنے سے نماز میں فساد رونما ہوجائے گا، اب فرض باطل ہوجائے گا اس کی وجہ یہ ہوئی کہ وقت کا وہ حصہ جس سے سورج کا نکلنا مل گیا سبب تھا اور یہ صحیح اور کامل سبب تھا اسی حصہ وقت جو صحیح وکامل طور سے سببیت کے لئے طے پاگیا تھا نماز فجر واجب ہوئی تھی، نماز فجر کا وجوب کمال کے مفہوم کے ساتھ ثابت ہوا تھا، جب وجوب فجر کمال کے ساتھ ثابت ہوا تو اسے نقصان اور کمی کی حالت میں ادا کرنا روا نہیں ہوگا، نماز کے اثنار میں سورج کا نکل آنا نماز فجر کی ادائیگی کو کمال سے ہٹا کر نقصان اور کمی کی طرف دھکیل دیتا ہے۔

ہاں یہ آخری اور آخری وقت اگر ناقص ہو اور یہی وقت کا آخری حصہ ناقص سببیت کے لئے طے پاگیا ہو تو اس کی ناقص حصے میں نماز شروع کرنے کے بعد ناقص حالت میں ادائیگی کی صورت میں کوئی فساد یا خرابی لازم نہیں آئے گی، جیسے عصر کی نماز سورج کے سرخ ہونے پر شروع کی جائے تو یہ ناقص وقت میں آغاز کہلائے گا، ایسی حالت میں سورج غروب ہوجائے اور نمازی نماز میں ہو، نماز ابھی پوری نہیں ہوئی تو غروب شمس کی وجہ سے نماز عصر فاسد نہیں ہوگی، وجہ یہ ہے کہ سورج سرخ ہونے کی حالت میں نماز عصر ادا کرنے کی ممانعت آتی ہے، اس ممانعت کی وجہ سے نماز عصر کا وجوب نقصان اور کمی کی صفت کے ساتھ ثابت ہوا تھا اور اس نے غروب شمس کی حالت میں نماز عصر اسی نقصان اور کمی کی صفت کے ساتھ ادا کر ڈالا تو ناقص واجب کی ادائے گی ناقص حالت میں کی گئی، جیساکہ واجب تھا ویسی ادائیگی تھی، لہذا یہاں نماز عصر میں فساد کا اعتبار نہیں ہوگا۔

ماتن کی عبارت میں اشکال کی گنجائش ہے، خود حافظ الدین النسفی المتوفی سنہ ۷۱۰ھ نے اپنی شرح میں اسے لیا ہے، سوال کی وضاحت یہ ہے، نمازی نے وقت کے اول ترین حصے میں عصر کی نماز کا آغاز کیا، بعدازاں نماز کو اتنا دراز کیا کہ سورج ڈوب گیا اور یہ نماز سے فارغ نہیں ہوسکا نماز اس صورت میں فاسد نہیں ہوگی، حالانکہ نماز کے وجوب کا انتساب صحیح سببیت کی طرف تھا، یعنی عصر کے اول ترین حصۂ وقت میں نماز کا آغاز ہوا تھا، پس آغاز تو کامل تھا، لیکن اتمام ناقص ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ باب عبادات

میں شریعت نے بندے کو یہ حق دیا ہے کہ وہ اپنا سارا وقت مطلوب عبادات کی ادائے گی میں صرف وتمام کردے ایسا کرنا عزیمت ہے، ایسا کرنے کے جواز کی دلیل میں کہتے ہیں کہ بندے کی تخلیق کی منصوص غرض یہ تھی کہ وہ عبادت کریں، دیکھتے نہیں اس کی دلیل میں یہی کافی ہوجائے گا کہ اللہ رب العزت بندے کے مالک اور اسکے خالق ہیں اور بندے کا فریضہ بن جاتا ہے کہ وہ اپنے مالک اور خالق کی خدمت میں مصروف ومشغول ہوجائے، یعنی اپنے تمام اوقات کو اس کی خدمت میں خرچ کرے لیکن اللہ رب العزت نے ہم بندوں پر یہ احسان کیا کہ ہماری اپنی ضرورتوں کے لئے وقت کے کچھ حصوں کا الگ کرلینے کا ہمیں حق دیدیا اسے رخصت اور ترفہ کہتے ہیں، فلہذا بندہ اس صورت میں جب وہ اپنا پورا وقت مطلوب عبادت کی ادائیگی میں صرف کرڈالے تو کہیں گے کہ اس نے عزیمت کی تعمیل کی ہے، وقت کے ہر ہر حصے کو عبادت میں صرف کرنا حتی کہ وقت نکلنے کے بعد وہ عبادت پوری ہو اس لئے جائز ہوگا کہ بغیر اس کے عزیمت پر عمل نہیں ہوسکے گا، عزیمت کو برتنے کی وجہ سے وقت کے بقدر عبادت کی تمامیت کا مفسدہ برپا ہوگیا، یعنی عبادت مکروہ ہوگئی، لیکن عزیمت کی تعمیل کے لئے دوڑنے والے کے لئے اس مفسدہ اور کراہت سے بچنا ظاہر ہے کہ مشکل ہوجائے گا، اس لئے کراہت کی مذکورہ مقدار اور بالا مفسدہ اس بنا پر معاف کردیا گیا کہ عزیمت پر عمل کرنے کی صورت میں ضروری اور لازمی شکل میں یہ کراہت اور مفسدہ رونما ہوکر رہے گا۔

نیز بات یہ ہے کہ نمازی نے عزیمت کا قصد کیا تھا اس کی نیت میں تھا کہ سارا وقت مطلوب عبادت کی ادائے گی میں صرف کرڈالے گا، جب اس نے ایسا کیا تو وقت نکلنے کی کراہت اور وقت جاتے رہنے کا مفسدہ سامنے آیا، حالانکہ اس نے کراہت کا قصد اور مفسدے کی نیت نہیں کی تھی معلوم ہوا کہ کراہت ومفسدہ ضمنی تھے، قصداً ان کا رونما ہونا ثابت نہیں تھا اور حقیقت معلوم ہے کہ ضمنی چیز کی وجہ سے مقصود بالذات شئی میں فساد کا حکم نہیں لگائیں گے، امام محمد رحمہ اللہ سے نقل کیا گیا ان سے اس شخص کے متعلق سوال کیا گیا جو عصر میں پانچویں رکعت کے لئے کھڑا ہوگیا ہو وہ کیا کرے، انھوں نے فرمایا اس کے لئے مستحب یہ ہے کہ نماز پوری کرے گو کہ عصر کے بعد نفلی نماز مکروہ تھی اور پانچویں رکعت کے لئے کھڑے ہونے کی حالت میں نماز پوری کرنے کو مستحب بتلانا دلیل ہے کہ نماز نفل ہوجائے گی، لیکن یہ نفل چونکہ اس نمازی کے قصد اور نیت سے نہیں ہوئی یعنی نمازی نے نفل کی نیت نہیں کی تھی بلکہ ضمنی طور پر پانچویں رکعت کے لئے کھڑے ہونے کی وجہ سے نماز عصر فرض سے نفل میں منتقل ہوگئی، لہذا نماز عصر کے بعد نفل کے مکروہ ہونے میں جو کراہت مفہوم ہورہی تھی، یہاں پر اسے صرف اس لئے معاف کیا گیا کہ وہ غیر قصدی یعنی ضمنی کراہت تھی، پس اب یہ نماز دیسی ہی ہوگئی جیسے صحیح وقت میں نماز ادا کردی گئی ہو ہاں ابتدائی حالت میں اس کا عکس لازم آئیگا یعنی

کوئی شخص ایسے وقت میں نماز کا آغاز کرتا ہے جس سے نماز میں کراہت و مفسدہ آجائے تو اس صورت میں یہ کراہت اور مفسدہ معاف نہیں ہوگا، وجہ اس کی یہ ہے کہ کراہت اور مفسدہ اس کے قصد و ارادے کے نتیجے میں رونما ہوئے جب کہ ممکن تھا یہ شخص مکروہ وقت میں نماز کے آغاز سے بچتا اس کی صورت یہ تھی کہ نماز کی ادائیگی کے آغاز کے لئے وقت کا وہ حصہ منتخب کیا جاتا جس میں نہ تو کوئی کراہت ہوتی نہ ہی مفسدہ پایا جاتا۔

آخری صورت یہ ہے کہ وقت ادائیگی سے خالی خولی گذر جائے یعنی وقت اپنے تمام حصوں کے ساتھ ختم ہو چلا اور ادائے گی نہیں ہوسکی تو اس صورت میں وجوب وقت کے تمام کے تمام حصے کی جانب منسوب ہو جائے گا، وقت کے اول ترین حصے یا ناقص ترین حصے یا آغاز ادا سے متصل حصے کی تفصیل یہاں رونما نہیں ہوگی، باعث یہ ہے کہ وقت کے تمام کے تمام حصے کی طرف منسوب کرنے کے لئے مجبور کر رہی تھی چاہے وہ حصہ وقت اول ترین یا ناقص ترین یا آغاز ادا سے متصل ہو ختم اور زائل ہوگئی، وہ داعی ضرورت یہ تھی کہ وہ وقت نماز کے لئے ظرف تھا اور سبب بھی لہذا کسی نہ کسی حصہ وقت میں خاص نہ کرنے کی صورت میں ظرفیت اور سببیت کے مطالبات پورے نہیں کئے جاسکتے تھے جس کی تفصیل ہم حوالۂ قرطاس کرتے آئے ہیں، جب تمام وقت گذر گیا تب یہ وقت ظرف نہ رہا اب تمام وقت ظرف نہ رہ کر صرف سبب رہ گیا یعنی قضاء کا سبب ہو گیا کیونکہ اصل یہی تھی کہ تمام وقت سبب ہو اور وجوب تمام وقت کی طرف انتساب پا جائے، علت یہ ہوئی کہ سببیت کا علم و ادراک انتساب سے ہوا اور انتسابی تناظر میں سببیت تمام وقت سے منسوب و منسلک ہوتی ہے، نماز وقت پر ادا نہ کئے جانے کی صورت میں ادا سے قضا کی طرف انتقال کر آنے کے باعث حکم اصل کی طرف لوٹ آیا یعنی تمام وقت قضا کے لئے سبب بن گیا اور تمام وقت کامل وقت ہے، یعنی تمام وقت میں کمال کی صفت اور خوبی پائی جاتی ہے، اس سے واضح ہو چلا کہ قضا کمال کی صفت کے ساتھ واجب ہوتی ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ تمام وقت ناقص نہیں ہے، اس سے بحث نہیں کہ اسی کل وقت میں وقت کا ناقص حصہ بھی شامل ملے گا، بحث کا ماحصل یہ ہے کہ نماز کی قضا جب وصف کمال کے ساتھ واجب ہوئی تب کامل وقت میں ادا کی جائے گی ناقص وقت میں ادا نہیں کی جائیگی اسی وجہ سے گذشتہ روز کی نماز عصر جو قضاء کی صورت میں ذمے میں باقی ہے دوسرے روز ناقص وقت یعنی سورج سرخ ہونے کی حالت میں ادا نہیں کی جائے گی کیونکہ قضاء کامل وقت میں واجب تھی، ناقص وقت میں ادائے گی کا کیا مطلب، اس کی وجہ یہ ہے کہ وقت کا ناقص حصہ اپنے وجود میں اپنی اصل کے ساتھ موجود ہے یعنی وہ وقت کا ایک اصلی حصہ ہے گرچہ ناقص ہے یعنی اس میں اس کا وصف صحیح و کامل موجود نہیں ہے یعنی وقت کا ناقص ترین حصہ اصل کے لحاظ سے موجود ہے

مگر اس کا وصف صحیح یا کامل ہونا کھویا ہوا ہے لہذا یہ وقت کے اس حصے کا معارضہ نہیں کرسکے گا جو کامل ترین حصہ کہلاتا ہے وقت کا کامل ترین حصہ اپنی اصل اور اپنے وصف صحت کے ساتھ موجود ہے جبکہ معلوم ہے کہ اصل اور وصف کے ساتھ موجود چیز اس چیز سے راجح اور فائق ہوتی ہے جو اصل کے انتساب میں موجود ہو مگر وصف کے باب میں وہ وصف سے محروم ہو اس لئے کامل وقت میں قضاء کا وجوب ناقص وقت میں ادا نہ ہوگا، لہذا عصر کی قضا نماز اگلے روز سورج سرخ ہونے کی صورت میں قضاء نہیں کی جائے گی کیونکہ قضاء کا انتساب کل وقت اور کامل وقت کی طرف تھا اور یہاں وقت کے ایک جزء اور ناقص حصے میں ادائیگی ہو رہی ہے لیکن آج کی نماز عصر کا معاملہ اس سے جدا ہے کیونکہ سورج سرخ ہونے کی حالت میں اس کی ادائیگی کا وجوب ناقص حصۂ وقت میں ہوا۔ وجوب وقت کے ناقص حصہ میں ہوا تو ادائیگی بھی ناقص حصہ میں رونما ہوئی اس لئے کوئی کراہت یا مفسدہ برپا نہیں ہوسکا۔

وَمِنْ حُكْمِهِ اِشْتِرَاطُ نِيَّةِ التَّعْيِيْنِ اَيْ مِنْ حُكْمِ هٰذَا الْقِسْمِ الَّذِيْ هُوَ ظَرْفٌ اِشْتِرَاطُ النِّيَّةِ التَّعْيِيْنِ بِاَنْ يَقُوْلَ نَوَيْتُ اَنْ اُصَلِّيَ ظُهْرَ الْيَوْمِ وَلَا يَصِحُّ بِمُطْلَقِ النِّيَّةِ لِاَنَّهُ لَمَّا كَانَ الْوَقْتُ ظَرْفًا صَالِحًا لِلْوَقْتِيِّ وَغَيْرِهِ مِنَ النَّوَافِلِ وَالْقَضَاءِ يَجِبُ اَنْ تُعَيَّنَ النِّيَّةُ۔

ترجمہ اور مؤنث کی اس تقسیم کا حکم تعیین کی نیت کا شرط ہونا ہے یعنی وہ قسم کہ وقت جس کا ظرف ہوتا ہے اس کا ایک حکم یہ ہے کہ تعیین کی نیت کا شرط ہونا، مثلاً نماز پڑھنے والا کہے نویت ان اصلی ظہر الیوم (میں نے آج کی ظہر کی نیت کی) اور ظہر مطلق نیت سے درست نہ ہوگی، کیونکہ جب وقت ظرف ہے تو وقتیہ نمازوں اور غیر وقتیہ، نوافل وقضا نمازوں کی صلاحیت رکھتا ہے تو نیت کی تعیین کرنا واجب ہے۔

تشریح یہاں سے امر مقید بالوقت والی قسم پر کلام کرنے کے بعد اس کا حکم بیان کرتے ہیں چونکہ اس قسم میں وقت ظرف ہوتا ہے یعنی اس وقت میں وقتی اور غیر وقتی نفلی اور قضا نمازوں کی گنجائش ہوتی ہے اس لئے وقتی نماز کی ادائے گی کے لئے متعین نیت شرط قرار دی گئی یعنی صاف صاف نیت کرکے اپنی نماز کو متعین کرنا ضروری ہے، تاکہ وقتی نماز کا غیر وقتی نماز سے اور فرض کا نفل سے، اور ادا نماز کا قضاء نماز سے الگ اور جدا ہونا واضح ہو جائے اسی لئے کوئی ظہر کی نماز پڑھتا ہے تو اسے یوں نیت کرنی ہوگی کہ میں آج کی نماز ظہر کی نیت کرتا ہوں، اگر اس کے بجائے نیت کرے کہ میں ظہر کی نماز پڑھنے کی نیت کرتا ہوں تو یہ نیت کافی نہیں کیونکہ یہ متعین نیت نہیں بلکہ عام اور مطلق نیت ہے، صرف ظہر کہنے سے بات صاف نہیں ہوئی، ظہر میں ادا اور قضا دونوں طرح کی ظہر سما سکتی ہیں اسی لئے صراحت

کردی گئی وقت کے فرض نماز کی تعیین مشروط اور ضروری ہے بعض فتاوی جیسے عتابی میں ہے کہ صرف ظہر کی نیت کرنی بھی کافی ہوجائے گی، اس لئے کہ ادا نماز ظہر یقینی ہے اور قضاء کا احتمال ہے لہذا یقینی یعنی ادا کا اعتبار ہوگا اور احتمالی یعنی قضا اور فوت شدہ کا اعتبار نہیں ہوگا۔

وَلَا يَسْقُطُ لِضِيْقِ الْوَقْتِ اَیْ اِذَا ضَاقَ الْوَقْتُ عَنِ التَّوْسِعَةِ بِسَبَبِ تَقْصِيْرِهٖ اِلٰی آخِرِ الْوَقْتِ اَوْ بِسَبَبِ نَوْمِهٖ اَوْ نِسْيَانِهٖ لَا يَسْقُطُ التَّعْيِيْنُ عَنْ ذِمَّتِهٖ لِاَنَّهٗ اِنَّمَا جَاءَ الضِّيْقُ بِسَبَبِ الْعَارِضِ وَفِی الْاَصْلِ كَانَ سَعَةً۔

ترجمہ اور وقت کی تنگی کی وجہ سے تعیین ساقط نہیں ہوتی یعنی جب توسع کے بعد وقت مصلی آخری وقت تک تقصیر یا بھول جانے یا سوجانے کی وجہ سے وقت تنگ ہوجائے تو تعیین اس سے ساقط نہیں ہوگی اس وجہ سے کہ وقت میں تنگی عارض کی وجہ سے آئی ہے اصل میں وسعت تھی۔

تشریح چونکہ اصل اور حقیقت میں وقت وسیع اور پھیلا ہوا تھا جس میں وقتی غیر وقتی نفلی اور فرض، نیز ادا، و قضا ہر طرح کی نمازیں ادا کی جاسکتی تھیں اور تنگی اصل نہیں عارضی ہے اس لئے عارض کا اعتبار نہیں کیا جائے گا بلکہ یہ کہا جائے گا کہ اس تنگیٔ وقت میں بھی نیت کرکے ادا کو متعین کرو، یہ کہنا کافی نہیں ہوگا کہ وقت تنگ ہوگیا صرف ادا کی گنجائش ہے لہذا تعیین کی چنداں ضرورت نہیں، تنگی تسلیم مگر وہ عارضی ہے۔

وَلَا يَتَعَيَّنُ بِالتَّعْيِيْنِ اِلَّا بِالْاَدَاءِ اَیْ اِنْ عَيَّنَ اَحَدٌ اَوَّلَ الْوَقْتِ اَوْ اَوْسَطَهٗ اَوْ آخِرَهٗ لَا يَتَعَيَّنُ بِتَعْيِيْنِهِ اللِّسَانِیِّ اَوِ الْقَصْدِیِّ اِلَّا اِذَا اَدّٰی فَفِیْ اَیِّ وَقْتٍ اَدّٰی يَكُوْنُ ذٰلِكَ الْوَقْتُ مُتَعَيِّنًا وَاِنْ لَمْ يُؤَدِّ فِيْمَا عَيَّنَهٗ بَلْ فِیْ جُزْءِ الْآخَرِ لَا يُسَمّٰی قَضَاءً۔

ترجمہ اور وقت تعیین کرنے سے متعین نہیں ہوتا، سوائے ادا کرنے کے یعنی اگر کسی نے اول وقت یا اوسط وقت یا آخری وقت کو متعین کردیا تو زبانی یا قصدی و ارادی تعیین سے وہ وقت متعین نہیں ہوتا لیکن یہ کہ ادا کردے پس جس وقت میں بھی ادا کرے گا تو وہ وقت متعین سمجھا جائیگا اور اگر اس نے متعین کردہ وقت میں ادا نہیں کیا بلکہ دوسرے جزء میں ادا کیا تو اسکو قضا کے نام سے موسوم کرینگے۔

تشریح فرمارہے ہیں کہ کوئی صاحب صرف زبان سے طے اور متعین کرتے رہیں کہ میں وقت کے اول ترین یا درمیانی یا آخری حصے میں ادا کروں گا یا انھیں حصوں میں ادا کا تذکرہ زبان

سے نہ کریں بلکہ قصد کریں تو اس لسانی یا قصدی تعیین سے وقت کے یہ حصے متعین نہیں ہوں گے، متعین ہونے کی صرف ایک صورت یہ ہے کہ آپ مامور بہ کو ادا کر دیجئے وقت کے حصے میں آپ ادا کریں گے وہی متعین ہو جائے گا، اول ترین یا درمیانی یا آخری جس حصے میں آپ ادا کریں گے مامور بہ کی ادائیگی وجود پذیر ہوگی وہی حصۂ وقت طبعی زاویے سے تعین یافتہ ہو جائے گا۔

یہاں ایک سوال ہے وہ یہ کہ کوئی صاحب وقت کے کسی حصہ کو ادائیگی مامور بہ کے لئے متعین کرتے ہیں مگر اپنے متعینہ حصۂ وقت میں ادا نہیں کر سکے بلکہ وقت کے دوسرے غیر متعین حصے میں ادا کیا تو کیا یہ ادا نہ رہ کر قضا ہو جائے گی، شارح فرماتے ہیں نہیں قضا نہیں بلکہ ادا ہی رہے گی کیونکہ تعین میں ادا کے ذریعہ تعیین معتبر ہے نہ کہ قول وقصد کے ذریعہ، اس کی مثال میں قسم توڑنے والے کو پیش کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

كَالْحَانِثِ فِي الْيَمِيْنِ فَاِنَّهٗ يَتَخَيَّرُ فِي كَفَّارَتِهَا بَيْنَ ثَلٰثَةِ اَشْيَاءَ اِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِيْنَ اَوْ كِسْوَتُهُمْ اَوْ تَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ فَاِنْ عَيَّنَ وَاحِدًا مِنْهَا بِاللِّسَانِ اَوْ بِالْقَلْبِ لَا يَتَعَيَّنُ عِنْدَ اللّٰهِ مَالَمْ يُؤَدِّهٖ فَاِذَا اَدّٰى صَارَ مُتَعَيِّنًا وَاِنْ اَدّٰى غَيْرَ مَا عَيَّنَهٗ اَدّٰى لَا يَكُوْنُ مُؤَدِّيًا

ترجمہ جیسا کہ حانث یعنی قسم توڑنے والا قسم کے کفارہ میں تین چیزوں میں مختار تھا، دس مسکینوں کو کھانا کھلانا، ان کو کپڑا دینا یا ایک غلام کو آزاد کرنا، پس اگر اس نے زبان یا دل سے ان میں سے کسی کو متعین کر دیا تو یہ اللہ کے نزدیک متعین نہ ہوگا جب تک اس کو ادا نہ کرے پس جب ادا کریگا تو متعین ہو جائیگا اور شروع میں جس کو متعین کیا تھا اسکے علاوہ کو ادا کر دیا تو ادا کرنے والا سمجھا جائیگا

تشریح کوئی شخص قسم توڑ ڈالے تو قسم کے کفارے میں تین باتوں کا اختیار ہوتا ہے چاہے تو دس مسکینوں کو کھانا کھلائے یا انھیں کپڑا پہنائے یا غلام آزاد کرے، اگر یہ حانث ان تینوں میں سے کسی ایک کو زبان سے یا دل سے متعین کر دیتا ہے مثلاً کہتا ہے کہ میں کھانا کھلاؤں گا تو اس کہنے سے اللہ تعالیٰ کھانا کھلانے کو متعین نہیں ٹھہرا دیتے ہیں بلکہ جب وہ کھانا کھلا دے گا یعنی ادا کرے گا تب متعین قرار دیں گے جسے ادا کرے گا وہی متعین ہو جائے گا اپنا متعینہ یعنی کھانا کھلانا ادا کیا تب اور غیر متعینہ مثلاً کپڑا پہنانا ادا کیا تب یہ ہر صورت یہ ادا کرنے والا ہوگا، غیر متعینہ کی ادائیگی میں ادا نہیں قضا کہلائے گی بلکہ ادا ہی رہے گی۔

اَوْ يَكُوْنُ مِعْيَارًا لَهٗ وَسَبَبًا لِوُجُوْبِهٖ كَشَهْرِ رَمَضَانَ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ اَمَّا اَنْ يَكُوْنَ ظَرْفًا وَهُوَ

النَّوْعُ الثَّانِيْ مِنَ الْاَنْوَاعِ الْاَرْبَعَةِ لِلْمُوَقَّتِ وَلَا فَرْقَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْقِسْمِ الْاَوَّلِ اِلَّا بِكَوْنِ الْاَوَّلِ ظَرْفًا وَهٰذَا مِعْيَارًا وَالْمِعْيَارُ هُوَ الَّذِيْ اِسْتَوْعَبَ الْمُوَقَّتَ وَلَا يَفْضُلُ عَنْهُ فَيَطُوْلُ بِطُوْلِهٖ وَيَقْصُرُ بِقِصَرِهٖ فَاِنَّ الصَّوْمَ يَطُوْلُ بِطُوْلِ النَّهَارِ وَيَقْصُرُ بِقِصَرِهٖ فَيَكُوْنُ مِعْيَارًا وَهُوَ سَبَبٌ لِوُجُوْبِهٖ اَيْضًا وَقَدْ اُخْتُلِفَ فِيْهِ فَقِيْلَ الشَّهْرُ كُلُّهٗ سَبَبٌ لِلصَّوْمِ وَقِيْلَ الْاَيَّامُ فَقَطْ دُوْنَ اللَّيَالِيْ ثُمَّ قِيْلَ الْجُزْءُ الْاَوَّلُ مِنَ الشَّهْرِ سَبَبٌ لِوُجُوْبِ صَوْمِ تَمَامِ الشَّهْرِ وَقِيْلَ اَوَّلُ كُلِّ يَوْمٍ سَبَبٌ لِصَوْمِهٖ عَلٰى حِدَةٍ وَقَدْ ذَكَرْنَا كُلَّهٗ فِي التَّفْسِيْرِ الْاَحْمَدِيْ وَلَمْ يَذْكُرْ هٰهُنَا كَوْنَهٗ شَرْطًا لِلْاَدَاءِ مَعَ اَنَّهٗ شَرْطٌ لِلْاَدَاءِ اَيْضًا اِكْتِفَاءً بِالْمُقَارَنَةِ ۔

ترجمہ یا وقت امر مؤقت کے لئے معیار ہو اور اس کے وجوب کے لئے سبب ہو جیسے رمضان کا مہینہ اما ان یکون ظرفاً پر اس کا عطف ہے، مؤقت کی چار قسموں میں سے یہ دوسری قسم ہے اس کے اور قسم اول کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، البتہ یہ اول میں وقت ظرف تھا اور اس میں وقت معیار ہے معیار وہ ہے کہ جو مؤقت کو گھیرے اس سے فاضل نہ ہو چنانچہ موقت کے طویل ہونے سے بڑھ جائے اور مؤقت کے کم ہونے سے کم ہو جائے اس لئے کہ صوم دن کے طویل ہونے سے طویل ہو جاتا ہے اور دن کے چھوٹا ہونے سے کم ہو جاتا ہے لہذا وقت معیار ہے اور یہی (وقت) مؤقت کے لئے واجب ہونے کے لئے سبب بھی ہے

وقد اختلف فیہ الخ اور سبب وجوب میں اختلاف واقع ہوا ہے، پس ایک قول یہ ہے کہ پورا مہینہ روزہ کا سبب ہے اور بعض نے کہا صرف ایام سبب ہیں، راتیں نہیں، پھر کہا گیا ہے کہ مہینہ کا جزء اول پورے روزوں کے وجوب کا سبب ہے اور تیسرا قول یہ ہے کہ ہر دن کا جزء اول اس دن کے روزہ کا علیحدہ سبب ہے اس کی پوری تفصیل میں نے تفسیر احمدی میں بیان کر دی ہے قرآن پر اکتفا کرتے ہوئے اس چیز کا مصنف نے ذکر نہیں کیا کہ وقت ادا کے لئے شرط ہے باوجودیکہ وہ ادا کے لئے شرط ہے۔

تشریح ماتن موقت امر کی دوسری قسم بیان کر رہے ہیں، موقت امر کی دوسری قسم میں وقت مامور بہ اور مودی کے لئے ظرف نہیں بلکہ معیار رہتا ہے، معیار اسے کہتے ہیں جو کسی چیز کو اس طرح گھیرے میں لئے ہوئے ہو کہ معیار کی کمی اور زیادتی کی وجہ سے احاطہ کی گئی چیز میں کمی زیادتی پائی جائے، معیار کے اندر داخل چیز اس میں بالکل اس طرح ڈوب جاتی ہے جیسے شکر دودھ میں ڈوب جاتی ہے دودھ کی کمی اور زیادتی کا احساس کھلی بات ہے، مثلاً رمضان کا مہینہ روزے کے لئے معیار ہے، اور روزے کے واجب ہونے کا سبب بھی رمضان کے مہینے کی آمد روزہ واجب ہونے کا سبب بنے گی،

اور یہی ماہ روزے کیلئے معیار ہوگا چنانچہ اس ماہ کے دنوں میں روزہ رکھا جاتا ہے یہ ایام روزے کے لئے معیار ہیں گرمیوں میں ماہ رمضان کے دن بڑھتے ہیں یعنی معیار بڑھتا ہے توامر موقت روزہ بھی بڑھتا ہے، سردیوں میں ماہ رمضان کے دن گھٹتے ہیں توامر موقت یعنی روزہ بھی گھٹتا ہے، معیار میں یہی ہوتا ہے، نیز ماہ رمضان روزے کے واجب ہونے کا سبب بھی ہے، بعض نے کہا پورا ماہ رمضان روزہ واجب ہونے کا سبب ہے، اسلئے کہ روزے کا انتساب ماہ کی طرف ہوتا ہے، کہتے ہیں رمضان کے روزے اضافت سے سببیت کی نشاندہی ہوتی ہے، اور اضافت پورے ماہ کی طرف تھی، لہذا پورا ماہ رمضان روزے کے وجوب کا سبب ہوگا، کچھ لوگ کہتے ہیں صرف دن روزے کے وجوب کے سبب ہیں راتیں سبب نہیں ہیں اس کی علت یہ تھی کہ جو چیز کسی کے لئے سبب قرار پائے گی وہی اس کی ادائیگی کے لئے منتخب کی جائے گی۔ اور رمضان میں روزے ادا کرنے کیلئے دن کا انتخاب ہوا تھا، راتوں کا انتخاب نہیں ہوا تھا اس لئے دن ہی سبب ہوں گے رات سبب نہ ہوگی۔

فاضل شارح علامہ احمد جون پوری نے جو رائے ان کی تھی ثم قیل کے ذریعہ یہاں ضعیف کردی تفسیر احمدی میں انھوں نے کہا کہ مہینے کا اول ترین حصہ کسی اشتباہ کے بغیر پورے ماہ کے روزے کے واجب ہونے کا سبب ہے اس کی تعلیل میں لوگوں نے کہا کہ ماہ رمضان کے پہلے دن کے اول ترین حصے میں روزے کی اہلیت اگر پائی گئی پھر اہلیت والا شخص مجنوں ہوگیا ماہ رمضان گذرنے کے بعد وہ اچھا ہوگیا تب اسے پورے ماہ کے روز قضا کرنے پڑیں گے یہ قضا واجب ہوگی جب ایسا ہے تو ماہ رمضان کا اول ترین حصہ یقیناً تمام ماہ کے روزے کے وجوب کا سبب بن جائے گا، کچھ لوگ کہتے ہیں ہر روز کا اول ترین حصہ اس روز کے روزے کا مستقل سبب وجوب ہے کیونکہ ہر روز کا روزہ مستقل ہے اور ہر روز کا روزہ مقصود بالذات ہے مستقل دلیل یہ ہے کہ اگر ایک روزے میں کوئی کراہت اور مفسدہ آجائے تو اس سے دوسرا روزہ متاثر نہیں ہوگا دوسرے روزوں کے متاثر ہونے کے لئے مستقل کراہت اور مفسدے لازمی ہوں گے، جب معلوم ہوگیا کہ ہر روزہ بالذات مقصود ہونے میں مستقل ہوا اور روزہ مسبب ہے تو سبب مستقل ہوا اور مسبب سبب سے متصل ہوتا ہے۔ سبب اصل ہے اور اس میں اصل یہ تھی کہ مستقل حیثیت والے مسبب کے لئے مستقل سبب ہوتے ہیں اور روزے کے لئے مستقل سبب ہوتے ہیں اور روزے کے مستقل سبب اسی وقت رونما ہوں گے، جب مانا جائے گا ہر روز کا اول ترین حصہ مستقل حیثیت سے روزے کے وجوب کا سبب ہے۔

بالا فیصلہ بہت سارے لوگوں کی منتخبہ رائے ہے فاضلین کی بھاری تعداد نے اسے سراہا ان کی رائے کی ہم وکالت کرنے میں خوشی محسوس کرتے ہیں، حقیقت سے کون انکار کرے گا، ہر روز

علی سبیل الانفراد والانقطاع مستقل اور مقصود بالذات عبادت ہے پس ہر ایک اپنے سبب سے متصل اور منسلک ہوجائے گا اور یہ سبب دن کا ادلین حصہ اس لئے ہوگا کہ رات روزے کیلئے موزوں نہیں تھی فلہذا رات وجوب صوم کا سبب نہیں ہوپائے گی۔

ماتن نے یہ نہیں بتایا کہ ماہ رمضان روزے کے ادائیگی کے لئے شرط ہے یعنی رمضان کے روزے کی ادائے گی رمضان کے مہینے میں ہی ہوگی نہ تو قبل از رمضان ممکن ہوگی نہ ہی بعد از رمضان ادائیگی متصور ہوگی، ماتن نے رمضان کے ماہ کو شرط اس لئے نہیں بتایا کہ واضح قرینہ خود نشاندہی کرتا ہے کہ ماہ رمضان شرط ادا ہے، دلیل یہ تھی کہ رمضان کا روزہ امر موقت تھا اور ہر موقت کی ادائگی کے لئے وقت شرط ہوا کرتا ہے اسے سب جانتے ہیں، لہذا ضروری اور جبری طور پر معلوم ہوجائے گا کہ ماہ رمضان صوم کی ادئگی کے لئے شرط تھا اس سے ماتن کے لئے شرط کی حیثیت میں تذکرہ نہ کرنے کا جواز مل گیا اس کے برعکس سبب اور معیار کا تذکرہ اس لئے ضروری تھا کہ وقت گاہے بگاہے سبب نہیں رہتا ہے جیسے تعین کردہ منذور روزے میں اور کبھی معیار نہیں رہتا جیسے نماز کے اوقات حالانکہ رمضان میں وقت معیار اور سبب دونوں تھا اس لئے مصنف رہ نے خصوصیت سے انھیں بیان کردیا۔

ثُمَّ فَرَّعَ عَلٰى كَوْنِهٖ مِعْيَارًا فَقَالَ فَيَصِيْرُ غَيْرُهٗ مَنْفِيًّا اَىْ لَمَّا كَانَ شَهْرُ رَمَضَانَ مِعْيَارًا لِلصَّوْمِ يَصِيْرُ غَيْرُ الْفَرْضِ مَنْفِيًّا فِىْ رَمَضَانَ لِمَا قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ اِذَا انْسَلَخَ شَعْبَانُ فَلَا صَوْمَ اِلَّا عَنْ رَمَضَانَ وَلَا تُشْتَرَطُ نِيَّةُ التَّعْيِيْنِ بِاَنْ يَقُوْلَ بِصَوْمِ غَدٍ نَوَيْتُ بِفَرْضِ رَمَضَانَ لِاَنَّ هٰذَا التَّعْيِيْنَ اِنَّمَا شُرِعَ فِى الصَّلٰوةِ لِكَوْنِ وَقْتِهَا ظَرْفًا صَالِحًا لِغَيْرِهَا اَيْضًا وَهُوَ مُنْتَفٍ هٰهُنَا وَقَالَ الشَّافِعِىُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ لَا بُدَّ مِنْ تَعْيِيْنِ النِّيَّةِ قِيَاسًا عَلَى الصَّلٰوةِ وَقَالَ زُفَرُ لَا حَاجَةَ اِلٰى اَصْلِ النِّيَّةِ اَيْضًا لِاَنَّهٗ مُتَعَيَّنٌ بِتَعْيِيْنِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَخَيْرُ الْاُمُوْرِ اَوْسَطُهَا وَهُوَ فِيْمَا قُلْنَا۔

ترجمہ پھر مصنف رہ نے وقت کے معیار ہونے پر تفریع بیان فرمایا فیصیر غیرہ منفیا پس امر موقت کا غیر منفی ہوجائے گا یعنی جب کہ رمضان کا مہینہ روزہ کے لئے معیار ہے تو رمضان میں غیر فرض منفی ہوجائے گا جیسے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا جب شعبان ختم ہوجائے تو رمضان کے سوا کوئی روزہ نہیں ہے۔

ولا تشترط نیۃ التعیین الخ اور نیت کی تعیین شرط نہیں ہے مثلاً روزہ رکھنے کا بصوم غد نویت بفرض رمضان کہنا شرط نہیں ہے اس لئے کہ اس قسم کی تعیین نماز میں مشروع ہے۔

کیوں کہ اس کا وقت ظرف ہے، وقتی نماز کے علاوہ کی گنجائش رکھتا ہے اور وہ یہاں منتفی ہے، اور امام شافعیؒ نماز پر قیاس کرتے ہوئے تعیین کی نیت کو ضروری کہتے ہیں اور امام زفرؒ نے فرمایا اصل نیت کی ہی ضرورت نہیں ہے کیونکہ یہ اللہ کے متعین کرنے سے متعین ہے اور خیر الامور اوساطہا پر عمل کرتے ہوئے اوسط درجہ وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کیا۔

تشریح وقت جس موقت امر اور جس مامور بہ کیلئے معیار ہو اس کے علاوہ دوسرا اس میں داخل نہیں ہوسکتا ماہ رمضان فرض روزے کیلئے معیار تھا لہٰذا جو روزے فرض نہیں رمضان میں ان کی ادائگی کا سوال ہی نہیں جب کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمادیا کہ شعبان ختم ہونے کے بعد صرف رمضان کے فرض روزوں کی گنجائش ہے، اسی وجہ سے کہ رمضان میں دوسرے روزوں کی گنجائش نہیں تھی اور ماہ رمضان معیار تھا ظرف نہیں تھا نیت کا متعین کرنا شرط نہیں ہوا نیت کے تعین کی حاجت وہاں پڑے گی جہاں موقت امر کے علاوہ دوسروں کی بھی گنجائش ہوگی اور ایسے مقامات نماز کے اوقات ہیں نہ کہ ماہ رمضان۔

بالاسلسلے میں امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ چونکہ نماز میں تعیین کی نیت شرط تھی اس لئے قیاس تو یہی بتلائیگا کہ روزے میں بھی تعیین کی نیت شرط مانئے چنانچہ شافعی کا فرمودہ اسی نظر سے نقل کرتے ہیں، امام زفرؒ کا کہنا ہے کہ اللہ رب العزت نے رمضان کا مہینہ فرض روزے کیلئے متعین کردیا اس لئے سرے سے نیت کی ضرورت ہی نہیں، نیت کے بغیر بھی رمضان میں رکھا گیا روزہ فرض روزہ ہوگا، لیکن شارح فرماتے ہیں متوازن اور موزوں رائے احناف کے جماہیر کا فرمودہ ہے وہ یہ کہ رمضان میں نیت تو ضروری ہوگی البتہ نیت کے تعیین کی کوئی ضرورت نہیں یہ درمیانی راستہ ہے۔

فَيُصَابُ بِمُطْلَقِ الْاِسْمِ وَمَعَ الْخَطَاءِ فِي الْوَصْفِ تَفْرِيْعٌ عَلٰى مَا سَبَقَ اَيْ فَيُصَابُ صَوْمُ رَمَضَانَ بِمُطْلَقِ اِسْمِ الصَّوْمِ بِاَنْ يَّقُوْلَ نَوَيْتُ الصَّوْمَ وَمَعَ الْخَطَاءِ فِي الْوَصْفِ اَيْضًا بِاَنْ يَنْوِيَ النَّفْلَ اَوْ وَاجِبًا آخَرَ فَلَا يَكُوْنُ اِلَّا عَنْ رَمَضَانَ وَالْمُرَادُ بِهٰذَا الْخَطَاءِ ضِدُّ الثَّوَابِ لَا ضِدُّ الْعَمَدِ فَاِنَّ الْعَامِدَ وَالْمُخْطِيءَ سَوَاءٌ فِي هٰذَا الْحُكْمِ۔

ترجمہ پس رمضان کا روزہ محض روزہ کے نام سے صحیح ہوجائے گا اور روزہ کے وصف میں خطا ہونے کے باوجود صحیح ہوگا، سابق پر تفریع ہے یعنی صوم رمضان محض صوم سے یعنی محض نویت الصوم کہنے سے صحیح ہوجائے گا اور وصف میں خطا کرنے سے بھی درست ہوجائے گا مثلاً نفل روزہ یا واجب آخر کی نیت کرے تو رمضان ہی کا شمار ہوگا اور اس خطاء سے مراد صواب کی ضد ہے، عمد کی ضد نہیں ہے کیونکہ عمداً خطاءً نیت کرنے والا اس میں دونوں برابر ہیں۔

تشریح چنانچہ صرف روزے کے نام سے رمضان کا روزہ صحیح ہوجائے گا اور روزے کے وصف میں بھی غلطی کرنے پر بھی رمضان کا روزہ صحیح ہوجائے گا، ماتن کے فرمودہ فیصیر کے تئیں تفریع کی جارہی ہے، مطلب یہ ہے کہ صرف روزے کا نام لینے سے رمضان کا روزہ درست ہوجائیگا مثلاً رمضان میں کوئی نیت کرتے ہوئے کہتا ہے کہ میں روزے کی نیت کرتا ہوں تو یہ رمضان ہی کا روزہ ہوگا کیونکہ ماہ رمضان روزے کیلئے معیار ہے رمضان کے علاوہ دوسرے نفل یا واجب روزے کی یہاں کوئی گنجائش نہیں، اسی لئے روزے کے وصف کی تعیین میں غلطی کرجانے کے باوجود رمضان کا روزہ درست ہوجائے گا، مثلاً غلطی سے رمضان میں نفل یا کسی واجب روزے کی نیت کرے تو اس صورت میں بھی رکھا گیا روزہ رمضان کا فرض روزہ شمار ہوگا کیونکہ ماہ رمضان معیار ہونے کی وجہ سے غیر رمضانی روزے کے احتمال وامکان سے قطعی دور ہوچکا ہے،

ماتن کے فرمودے میں خطار سے مراد صواب اور درستی کا مقابل معنی ہے، خطار بمعنی غلطی ہے عمد بمعنی دانستہ کا مقابل مراد نہیں ہے کیونکہ رمضان میں رمضان کے علاوہ نفل یا دوسرے روزے کی نیت کرنے میں غلطی سے نیت کرنے والے اور جان بوجھ کر نیت کرنے والے کا حکم ایک ہی ہے، وہ یہ کہ یہ روزہ رمضان کا شمار ہوگا اس لئے کہ رمضان میں صواب اور درست بات یہ تھی کہ رمضان ہی کا روزہ رکھتا اور روزہ کی نیت نہ کرتا لیکن جب رمضان کے سوا نفل یا دوسرے واجب کی نیت کرچکا تو اس نے خطار کی یعنی درست اور صحیح کام کرنے سے دور ہوگیا چاہے خطاءً اور بھول کر یہ کام کیا ہو یا عمداً اور جان بوجھ کر ایسا کیا ہو، دونوں صورتوں میں صواب کی ضد پر عمل پیرا ہوگا۔

اِلَّا فِی الْمُسَافِرِ یَنْوِیْ وَاجِبًا آخَرَ عِنْدَ اَبِیْ حَنِیْفَۃَ رح اِسْتِثْنَاءٌ مِنْ مُقَدَّرٍ اَیْ یُصَابُ رَمَضَانُ مَعَ الْخَطَاءِ فِی الْوَصْفِ فِیْ حَقِّ کُلِّ وَاحِدٍ اِلَّا فِی الْمُسَافِرِ حَالَ کَوْنِہٖ یَنْوِیْ فِیْ رَمَضَانَ وَاجِبًا آخَرَ مِنَ الْقَضَاءِ وَالْکَفَّارَۃِ فَاِنَّہٗ یَقَعُ عَمَّا نَوٰی لَا عَنْ رَمَضَانَ عِنْدَ اَبِیْ حَنِیْفَۃَ رح لِاَنَّ وُجُوْبَ الْاَدَاءِ لَمَّا سَقَطَ فِیْ حَقِّہٖ یَتَخَیَّرُ بَعْدَ ذٰلِکَ بَیْنَ الْاَکْلِ وَبَیْنَ وَاجِبٍ آخَرَ وَعِنْدَھُمَا لَا یَصِحُّ لِاَنَّ شُھُوْدَ الشَّھْرِ مَوْجُوْدٌ فِیْ حَقِّہٖ کَالْمُقِیْمِ وَاِنَّمَا رُخِّصَ لَہٗ بِالْاِفْطَارِ لِلْیُسْرِ فَاِذَا لَمْ یَتَرَخَّصْ عَادَ حُکْمُہٗ اِلَی الْاَصْلِ فَلَا یَقَعُ عَمَّا نَوٰی بَلْ عَنْ رَمَضَانَ۔

ترجمہ: مگر امام صاحب کے نزدیک مسافر میں یہ بات نہیں ہے وہ دوسرے واجب کی نیت بھی کرسکتا ہے، ایک جملہ مقدرہ سے یہ عبارت استثنار ہے رمضان کا روزہ

صوم کے وصف میں خطار کے باوجود ہر ایک کے حق میں صحیح ہوگا لیکن مسافر کے حق میں صحیح نہ ہوگا جب کہ وہ رمضان میں دوسرے واجب قضار اور کفارہ کی نیت کرے

فانہ یقع عما نوی:۔ کیونکہ اس صورت میں امام صاحب کے نزدیک جس روزے کی وہ نیت کرے گا وہی ادا ہوگا (موجودہ رمضان کا روزہ ادا ہوگا) کیونکہ اسکے حق میں جب وجوب ساقط ہوگیا اس کے بعد اسے اختیار ہے کہ کھائے یا دوسرا واجب رکھ لے، صاحبین کے نزدیک صحیح نہ ہوگا اس لئے کہ مقیم کی طرح مسافر کے حق میں بھی ماہ رمضان موجود ہے لیکن آسانی کیلئے افطار کی اس کو رخصت دی گئی ہے جب اس نے رخصت نہیں لی (رخصت سے فائدہ نہیں اٹھایا) تو حکم اصل کی طرف لوٹ آیا، پس جس طرح روزہ کی اس نے نیت کی وہ واقع (صحیح) نہ ہوگا بلکہ رمضان ہی کا واقع ہوگا۔

تشریح:۔ اسی یصاب سے کہہ کر شارح ماتن کے اوپر جانے والے اشکال کا دفاع کر رہے ہیں، شارح کہتے ہیں کہ مسافر مانا کہ جنس اصابت سے نہیں تھا لیکن یہ استثنار جو ماتن کی عبارت میں الا فی المسافر کی شکل میں موجود ہے مقدر عبارت سے استثنا ہے، پہلے ماتن نے واضح کیا تھا کہ اگر روزے کے وصف میں خطار ہو جائے بجائے رمضان کے نفل کا روزہ یا قضار کا روزہ کہدیا جائے کہنے والا کوئی بھی ہو ہر حال میں وہ رمضان ہی کا روزہ ہوگا کیونکہ رمضان کا مہینہ روزے کے لئے معیار ہے، رمضانی فرض روزوں کے سوا اس ماہ میں دوسرے روزے کی صحت کا کبھی بھی اعتبار نہیں کیا جائیگا لیکن امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ مسافر شخص رمضان میں کسی اور واجب روزے کی نیت کرے مثلاً قضا یا کفارہ میں مطلوب روزے کی نیت کرے تو قضا یا کفارہ کا روزہ درست ہو جائے گا ہاں نفل روزے کی نیت سے بحث نہیں مسافر کا قضا یا کفارہ روزے کی نیت سے رمضان سے ہٹ کر قضا یا کفارہ کا روزہ ہو جانے کی وجہ یہ ہے کہ مسافر کے حق میں رمضان کے روزے کی ادائیگی کا وجوب ساقط ہوگیا تھا، مسافر آزاد تھا اسے کھانے کا اختیار مل گیا تھا، اور یہ اختیار بھی تھا کہ چاہے تو کسی اور واجب روزے کو وہ رکھ سکتا ہے، لہٰذا کھانے کے اختیار سے صرف نظر کر کے دوسرے واجب کی تعمیل کی طرف متوجہ ہو کر رمضان کے علاوہ قضار یا کفارہ روزے کی نیت سے مسافر کے لئے روزہ رکھنا روا ہو جائیگا جبکہ حضرات صاحبین انکار کرتے ہیں فرماتے ہیں مسافر اگر رمضان کے مہینے میں کسی دوسرے واجب روزے کی نیت سے روزہ رکھے تو اس کا روزہ رمضان ہی کا شمار ہوگا کیونکہ مقیم اگر رمضان کے سوا دوسرے واجب روزے کی رمضان میں نیت کرے تب بھی صرف اس لئے رمضان ہی کا وہ روزہ شمار ہوگا کہ ماہ رمضان موجود ہے جس میں دوسرا روزہ نہیں سما سکتا کیونکہ یہ معیار ہے اسی طرح مسافر کے حق میں ماہ رمضان موجود ہے اگر مسافر دوسرے واجب روزے کی نیت کرتا ہے تب بھی وہ رمضان ہی کا روزہ ہوگا مسافر کو افطار کی رخصت و اجازت راحت و آسانی کے لئے مرحمت کی گئی تھی لیکن جب اس نے اس رخصت و اجازت کو خاطر خواہ نہ سمجھا

اسے نہ لیا تو حکم اپنی اصل پر لوٹ آیا، اصل یہ تھی کہ رمضان میں غیر رمضان کے روزوں کی نیتیں سوخت ہو جائیں گی یعنی کسی بھی روزے کی نیت سے رمضان میں روزہ رکھا جائے ہر حال میں رمضان ہی کا روزہ ہوگا غیر رمضان کے روزوں کی نیتیں ضائع ہو جائیں گی کیونکہ ماہ رمضان رمضانی فرض روزوں کیلئے معیار ہے جس میں غیر رمضانی روزوں کی ذرہ برابر بھی گنجائش نہیں ہے۔

وَهٰذَا الْمُسَافِرُ مُتَلَبِّسٌ بِخِلَافِ الْمَرِيْضِ فَإِنَّهُ إِنْ نَوٰى نَفْلًا أَوْ وَاجِبًا اٰخَرَ لَمْ يَقَعْ عَمَّا نَوٰى لِأَنَّ رُخْصَتَهُ مُتَعَلِّقَةٌ بِحَقِيْقَةِ الْعَجْزِ لَا الْعَجْزِ التَّقْدِيْرِيِّ فَإِذَا صَامَ وَتَحَمَّلَ الْمِحْنَةَ عَلٰى نَفْسِهِ عُلِمَ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ عَاجِزًا فَيَقَعُ عَنْ رَمَضَانَ وَهٰذَا هُوَ الْمُخْتَارُ وَقِيْلَ رُخْصَتُهُ أَيْضًا مُتَعَلِّقَةٌ بِالْعَجْزِ التَّقْدِيْرِيِّ وَهُوَ خَوْفُ زِيَادَةِ الْمَرَضِ فَهُوَ كَالْمُسَافِرِ وَقِيْلَ فِي التَّطْبِيْقِ بَيْنَهُمَا أَنَّ الْمَرِيْضَ الَّذِيْ يَضُرُّبِهِ الصَّوْمُ كَمَرَضِ حُمَّى الْبَرْدِ وَوَجْعِ الْعَيْنِ فَرُخْصَتُهُ مُتَعَلِّقَةٌ بِخَوْفِ اِزْدِيَادِ الْمَرَضِ وَالْعَجْزِ التَّقْدِيْرِيِّ وَالْمَرِيْضُ الَّذِيْ لَا يَضُرُّبِهِ الصَّوْمُ كَمَرَضِ اِمْتِلَاءِ الْبَطْنِ فَرُخْصَتُهُ مُتَعَلِّقَةٌ بِحَقِيْقَةِ الْعَجْزِ فَإِذَا صَامَ هٰذَا الْمَرِيْضُ ظَهَرَ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ لَهُ عَجْزٌ حَقِيْقِيٌّ فَلَا يَقَعُ عَمَّا نَوٰى بَلْ عَنْ رَمَضَانَ۔

ترجمہ اور یہ مسافر مریض کے خلاف ہے کیونکہ مریض اگر نفل یا واجب آخر کی نیت کرے گا تو جس کی نیت کی وہ واقع (صحیح) نہ ہوگا، کیونکہ مریض کی رخصت حقیقی عجز کے ساتھ متعلق ہے، عجز تقدیری کی وجہ سے نہیں ہے، پس جب اس نے روزہ رکھا اور اپنے نفس پر محنت برداشت کی تو معلوم ہو ملکہ وہ عاجز نہیں تھا، لہذا روزہ رمضان کا محمول ہوگا، یہی پسندیدہ مذہب ہے، اور کہا گیا ہے کہ اس (مریض) کی رخصت بھی عجز تقدیری سے متعلق ہے اور وہ مرض کے بڑھ جانے کا اندیشہ ہے، پس وہ بھی مسافر کی طرح ہے اور بعض نے ان دونوں کے درمیان تطبیق کی ہے کہ وہ مریض جس کو روزہ نقصان پہونچاتا ہو جیسے سردی کا بخار اور آنکھ کا درد تو اس کی رخصت زیادتی مرض کے خوف کے اور عجز تقدیری کے ساتھ پیش ہوگی، اور وہ مریض جس کو روزہ نقصان نہ دے جیسے امتلاء بطن کا مرض، تو اس کی رخصت حقیقت عجز سے متعلق ہوگی، پس جب اس مریض نے روزہ رکھ لیا تو ظاہر ہوا کہ اس کو حقیقی عجز نہیں ہے، لہذا جس کی نیت کی ہے وہ شمار نہ ہوگا بلکہ رمضان شمار ہوگا۔

وَفِي النَّفْلِ عَنْهُ رِوَايَتَانِ مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِهِ يَنْوِيْ وَاجِبًا اٰخَرَ أَيْ فِيْ صَوْمِ النَّفْلِ لِلْمُسَافِرِ عَنْ أَبِيْ حَنِيْفَةَ

رِوَايَتَانِ فِي رِوَايَةِ الْحَسَنِ يَقَعُ عَمَّا نَوَى وَفِي رِوَايَةِ ابْنِ سَمَاعَةَ عَنْ رَمَضَانَ وَهٰذَا الْاِخْتِلَافُ مَبْنِيٌّ عَلٰى دَلِيْلَيْنِ لِاَبِيْ حَنِيْفَةَ رح نُقِلَا عَنْهُ فَالدَّلِيْلُ الْاَوَّلُ اَنَّهٗ لَمَّا رَخَّصَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى بِالْفِطْرِ كَانَ رَمَضَانُ فِي حَقِّهٖ كَشَعْبَانَ وَفِي شَعْبَانَ يَصِحُّ النَّفْلُ فَكَذَا هٰهُنَا وَالدَّلِيْلُ الثَّانِيْ اَنَّهٗ لَمَّا رَخَّصَ لَهٗ بِالْفِطْرِ لِيَصْرِفَهٗ اِلٰى مَنَافِعِ بَدَنِهٖ بِالْاِسْتِرَاحَةِ فَلَاَنْ يَصْرِفَهٗ اِلٰى مَنَافِعِ دِيْنِهٖ وَهِيَ قَضَاءُ مَا وَجَبَ عَلَيْهِ مِنَ الْقَضَاءِ وَالْكَفَّارَةِ اَوْلٰى لِاَنَّهٗ اِنْ مَاتَ فِي هٰذَا الرَّمَضَانِ لَمْ يُعَاتَبْ لِاَجْلِ رَمَضَانَ وَيُعَاتَبُ بِسَبَبِ الْقَضَاءِ وَالْكَفَّارَةِ وَالنَّفْلُ لَيْسَ اَهَمَّ لَهٗ لَا فِي مَصَالِحِ دِيْنِهٖ وَلَا فِي مَصَالِحِ دُنْيَاهُ۔

ترجمہ: یہ قول ینوی واجبا اخر پر عطف ہے یعنی مسافر کے نفلی روزہ رکھنے کی صورت میں امام ابوحنیفہ رح سے دو روایتیں ہیں، حسن کی روایت میں جس کی نیت کی وہی شمار ہوگا، اور ابن سماعہ کی روایت میں رمضان کا ہوگا۔ یہ اختلاف روایت امام صاحب کی دو دلیلوں پر مبنی ہے جو امام صاحب سے منقول ہیں، پس پہلی دلیل جب اللہ تعالیٰ نے اس کو افطار کی رخصت دی ہے تو رمضان اسکے حق میں شعبان کی طرح ہے اور شعبان میں نفلی روزہ درست ہے، پس یہاں بھی ایسا ہی ہے۔

دوسری دلیل:۔ جب اس کو افطار کی رخصت دی گئی تاکہ بدن کے آرام دینے میں خرچ کرے پس زیادہ بہتر ہے کہ وہ منافع دین میں خرچ کرے اور وہ ما وجب روزہ کی قضا ہے یا کفارہ ہے اس لئے کہ اگر وہ اس رمضان میں مرگیا تو اس رمضان کی وجہ سے عذاب نہ دیا جائے گا ہاں قضا و کفارہ کی وجہ سے عذاب میں مبتلا ہوگا، نفل اس کے لئے کوئی اہم نہیں ہے، نہ مصالح دین میں نہ مصالح دنیا میں۔

اَوْ يَكُوْنُ مِعْيَارًا لَهٗ لَا سَبَبًا كَقَضَاءِ رَمَضَانَ عَطْفٌ عَلَى السَّابِقِ وَهُوَ النَّوْعُ الثَّالِثُ مِنَ الْاَنْوَاعِ الْاَرْبَعَةِ لِلْمُوَقَّتِ فَاِنَّ وَقْتَ الْقَضَاءِ مِعْيَارٌ بِلَا شُبْهَةٍ وَسَبَبُ وُجُوْبِهٖ هُوَ شُهُوْدُ الشَّهْرِ السَّابِقِ لَا هٰذِهِ الْاَيَّامُ فَاِنَّ سَبَبَ الْقَضَاءِ هُوَ سَبَبُ الْاَدَاءِ وَلَمْ يُعْلَمْ حَالُ شَرْطِيَّتِهٖ وَالظَّاهِرُ الْعَدَمُ فَاِنَّهٗ اِذَا لَمْ يُعْلَمْ تَعْيِيْنُ الْوَقْتِ فَاَيُّ وَقْتٍ يَكُوْنُ شَرْطَهٗ

ترجمہ:۔ یا وقت امر مؤقت کے لئے معیار ہوگا نہ کہ سبب، اس عبارت کا عطف بھی سابق قول اما ان یکون الوقت ظرفا پر ہے، یہ امر مؤقت کی چار قسموں میں سے تیسری قسم ہے کیونکہ بلاشبہ قضا کا وقت معیار ہے اور اس کے وجوب کا سبب شہر سابق کا وجود ہے، یہ ایام

نہیں جن میں قضاء رکھ رہا ہے کیونکہ قضاء کا سبب وہی ہے جو ادا کا سبب ہے، اور وقت کے شرط ہونے کا حال معلوم نہیں ہے، ظاہر یہی ہے کہ عدم ہے یعنی وقت شرط نہیں ہے کیونکہ جب وقت کی تعیین معلوم نہیں تو پھر کون سا اس کی وقت شرط ہوگا۔

تشریح عبارات مقید بالوقت امر کی تیسری قسم یہ ہے کہ وقت، مؤدّیٰ اور مامور بہ کیلئے معیار تو ہو لیکن سبب نہ ہو، یہ رمضان کے قضاء روزوں میں ہوگا، ذہن نشین کرلیں کہ قضاء اور کفارہ اور مطلق نذر کے روزوں کے لئے وقت معیار ہے، وقت کے معیار ہونے کا مفہوم یہ ہے کہ کام یعنی مامور بہ اور مودیٰ کے کرنے کی مقدار تک ہی وقت ثابت ہو زیادہ نہیں مثلاً ناپ سے بکنے والی چیزوں میں پیمانہ معیار ہوتا ہے جتنا بڑا پیمانہ ہوگا اتنی ہی چیز ناپ میں آئے گی پیمانے سے بڑھ جانا متصور نہیں ہوگا، روزہ ایک دراز رکنا ہے شریعت سے اسے ایک دن میں متعین کردیا وہی دن روزے کیلئے معیار ہے جتنا بڑا دن ہوگا روزہ اتنا ہی بڑا ہوگا، اگر دن بڑھتا ہے تب روزے کی درازی بڑھ جائے گی، اور جب دن گھٹ جائے گا تو روزے کی درازی گھٹ جائے گی یعنی دن روزے سے فاضل اور زائد نہیں ہوگا، معلوم ہوا دن جسے ہم وقت کہتے ہیں روزے کے لئے معیار ہے ادا روزہ کے لئے دن یعنی وقت معیار ہونے کے ساتھ اس کے واجب ہونے کا سبب بھی تھا کیونکہ سببیت اسی کی طرف انتساب پا چکی تھی یعنی ماہ کا ایک جزء موجود ہوجانا ادا روزے کے لئے وجوب کا سبب تھا اور قضاء روزے میں شک نہیں کہ اس کی مقدار بھی دن کی مقدار سے قطعی متوازن ہوگی، دن یعنی وقت جس قدر بڑھتا گھٹتا رہے گا قضاء روزہ بھی بڑھتا گھٹتا رہے گا، لہٰذا وقت قضاء روزے کیلئے معیار تو ہوجائیگا لیکن یہ قضاء روزے کے واجب ہونے کا سبب نہیں ہوگا، اس کی وجہ یہ ہے کہ قضاء واجب ہونے کا سبب وہی ہوتا ہے جو ادا واجب ہونے کا سبب رہ چکا ہو، معلوم ہے کہ ادا واجب ہونے کا سبب رمضان کے مہینے کے ایک جزء کا وجود میں آجانا تھا، لہٰذا گذرے ہوئے مہینے کا پہلا جزء ہی رمضان کی قضاء کے واجب ہونے کا سبب ہوگا، اس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ ایام اور اوقات رمضان کے قضاء روزوں کے واجب ہونے کے سبب نہیں ہوں گے جن میں قضاء روزوں کو رکھا جارہا ہے۔

قضاء روزوں کے لئے وقت شرط ہے یا نہیں، شارح نے تذبذب کے ساتھ فیصلہ دیا کہ ظاہر اعتبار میں قضاء روزوں میں وقت شرط نہیں موصوف اس کے باعث کی وضاحت میں گویا ہوئے کہ قضاء بجالانے میں وقت کا تعیین نہیں تو کیسے ممکن ہوگا کہ وقت کو شرط قرار دیدیں، یہاں شارح سے تین غلطیاں ہوئی ہیں مگر افسوس کہ ہمیں افادات کا مشکل ترین باب مجبوراً ختم کردینا پڑا، ورنہ میں وضاحت سے راست راست سمجھا دیتا، اللہ رب العزت کو منظور ہوا تو یہ کام کسی دوسرے موقعہ پر دوبارہ کیا جائے گا۔

❁ ❁ ❁

وَوَقَعَ فِي بَعْضِ النُّسَخِ وَالنَّذْرُ الْمُطْلَقُ فَإِنَّ وَقْتَهُ مِعْيَارٌ لَهُ وَلَيْسَ سَبَبًا لِوُجُوبِهِ وَإِنَّمَا السَّبَبُ هُوَ النَّذْرُ وَأَمَّا النَّذْرُ الْمُعَيَّنُ فَقِيلَ أَنَّهُ شَرِيكٌ لِلنَّذْرِ الْمُطْلَقِ فِي هٰذَا الْمَعْنٰى وَإِنَّمَا يُخَالِفُهُ فِي بَعْضِ أَحْكَامِهِ وَهُوَ اشْتِرَاطُ نِيَّةِ التَّعْيِينِ وَعَدَمُ احْتِمَالِ الْفَوَاتِ وَلِهٰذَا قَيَّدَهُ بِهِ وَالظَّاهِرُ أَنَّ النَّذْرَ الْمُعَيَّنَ شَرِيكٌ لِرَمَضَانَ فِي كَوْنِ الْأَيَّامِ مِعْيَارًا لَهُ وَسَبَبًا لِلْوُجُوبِ بَعْدَ مَا أَوْجَبَ عَلٰى نَفْسِهِ فِي هٰذِهِ الْأَيَّامِ وَإِنْ قَالُوا بِأَنَّ النَّذْرَ سَبَبٌ لِلْوُجُوبِ وَالْحَاصِلُ أَنَّ النَّذْرَ الْمُعَيَّنَ شَرِيكٌ لِرَمَضَانَ فِي بَعْضِ الْأَحْكَامِ وَلِقَضَاءِ رَمَضَانَ فِي بَعْضٍ آخَرَ فَأَلْحِقْ بِأَيِّهِمَا شِئْتَ۔

ترجمہ اور کتاب کے بعض نسخوں میں تیسری قسم کے مثال میں "نذر مطلق" مذکور ہے اس لئے کہ نذر مطلق کا وقت اس کے لئے معیار ہے اس کے وجوب کا سبب نہیں ہے، سبب اس کا نذر ہے، اور بہر حال نذر معین تو یہ مختلف فیہ ہے، ایک قول یہ ہے وہ اس میں نذر مطلق کا شریک ہے (یعنی وقت معیار ہے سبب نہیں ہے) ہاں نذر معین بعض احکام میں نذر مطلق کے مخالف ہے، وہ تعیین کی نیت کا شرط ہونا، فوت ہونے کا احتمال نہ رکھنا (نذر معین میں یہ دونوں شرطیں نہیں ہیں) اور ظاہر یہ ہے نذر معین رمضان کے شریک ہے اس بارہ میں ایام اس کے لئے معیار اور وجوب کا سبب ہیں بعد اس کے کہ نذر ماننے والے نے اپنے اوپر ان دونوں نذر کو واجب کرلیا ہو ایام اس کے وجوب کے لئے سبب ہیں، اگرچہ علماء اصول نے کہا ہے کہ نذر وجوب کا سبب ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ نذر معین رمضان کے شریک ہے بعض احکام میں اور بعض دوسرے احکام میں قضاء رمضان کے ساتھ شریک ہے لہٰذا ان دونوں میں سے جس کے ساتھ چاہو لاحق کرلو۔

تشریح عبارات وقت جس مامور بہ کی ادائیگی کے لئے معیار ہوتا ہے اور وجوب کا سبب نہیں ہوتا ہے وہ مقید بالوقت امر کی تیسری قسم ہے اس کی مثال میں رمضان کے قضاء روزوں کو پیش کیا جاچکا ہے، شارح فرماتے ہیں بعض نسخوں میں النذر المطلق بھی آیا ہے، شارح کے اسلوب سے واضح ہوتا ہے کہ والنذر المطلق میں واؤ عاطفہ ہے اور النذر المطلق قضاء رمضان معطوف علیہ کا معطوف ہے کیونکہ فاضل جون پوری کے کلام سے واضح نہیں ہوتا کہ والنذر المطلق قضاء رمضان کی جگہ یا اس کے ساتھ ہے تاہم منار یا اس کی شروح کے دستیاب کسی بھی نسخے میں والنذر المطلق نہیں ہے حتی کہ خود ماتن کی اپنی شرح کشف میں اس کا کوئی تذکرہ نہیں، ممکن ہے نساخ یا خطاط کی خطاء کا دخل ہو، اگر شارح کا فرمودہ واقعہ سے مربوط ہوتا تو ابوالبرکات کی اپنی شرح اس سے خالی نہ ہوتی واللہ اعلم بالصواب۔

شارح کی بحث کا ماحصل یہ ہوا کہ مطلق نذر میں وقت معیار ہوتا ہے، وجوب کا سبب نہیں ہوتا، میں لکھ آیا ہوں کہ قضاء کفارہ اور مطلق نذر کے روزے کیلئے وقت معیار ہے وجوب کا سبب نہیں، مطلق نذر روزے کے واجب ہونے کا سبب نذر ہی ہے، مطلب یہ ہوا کہ اگر نذر مانی نہ جاتی تو منذور روزہ واجب نہ ہوتا، نذر ہی منذور روزے کے وجوب کا سبب بنی۔

نذر ہی میں ایک معین نذر ہے جو مطلق نذر کے مقابل ہے، سوال یہ ہے کہ معین نذر کیا مطلق نذر کی طرح ہے یا اس سے مختلف ہے، اس کا حل یہ ہے کہ معین نذر میں دو جہتیں ہیں ایک جہت میں یہ مطلق نذر کی طرح یعنی اس کی شریک اور اس کے ساتھ متحد ہے اور دوسری جہت سے مطلق نذر سے معین نذر مخالف اور الگ ہے جس جہت سے معین نذر مطلق نذر کی مشارک اور اس کی اتحادی ہے وہ یہ ہے کہ مطلق نذر میں وقت معیار ہوتا ہے وجوب کا سبب نہیں ہوتا بلکہ وجوب کا سبب نذر ہوتی ہے ٹھیک اسی طرح معین نذر میں حقیقت میں وقت معیار ہوتا ہے وجوب کا سبب نہیں ہوتا بلکہ واقعہ کی نظر سے وجوب کا سبب نذر ہی ہوتی ہے اور جس جہت میں معین نذر نے مطلق نذر کی مخالفت کی تھی وہ یہ ہے ۱ مطلق نذر میں تعین کی نیت شرط ہے معین نذر میں شرط نہیں ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ معین نذر مطلق نیت سے بھی صحیح ہوجائے گی)، اس کی توجیہ یہ ہے کہ نذر متعین ہوجانے کی وجہ سے مطلق نیت کی تاثیر کا اگر نہیں ہوتی بلکہ معین نذر کا تعین نیت کا اطلاق سوخت کردے گا، جس طرح معین نذر مطلق نیت کے ساتھ درست ہوجائے گی ٹھیک اسی طرح نفلی روزے کی نیت کی صورت میں بھی صحیح ہوجائے گی یعنی نذر ہی ہوگی کیونکہ نذر کے لئے سابقہ تعین موجودہ نفلی نیت کا ابطال کردے گا، ایسا ہونا ہی چاہئے، دلیل میں ہم کہیں گے، نذر معین میں وقت کا تعین وصف ممتاز تھا اور مطلق نذر میں تعین کا نام ونشان تھا لہذا تعین اور لاتعینی کے مقتضیات وہی ہوں گے جس کی ہم نے ترجمانی کردی ہے۔

۲ مطلق نذر کے فوت ہونے کا امکان نہیں رہتا مطلق نذر جب بھی ادا کی جائیگی ادا ہوگی لیکن معین نذر اس کے مخالف ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ معین نذر اگر غیر معین وقت میں ادا کی گئی تو یہ ادا نہیں ہوگی، رہا مسئلہ رمضان کی قضاء کا تو اس میں بھی تعیین کی نیت شرط ہے، نیز اس کے فوت ہوجانے کا احتمال بھی نہیں ہے لہذا مطلق نذر اس بارے میں کہ نیت شرط ہوگی اور فوت ہونے کا اس میں احتمال وامکان نہیں رمضان کے مشابہ ہے کیونکہ اس میں بھی یہی باتیں پائی جاتی ہیں،

ذہن نشین رہنا چاہئے کہ معین نذر ہو یا مطلق نذر ہو یہ اسی لئے واجب ہوتی ہے کہ نذر عمل میں لانے والا اپنے ذمہ اسے واجب کرتا ہے اگر ہم اسی پہلو پر نظر رکھیں واجب کرنے کے بعد نذر واجب ہوجاتی ہے تو معین نذر میں بھی نذر ہی وجوب کا سبب بنے گی البتہ مطلق میں نذر حقیقتاً وجوب کا سبب ہوگی اور معین نذر میں واجب کرنے کے بعد اس توضیح کے تناظر میں معین نذر رمضان کی مشارک اور اتحادی

ہوجائیگی، رمضان میں ایام واوقات معیار اور سبب وجوب ہوتے ہیں، اسی طرح معین نذر میں واجب کرنے کے بعد وقت معیار اور وجوب کا سبب ہوجائے گا۔ فاضل جونپوری کے بقول علماء کی اس جماعت کا فرمودہ چنداں درخورِ اعتناء نہ ہوگا جنھوں نے فرمایا تھا کہ نذر ہی وجوب کا سبب ہے، شارح کی بالاصراحت سے یہ اشکال جاتا رہا کہ نذر معین بالفرض مقید بالوقت امر کی چار معلوم قسمیں چار نہ رہ کر پانچ ہوجائیں گی، شارح نے فرمایا معین نذر الگ نہیں بلکہ رمضان کی مشارک ہے۔

یہاں ایک سوال کیا جاسکتا ہے کہ آپ کے فرمودے کی مطابقت میں معین نذر اس بات میں رمضان کی مشارک واتحادی ہے کہ دونوں میں ایام داوقات معیار اور وجوب کا سبب ہیں، لہذا ضروری تھا کہ آپ یعنی شارح کے لئے دستیاب بعض نسخوں میں عبارت یوں ہوتی والنذر المطلق والنذر المعین حالانکہ ایسا نہیں ہوا فاضل شارح نے جواب دیا کہ معین نذر اس بات میں تو رمضان کی مشارک ہے کہ رمضان کی طرح اس میں بھی وقت وجوب کا سبب ہے گو واجب کرنے کے بعد سہی، لیکن اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ بعض احکام میں رمضان کی قضا کی مشارک ہے وہ یہ کہ قضاء رمضان کے روزوں میں جس طرح وقت سبب نہیں بنتا اسی طرح حقیقت میں معین نذر اور قضاء دونوں کی مشارک ہوئی، ہوسکتا ہے ان بعض نسخوں میں اسی باعث کسی مخصوص بات کی وجہ سے نذر معین کا تذکرہ نہ کرتے ہوئے عبارت صرف اور صرف یوں رکھی گئی والنذر المطلق اور النذر المعین کا اضافہ نہیں ہوا۔

وَصَاحِبُ الْمُنْتَخَبِ الْحُسَامِيِّ جَعَلَ النَّذْرَ الْمُعَيَّنَ مِنْ جِنْسِ صَوْمِ رَمَضَانَ وَلَمْ يَذْكُرْ قَضَاءَ رَمَضَانَ وَالنَّذْرَ الْمُطْلَقَ مِنْ اَقْسَامِ الْاَمْرِ بَلْ هُوَ مُطْلَقٌ مِنْ قَبِيلِ الزَّكٰوةِ وَصَدَقَةِ الْفِطْرِ وَمَنْ اَدْخَلَهُمَا فِي الْمُقَيَّدِ نَظَرَ اِلٰى اَنَّهُمَا مُقَيَّدَانِ بِالْاَيَّامِ دُوْنَ اللَّيَالِيْ وَهٰذَا تَمَحُّلٌ۔

ترجمہ اور صاحب حسامی نے نذر معین کو صوم رمضان کی جنس میں سے قرار دیا ہے اور قضاء رمضان اور نذر مطلق کا ذکر امر مقید کے اقسام میں نہیں کیا بلکہ یہ دونوں زکوٰۃ اور صدقۂ فطر کے قبیل سے امر مطلق عن الوقت میں سے ہے، اور جن لوگوں نے ان دونوں کو امر مقید میں داخل کیا ہے انھوں نے دیکھا کہ یہ دونوں ایام کے ساتھ مقید ہیں راتوں کے ساتھ مقید نہیں ہیں مگر یہ محض تکلف ہے۔

تشریح عبارات ماتن علیہ الرحمہ نے رمضان کی قضا اور مطلق نذر مقید بالوقت امر میں داخل کردی گئی ہے، فاضل شارح نے وصاحب المنتخب سے امر ہوئی کے انداز میں ماتن پر اعتراض کیا، کہنا چاہتے ہیں کہ منتخب حسامی کے مؤلف نے قضاء رمضان اور مطلق

نذر کو ادار رمضان کی جنس میں گردانا ہے، یعنی رمضان کے ادار روزوں میں وقت معیار ہوتا ہے اور وجوب کا سبب اسی طرح رمضان کی قضار میں اور مطلق نذر میں وقت معیار ہوتا ہے اور وجوب کا سبب ہوتا ہے شارح فرماتے ہیں صاحب حسامی نے قضار رمضان اور مطلق نذر مقید بالوقت امر میں داخل نہیں کیا تھا بلکہ مطلق رکھا تھا، جس طرح زکوٰۃ اور صدقۃ الفطر مطلق ہیں یعنی مطلق امر کی قسم سے ہیں جب ان کا سبب یعنی ملک نصاب اور سرمایہ اور شرط حولان حول اور فطر کا دن پا لیئے جائیں تو کبھی بھی انھیں ادا کیا جا سکتا ہے، یعنی ادائیگی میں آزادی اور اطلاق ہوگا، ایسا نہیں ہو سکتا کہ کسی خاص وقت کے ساتھ زکوٰۃ اور صدقۃ الفطر کی ادائے گی پابند کر دی جائے، وہ وقت خاص گذر جائے تو زکوٰۃ اور صدقۃ الفطر ادا نہ رہ کر قضا ہو جائیں، اس کے بجائے زکوٰۃ اور صدقہ فطر سبب اور شرط پا لیئے جانے کے بعد اور جب بھی ادا کیئے جائیں گے ادا ہی سمجھے جائیں گے باعث یہ ہوا کہ یہ مطلق عن الوقت امر کی قسم سے ہیں اسی طرح قضار رمضان اور مطلق نذر بھی مطلق عن الوقت امر کی قسم سے ہیں، رمضان کے روزے قضا ہو جانے کے بعد اور مطلق نذر کے ذمہ میں آنے کے بعد جب بھی چاہے وہ روزہ رکھے یا نذر مانے، مذکورہ نذر میں ماتن کے لیئے ضروری تھا قضار رمضان اور مطلق نذر کو مطلق عن الوقت امر کی قسم میں داخل کرنے مقید بالوقت امر کی تیسری قسم میں شامل کرنے کا جواز کہاں سے آیا، شارح نے ماتن کی طرف متوجہ کی گئی تردید میں زور پیدا کرتے ہوئے فرمایا کہ جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ قضار رمضان یا مطلق نذر کو ماتن نے اس لیئے مقید بالوقت امر میں داخل و شامل کیا ہے کہ یہ دونوں دن کے ساتھ مقید کر دیئے گئے ہیں رات میں انھیں ذمے سے ساقط نہیں کیا جا سکتا، یعنی ایسا نہیں کہ قضار رمضان یا مطلق نذر دن رات میں ذمے سے ساقط کیئے جانے میں مطلق اور آزاد ہیں بلکہ ان دونوں کو جب بھی مکلف و مامور اپنے ذمہ سے ساقط کرنے کی طرف متوجہ ہوگا شریعت لازم کر دے گی کہ وہ دن ہی میں اسے کر سکتا ہے معلوم ہوا دونوں دن کی قید میں مقید کر دیئے گئے ہیں۔ فاضل علامہ جون پوری کے بقول یہ صریح کمر کوشی ہے، میں کہتا ہوں یہ برہنہ ہٹ دھرمی اور کج دلیلی ہے، کیا دیکھتے نہیں شریعت کی نظر میں کلی زاویے سے روزہ وہی معتبر ہوگا جسے دن میں رکھا جائے۔ روزہ رات میں اعتبار سے اس لیئے ہم کنار نہیں ہو سکتا کہ رات میں روزے کی مشروعیت اور جواز شریعت نے ممنوع بتلایا ہے اس لیئے رات کا روزہ غیر معتبر نہیں ہوا کہ قضار کا وقت نہیں تھا، کوئی بھی سنجیدہ شخص چیخ اٹھے گا کہ قضار رمضان اور مطلق نذر کو جس انداز سے میں مقید بالوقت امر کی فہرست میں داخل و شامل مانا گیا وہ کھلی ہٹ کاری ہے واللہ اعلم

وَتُشْتَرَطُ فِيهِ نِيَّةُ التَّعْيِينِ وَلَا يَحْتَمِلُ الْفَوَاتَ بِخِلَافِ الْأَوَّلِينَ أَيْ يُشْتَرَطُ فِي هٰذَا الْقِسْمِ الثَّالِثِ مِنَ الْمُوَقَّتِ نِيَّةُ التَّعْيِينِ بِأَنْ يَقُولَ نَوَيْتُ لِلْقَضَاءِ وَالنَّذْرِ كَا يَتَأَدّٰى بِمُطْلَقِ النِّيَّةِ وَلَا بِنِيَّةِ النَّفْلِ أَوْ وَاجِبٍ آخَرَ۔

ترجمہ اور اس تیسری قسم میں تعیین کی شرط نہیں ہے، اور یہ فوت ہونے کا احتمال بھی نہیں رکھتی، برخلاف پہلی دو قسموں کے یعنی موقت کی اس تیسری قسم میں تعیین کی نیت شرط ہے چنانچہ مطلق نیت سے فعل ادا نہ ہوگا مثلاً نویت للقضاء، نویت النذر کہے اور اسی طرح نفلی اور واجب آخر کی نیت سے بھی فعل ادا نہ ہوگا۔

تشریح عبارات بلکہ مقید بالوقت امر کی اس تیسری قسم میں دو شرطوں میں ایک شرط تو تعیین ہے جسے برپا کرنا ضروری ہے شرط کے بغیر مشروط نہیں پایا جاتا اس لئے قضا اور نذر میں اگر نیت کرتے وقت صاف صاف متعین نہیں کردیا کہ میں قضا یا نذر کی نیت کررہا ہوں تو یہ قضا اور نذر کے روزے اس لئے ذمے سے ساقط نہیں ہوں گے کہ قضا میں وقت کے اندر کسی بھی واجب کے اور نفل کے ادا کرنے کی بہر حال گنجائش رہتی ہے، کوئی بھی نفل یا واجب ادا کیا جا سکتا ہے اس لئے مطلق نیت کی صورت میں بھی قضا یا نذر ذمے سے ساقط نہیں ہوں گے نہ ہی کسی واجب کی نیت کرنے یا نفل کی نیت کرنے کی صورت میں یہ کہا جاسکے گا کہ یہ قضا یا نذر کی نیت ہے اس لئے قضا یا نذر ادا ہو جائیں گے بلکہ قضا یا نذر ادا کرنے کیلئے نیت میں قضا یا نذر متعین کر دینا بہر حال ضروری ہے۔

كَذَا يُشْتَرَطُ فِيهِ التَّبْيِيتُ اَىِ النِّيَّةُ مِنَ اللَّيْلِ لِاَنَّ مَاسِوٰى رَمَضَانَ كُلَّهٗ مَحَلٌّ لِلنَّفْلِ فَيَقَعُ جَمِيعُ الْاِمْسَاكَاتِ عَلَى النَّفْلِ مَالَمْ يُعَيَّنْ مِنَ اللَّيْلِ الصَّوْمُ الْعَارِضِيُّ وَهُوَ الْقَضَاءُ وَالْكَفَّارَةُ وَالنَّذْرُ الْمُطْلَقُ بِخِلَافِ النَّذْرِ .... الْمُعَيَّنِ فَاِنَّهٗ يَتَادّٰى بِمُطْلَقِ النِّيَّةِ وَنِيَّةِ النَّفْلِ وَلٰكِنْ لَا يَتَادّٰى بِنِيَّةِ وَاجِبٍ اٰخَرَ وَلَا يُشْتَرَطُ فِيهِ التَّبْيِيتُ لِاَنَّهٗ مُعَيَّنٌ فِىْ نَفْسِهٖ كَرَمَضَانَ لَا يَقَعُ الْاِمْسَاكُ الْمُطْلَقُ اِلَّا عَلَيْهِ مَالَمْ يَصْرِفْهُ اِلٰى وَاجِبٍ اٰخَرَ وَاَيْضًا لَا يَحْتَمِلُ هٰذَا الْقِسْمُ الثَّالِثُ الْفَوَاتَ بَلْ كُلَّمَا صَامَ لَهٗ يَكُوْنُ مُؤَدِّيًا لِاَنَّ كُلَّ الْعُمُرِ مَحَلٌّ لَهٗ عِنْدَنَا وَعِنْدَ الشَّافِعِىِّ اِنْ لَّمْ يَقْضِ رَمَضَانَ حَتّٰى جَاءَ رَمَضَانُ اٰخَرُ تَجِبُ عَلَيْهِ الْفِدْيَةُ مَعَ الْقَضَاءِ جَبْرًا لَهٗ عَلَى التَّكَاسُلِ وَالتَّهَاوُنِ بِخِلَافِ الْقِسْمَيْنِ الْاَوَّلَيْنِ وَهُمَا الصَّلٰوةُ وَالصَّوْمُ فَاِنَّهُمَا يَحْتَمِلَانِ الْفَوَاتَ اِذَا لَمْ يُؤَدِّهِمَا فِى الْوَقْتِ الْمَعْهُوْدِ فَيَكُوْنُ قَضَاءً۔

ترجمہ: اسی طرح اس قسم میں تبییت بھی داخل ہے، یعنی رات سے نیت کرنا بھی شرط ہے اس لئے کہ رمضان کے علاوہ تمام ایام نفلی روزہ کا محل ہیں، لہذا تمام

امساک (روزہ) نفل پر محمول ہوں گے جب تک صوم عارضی کی تعیین رات سے نہ کر دے گا اور عارضی روزے قضاء کفارہ نذر مطلق کے روزے ہیں بخلاف نذر معین کے کہ وہ مطلق نیت اور نفل کی نیت سے ادا ہو جاتی ہے ہاں واجب آخر کی نیت سے ادا نہیں ہوتی۔

ولا یشترط التبییت الخ اور نذر معین میں رات سے نیت کرنا شرط نہیں کیونکہ وہ رمضان کی طرح فی نفسہ متعین ہے اور مطلق امساک اسی پر محمول ہوگا جب تک اسے واجب آخر کی طرف نہ پھیر دے، نیز یہ تیسری قسم فوت ہونے کا احتمال نہیں رکھتی بلکہ جب بھی قضاء رمضان کے روزے رکھے گا تو ادا کرنے والا شمار ہوگا کیونکہ پوری عمر ہمارے نزدیک اس کا محل ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک اگر اس نے رمضان کی قضاء کو ادا نہ کیا حتی کہ دوسرا رمضان آگیا تو اس پر قضاء کے ساتھ فدیہ بھی واجب ہوگا سستی اور کاہلی کا تاوان بھی ہو جائے۔

بخلاف القسمین الاولین الخ بخلاف پہلی دونوں قسموں کے اور وہ صلوٰۃ وصوم ہیں کیونکہ یہ دونوں فوت ہونے کا احتمال رکھتی ہیں جب کہ ان کو ان کے اوقات متعینہ میں ادا نہ کیا جائے تو دونوں قضا ہو جائیں گی۔

تشریح عبارات مقید بالوقت امر کی تیسری قسم جس میں وقت معیار ہوتا اور وجوب کا سبب نہیں ہوتا ہے کے لئے دو شرطیں بیان ہوئی ہیں ایک تو یہ کہ تعیین کی نیت شرط کر دی گئی، دوسری شرط یہ ہے کہ رات سے ہی نیت کرنی ہوگی، وجہ یہ ہے کہ رمضان کے علاوہ دوسرے ایام متعین نہیں ہیں متعین نہ ہونے کی وجہ سے روزہ رکھنے کی صورت میں ان کے اول ترین حصے میں یہ روزہ وقتی روزہ شمار ہوگا اور وقتی روزہ نفل والا روزہ ہے کیونکہ یہ وقت تمام کا تمام نفلی روزے کا محل ہے عارضی روزہ مثلاً قضاء کفارہ یا مطلق نذر یہ واجب روزے ہیں اگر رات سے نیت نہیں کی گئی اور روزہ قضا کا بتلایا گیا یا کفارہ یا مطلق نذر کا تو یہ روزہ بتلائے گئے واجبات کا روزہ شمار نہیں کیا جائے گا، وجہ یہ ہے کہ یہ واجب روزے محتمل روزے ہیں یعنی وقت جو وقتی یعنی نفلی روزے کا محل تھا یہی وقت واجب یعنی قضاء اور اسکے اخوات کا محتمل ہے، اور یہ بات مانی جا چکی ہے کہ بات اپنے اصلی موضوع اور واقعی موضوع پر جچتی اور اسی میں ثابت ہوتی ہے محتمل پہلو پر نہیں رکتی اس لئے رات سے نیت کرنا شرط قرار دیا گیا تاکہ عارضی روزہ یعنی قضا یا کفارہ یا مطلق نذر جو محتمل ہے یعنی جس کا وقت میں احتمال و امکان ہے پہلے پہلے میں قضا یا کفارہ یا نذر مطلق کے روزے کی حیثیت میں برپا ہو سکیں، بالفرض رات سے عارضی یعنی محتمل الوقت واجبی روزوں کی نیت نہیں کی گئی تو بالا ضابطے کی مطابقت میں یہ روزے اپنے اصلی موضوع یعنی نفل روزے کی متابعت میں ثابت ہو جائیں گے اور نفل روزے ہی کے اندازے میں یہ اٹل رہیں گے، جب رات میں نیت نہ کرنے کی صورت میں

یہ نفل پر جم جائیں گے جو ان کا اصلی موضوع ہے تو پھر رات ختم ہونے کے بعد دن میں نفل کے علاوہ کی طرف منتقل ہونا جو ان کا اصلی نہیں عارضی موضوع تھا مشکل ہو جائے گا، یعنی عارضی موضوع کی جانب ان کا انتقال نہیں ہو پائے گا، لہٰذا قضاء کفارہ اور مطلق نذر میں رات سے نیت کر کے انھیں کے لئے روزوں کو متعین کر دینا قضاء اور کفارہ اور مطلق نذر کے روزے ثابت ہونے کے لئے شرط قرار دیا گیا۔

مطلق نذر کے مقابلے میں معین نذر کے لئے مذکورہ دونوں شرطوں میں سے کوئی بھی شرط کا درجہ نہیں رکھتی، معین نذر میں نہ تو یہ شرط ہے کہ اس میں نیت کی تعیین کی جائے گی نہ ہی یہ شرط ہے کہ رات سے نیت کی جائے، رمضان کا مہینہ جس طرح رمضان کے لئے متعین تھا اور رمضان میں مطلقاً روزے کی نیت کر لینے یا نفل روزے کی نیت کر لینے سے رمضان ہی کا روزہ صرف اس لئے شمار ہوتا تھا کہ رمضان کا مہینہ اس کے لئے متعین تھا ٹھیک اسی طرح معین نذر کے روزے کے لئے تعیین دیئے گئے ایام معین نذر روزے کے لئے یقینی تعین پا چکے تھے، لہٰذا مطلقاً روزے کی نیت کر لینے یا نفل روزہ کی نیت کر لینے کے باوجود معین نذر کے ایام میں اگر کسی اور واجب روزے کی نیت کر لی گئی تو وہی واجب روزہ ادا ہوگا جس کی نیت کی گئی ہے اس سے اللہ رب العٰلمین اور بندے کے ایجابات میں فرق و تمیز مقصود تھا معین نذر رمضان سے مشابہ تھی اسی وجہ سے اس میں رات سے نیت کرنا مشروط نہیں ہوا۔

مقید بالوقت امر کی تیسری قسم جس میں وقت معیار ہوتا، وجوب کا سبب نہیں ہوتا ہے فوات کا امکان نہیں رہتا ، فوت ہونے کے احتمال و امکان کے نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ یہ قضاء نہیں ہوں گے جب بھی کفارہ یا مطلق نذر کے روزے رکھے جائیں گے وہ ادا ہی شمار کئے جائیں گے ورنہ حقیقی تناظر میں ان کے فوت ہونے کا بھی احتمال ہے یعنی ادا نہ ہونے کا احتمال و امکان ان میں پایا جاتا ہے مثلاً جس شخص کے ذمہ کفارہ یا مطلق نذر کے روزے تھے وہ وفات پا جائے تو یقیناً یہ فوت ہو جائیں گے خلاصہ کلام یہ ہے کہ مدت عمر تک ان میں فوت ہونے کا احتمال نہیں اسی لئے عمر کے اختتام سے پیشتر جب بھی ادا کر دیا جائے ادا ہی شمار ہوگا یہ احناف ہی کے فرمودات ہیں، شافعی رحمہ اللہ قضاء رمضان کے تئیں کہتے ہیں کہ جس شخص کے ذمے رمضان کے روزے کی قضا تھی اس نے انھیں رکھنے میں لاپرواہی کی انگاری سست روی کا ثبوت دیا، قضاء روزے نہیں رکھے حتی کہ دوسرا رمضان آگیا تو اس پر قضاء روزے کے وجوب کے ساتھ فدیہ بھی واجب کیا جائے گا اس سے کہا جائے گا کہ تم روزے کی قضاء تو کرو گے ہی ساتھ ساتھ واجبی نظر سے اس لئے فدیہ دو گے کہ تم نے ڈھلنگی اور سستی کا طویل مظاہرہ کیا ہے۔

پہلی دونوں قسموں میں فوت ہونے کا احتمال ہے ان سے مقید بالوقت امر کی پچھلی دونوں قسمیں مراد ہیں، ایک قسم وہ تھی جس میں وقت مامور بہ اور مودیٰ کے لئے ظرف تھا اور اس کے واجب ہونے کا سبب اور یہ نماز تھی وقت اس کے لئے ظرف اور اس کے وجوب کا سبب ہے اور دوسری قسم وہ تھی جس میں وقت مامور بہ اور مودیٰ کے لئے معیار اور وجوب کا سبب تھا اور یہ روزہ تھا وقت روزہ کے لئے معیار ہے ظرف نہیں نیز اول ترین حصۂ وقت روزہ کے وجوب کا سبب بھی ہے یہ دونوں قسمیں مقید بالوقت امر کی قسمیں ہیں ان کے اندر یہ احتمال وامکان پایا جاتا ہے کہ اگر انھیں متعینہ اوقات وایام میں عدم سے وجود میں نہیں لایا گیا تو یہ فوت ہوجائیں گی یعنی ادا نہ رہ کر قضا ہوجائیں گی

اَوْ یَکُوْنُ مُشْکِلًا یُشْبِهُ الْمِعْیَارَ وَالظَّرْفَ کَالْحَجِّ عَطْفٌ عَلٰی مَا سَبَقَ وَهُوَ النَّوْعُ الرَّابِعُ مِنْ اَنْوَاعِ الْمُؤَقَّتِ یَعْنِیْ اَوْ یَکُوْنُ وَقْتُ الْمُؤَقَّتِ مُشْکِلًا اَیْ مُشْتَبِهَ الْحَالِ یُشْبِهُ الْمِعْیَارَ مِنْ وَجْهٍ وَالظَّرْفَ مِنْ وَجْهٍ وَنَظِیْرُهٗ وَقْتُ الْحَجِّ فَاِنَّهٗ مُشْکِلٌ بِهٰذَا الْمَعْنٰی وَذٰلِكَ مِنْ وَجْهَیْنِ اَلْاَوَّلُ اَنَّ وَقْتَ الْحَجِّ شَوَّالٌ وَذُوالْقَعْدَةِ وَعَشَرَةُ ذِی الْحِجَّةِ وَالْحَجُّ لَا یُؤَدّٰی اِلَّا فِیْ بَعْضِ عَشَرَةِ ذِی الْحِجَّةِ فَیَکُوْنُ الْوَقْتُ فَاضِلًا فَمِنْ هٰذَا الْوَجْهِ یَکُوْنُ ظَرْفًا وَمِنْ حَیْثُ اَنَّهٗ لَا یُؤَدّٰی فِیْ هٰذَا الْوَقْتِ اِلَّا حَجٌّ وَاحِدٌ یَکُوْنُ مِعْیَارًا بِخِلَافِ الصَّلٰوةِ فَاِنَّهٗ فِیْ وَقْتٍ وَاحِدٍ یُؤَدّٰی صَلٰوةٌ مُخْتَلِفَةٌ وَالثَّانِیْ اَنَّ الْحَجَّ لَا یُفْرَضُ فِی الْعُمْرِ اِلَّا مَرَّةً وَاحِدَةً فَاِنْ اَدْرَكَ الْعَامَ الثَّانِیَ وَالثَّالِثَ یَکُوْنُ الْوَقْتُ مُوَسَّعًا یُؤَدِّیْهِ فِیْ اَیِّ وَقْتٍ شَاءَ وَاِنْ لَّمْ یُدْرِكِ الْعَامَ الثَّانِیَ یَکُوْنُ الْوَقْتُ مُضَیَّقًا لَا بُدَّ لَهٗ اَنْ یُّؤَدِّیَ فِی الْعَامِ الْاَوَّلِ لٰکِنَّ اَبَا یُوْسُفَ اِعْتَبَرَ جَانِبَ التَّضْیِیْقِ وَمُحَمَّدٌ اِعْتَبَرَ جَانِبَ التَّوَسُّعِ عَلٰی مَا قَالَ الْمُصَنِّفُ

ترجمہ یا وقت مشکل ہوگا کہ وہ معیار اور ظرف دونوں سے مشابہت رکھے گا جیسے حج، اس عبارت کا عطف بھی سابق قول " اما ان یکون الوقت ظرفا " سے ہے یہ امر مؤقت کی چار قسموں میں سے چوتھی قسم ہے، یعنی یا امر مؤقت کا وقت مشکل ہوگا یعنی مشتبہ الحال ہوگا ایک وجہ سے معیار کے اور دوسرا اعتبار سے ظرف کے مشابہ ہوتا ہے اور اس کی نظیر وقت حج ہے کیونکہ وہ دونوں معنوں کے درمیان مشکل ہے اس کی دو وجہ ہیں اول حج کا وقت شوال ذوالقعدہ، اور ذی الحجہ کے دس دن ہیں اور حج صرف ذی الحجہ کے دس دنوں کے بعض میں ادا ہوتا ہے، اس اعتبار سے وقت مامور بہ کے ادا کرنے سے فاضل ہے اسی وجہ سے وقت ظرف ہوگا اور اس اعتبار سے کہ اس وقت میں صرف ایک

ہی حج ادا ہوسکتا ہے وقت اس کے لئے معیار ہے بخلاف صلوٰۃ کے کہ ایک ہی وقت میں مختلف اور متعدد نماز ادا کی جاسکتی ہے، دوسری وجہ، حج عمر میں صرف ایک ہی بار فرض ہے، پس اگر مامور بالحج نے دوسرا یا تیسرا سال پالیا تو وقت میں وسعت دی گئی ہے جس سال چاہے ادا کرے، اور اگر اگلے سال کو نہیں پایا تو وقت میں تنگی سمجھی جائے گی ضروری تھا کہ وہ سال اول ہی میں ادا کر لیتا لیکن امام یوسف رحمہ نے تنگی کی جانب کا اور امام محمد رحمہ نے توسع کی جانب کا اعتبار کیا ہے جیسے کہ مصنف رحمہ نے فرمایا۔

تشریح عبارات

ماتن نے مقید بالوقت امر کی چوتھی اور آخری قسم ذکر کی، فرمایا، اس قسم میں وقت مامور بہ اور مودیٰ کے انتساب میں اشکالی پہلو کا حامل ہوتا ہے یعنی وقت مشتبہ ہوجاتا ہے کبھی تو معیار معلوم ہوتا ہے اور کبھی رخ سے ظرف جیسے حج کا وقت ہے، حج کا وقت مشکل ہے، مشکل سے اہل اصول کا معروف مصطلح مشکل مراد نہیں ہے بلکہ مشکل کا مفہوم یہ ہے کہ حج کا وقت اپنے اندر ایسی مشابہت رکھتا ہے جس کا رخ دو ایسی جانبوں میں ہوتا ہے جو مختلف اور مضاد ہیں اور یہ معیار اور ظرف ہیں اس میں کوئی شک نہیں کہ حج کا وقت مشتبہ ہے، حج کا وقت روزہ کے وقت سے مشابہ ہے جس طرح روزہ سال میں ایک ہی مرتبہ فرض ہے اسی طرح ایک سال میں ایک ہی حج ممکن ہے، روزہ کا وقت معیار تھا لہٰذا حج کا وقت بھی معیار ہوگا، اور یہی حج کا وقت نماز کے وقت سے بھی مشابہ ہے جس طرح نماز ایسی عبادت ہے جس کے ارکان معلوم ہیں اور اس کی ادائیگی میں وقت کا تمام کا تمام حصہ خرچ نہیں ہوتا بلکہ وقت کا معتد بہ حصہ بچ جاتا اور فاضل ہوجاتا ہے ٹھیک اسی طرح حج ایسی عبادت ہے جس کے ارکان معلوم ہیں اور اسے بھی ادا کرنے میں وقت کا تمام کا تمام حصہ خرچ نہیں ہوتا بلکہ وقت کا معتد بہ ہی نہیں زیادہ بلکہ تقریباً کل کا کل حصہ ہی بچ جاتا اور فاضل ہوجاتا ہے، نماز کا وقت نماز کے لئے ظرف تھا، لہٰذا حج کا وقت حج کیلئے ظرف ہوگا۔

نیز حج عمر میں صرف ایک بار فرض کیا گیا اس لئے جس کے ذمہ فرض حج کی ادائیگی تھی اس نے پہلے اور دوسرے سالوں کو پالینے کے بعد ادا نہ کیا تو تیسرے سال میں ادا کرے گا وقت اس کے لئے وسیع ہوجائیگا اس حیثیت سے وقت حج حج کے لئے ظرف ہوجائے گا، بالفرض ذمے میں فرض حج کی ادائیگی واجب ہونے کے بعد ادا نہ کیا گیا اور دوسرا سال نہیں ملا تو وقت تنگ ہوجائے گا اس صورت میں کہا جائے گا کہ ضروری تھا کہ حج پہلے سال ہی ادا کیا جاتا، معلوم ہوا وقت میں وسعت نہیں تھی تنگی تھی، اس تنگی اور عدم وسعت سے نتیجہ نکالا گیا کہ حج کا وقت حج کے لئے معیار ہے، حج کے وقت میں جو اشکال واشتباہ آیا جس کی وجہ سے اس میں وسعت وتنگی ظرف ومعیار کے دو متضاد الوصف گوشے پیدا ہوگئے اس میں سے کون معتبر ہوگا اور کون نہیں اس میں احناف کے قائدین مختلف الرائے ہوگئے، چنانچہ حضرت القاضی امام ابو یوسف رحمہ نے فرمایا حج کے وقت میں ضیق وتنگی یعنی معیاریت کو ترجیح دی جائیگی اور امام محمد بن الحسن الشیبانی رحمہ فرماتے ہیں وسعت وگنجائش یعنی ظرفیت محل ترجیح ہوگی ماتن نے اسی زاویئے کے لحاظ سے اپنا متن استوار کرتے ہوئے فرمایا

وَيَتَعَيَّنُ اَشْهُرُ الْحَجِّ مِنَ الْعَامِ الْاَوَّلِ عِنْدَ اَبِي يُوسُفَ خِلَافًا لِمُحَمَّدٍ اَيْ لَابُدَّ عِنْدَ اَبِي يُوسُفَ اَنْ يُؤَدِّيَ الْحَجَّ فِي الْعَامِ الْاَوَّلِ اِحْتِيَاطًا اِحْتِرَازًا عَنِ الْفَوَاتِ فَاِنَّ الْحَيٰوةَ اِلَى الْعَامِ الثَّانِي مَوْهُوْمٌ وَالْوَقْتُ مَدِيْدٌ وَعِنْدَ مُحَمَّدٍ يَتَرَخَّصُ لَهُ اَنْ يُؤَخِّرَ اِلَى الْعَامِ الْاٰخَرِ بِشَرْطِ اَنْ لَا يَفُوْتَ مِنْهُ وَثَمَرَةُ الْاِخْتِلَافِ لَا تَظْهَرُ اِلَّا فِي الْاِثْمِ فَاِذَا لَمْ يُؤَدِّ فِي الْعَامِ الْاَوَّلِ يَصِيْرُ فَاسِقًا مَرْدُوْدَ الشَّهَادَةِ عِنْدَ اَبِي يُوسُفَ ثُمَّ اِذَا اَدَّاهُ فِي الْعَامِ الثَّانِي يَرْتَفِعُ عَنْهُ الْاِثْمُ وَتُقْبَلُ شَهَادَتُهُ وَهٰكَذَا فِي كُلِّ عَامٍ وَعِنْدَ مُحَمَّدٍ لَا يَاْثَمُ اِلَّا عِنْدَ الْمَوْتِ اَوْ اِدْرَاكِ عَلَامَاتِهِ وَلَا يَكُوْنُ مَرْدُوْدَ الشَّهَادَةِ وَلٰكِنْ كُلَّمَا اَدّٰى يَكُوْنُ اَدَاءً عِنْدَ الْفَرِيْقَيْنِ لَا قَضَاءً ۔

ترجمہ اور حج کے مہینے امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک پہلے سال سے متعین ہوتے ہیں، بخلاف امام محمد رحمہ اللہ کے یعنی امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک ضروری ہے کہ حج پہلے ہی سال ادا کرے احتیاطاً تاکہ فوت ہونے سے بچ جائے کیونکہ دوسرے سال کی زندگی موہوم ہے اور وقت تو بہت (دراز) ہے ۔ اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک مکلف کو اجازت ہے کہ وہ حج کو دوسرے سال کے لئے مؤخر کر دے، شرط یہ ہے کہ اس سے فوت نہ ہوجائے اس اختلاف کا ثمرہ صرف گناہ کے حق میں ظاہر ہوتا ہے، پس جب اس نے پہلے سال ادا نہیں کیا تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک فاسق مردود الشہادۃ ہوجائے گا، پھر جب اگلے سال ادا کرے گا تو گناہ ختم ہوجائے گا، اور شہادت قبول کی جائے گی، اسی طرح ہر سال میں، اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک وہ صرف موت کے وقت گنہ گار ہوگا، یا موت کی علامات ظاہر ہونے کے وقت گنہ گار ہوگا اور وہ مردود الشہادت نہ ہوگا، لیکن جب کبھی ادا کرے گا دونوں فریق کے نزدیک ادا ہوگا، قضا نہ ہوگا۔

تشریح عبارات امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے حج کی ادائیگی میں وقت حج کی تنگی کی جانب کا اعتبار کرتے ہوئے گویا معیاریت کا اثبات کرتے ہوئے فرمایا کہ احتیاط اسی میں ہے کہ حج واجب ہونے کے بعد پہلے سال اسے ادا کر دیا جائے، اس کا واضح مفہوم یہ ہوا کہ ابو یوسف کے عندیے کی مطابقت میں حج کی ادائیگی کے لئے حج کے مہینے پہلے سال متعین ہوجائیں گے، یعنی پہلے سال ادائیگی حج واجب ہونے کے نتیجے میں حج ادا کیا جانا فوت وضیاع کے اندیشے کے باعث اس لئے واجب اور ضروری ہوجائے گا کہ احتیاط اسی میں ہے، جب پہلے سال حج واجب ہوا تو اسی سال ادا کر دیا جائیگا اگلے سال پر ٹالنا اس لئے احتیاط کے خلاف ہے کہ زندگی کی اگلے سال تک بقا غیر متیقن ہے، وقت لمبا ہے عرصہ عمر دراز ہے اس میں کون شک کرتا ہے لیکن اس میں بھی مجال شک نہیں کہ زندگی کا چند ثانیے بھی دراز ہونا موہوم خیال ہے۔

امام محمد نے فرمایا ادائیگی حج واجب ہونے کی صورت میں اسے مؤخر کیا جانا جائز ہوگا۔ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر حج پہلے فرض ہوا تھا، حالانکہ آپ نے اسے مؤخر کر کے سنہ ھ میں ادا فرمایا، معلوم ہوا کہ تاخیر جائز ہے اور تاخیر میں ترخص و سہولت ملحوظ ہوگی، البتہ یہ شرط لگادی جائے گی کہ حج فوت نہ ہوسکے۔ امام ابو یوسف نے فرمایا چونکہ تاخیر کی صورت میں حج فوت ہونے کا اندیشہ ہے، لہٰذا تاخیر حرام ہوجائے گی، اس کی وجہ یہ ہے کہ زندگی کی بقا اور اگلے سال تک درازی میں شک پیدا ہوگیا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تاخیر سے استدلال اس لئے راست نہیں ہوگا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں مذکور شک تھا ہی نہیں ہم دلیل میں کہیں گے کہ آپ کی مبارک زندگی اس وقت تک کے لئے حتمی اور یقینی اندازے میں دراز تھی کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم حج کے امور بیان فرمادیں، مذکور توجیہ کی روشنی میں عمر کی درازی اور زندگی کی بقا کسی اور کیلئے متعین ہوکر شکوک سے بالاتر ہوجائے یہ ناممکن ہے۔

بالصراحت سے واضح ہوگیا کہ امام ابو یوسفؒ کے یہاں حج کے وقت میں تاخیر کی گنجائش نہیں ہوگی یعنی حج کا وقت نماز کے وقت جیسا ہے، جب خطاب ومطالبہ ادا، حج کے فریضے سے جڑ گئے تو اس سال جس میں خطاب متوجہ ہوا حج ادا کرنا ضروری ہوگا، بالفرض اس سال ادا نہ کیا اور دوسرا سال اسے مل گیا تو دوسرا سال پہلے کی حیثیت پاجائے گا البتہ پہلے سال ادا نہ کرنے کی وجہ سے خلاف ورزی کرنیوالا اور آثم ہوگا، اسی وجہ سے اسے فاسق نامقبول فی الشہادت قرار دیا جائے گا۔ جب دوسرے سال ادا کرلے گا تب اس کا فسق ختم ہوگا اور شہادت بھی قبول کی جائے گی، اور امام محمدؒ کے یہاں یہ وقت ادا کے لئے متعین وقت تسلیم نہیں ہوگا، اس لئے حج کا وقت تو پوری مدت عمر تھی، لہٰذا اس وقت میں تاخیر کی گنجائش اس شرط پر دیدی جائے گی کہ عمر میں یہ ادا کرے اس سے عمر کے اندر اندر حج فوت نہ ہو امام محمدؒ کہتے ہیں اس سال کے حج کے مہینے ٹھیک قضاء رمضان کے اس دن کی طرح ہیں جسے روزہ دار پاگیا تھا اگر رمضان کی قضا اس دن سے مؤخر کردینے سے یہ فوت کرنا نہیں ہوتا تو حج کو سال اول کے اشہر سے اگلے سال یا عمر کے کسی اور سال تک ادا کرلینے کی شرط کے ساتھ مؤخر کرنے سے کیسے حج فوت کرنے والا ٹھہرایا جاسکے گا اسی وجہ سے پہلے سال حج ادا نہ کرنے اور اگلے سال تک مؤخر کردینے کی صورت میں امام ابو یوسف کے یہاں حاجی خلاف ورزی کرنے والا اور آثم نہیں ہوگا، اور اس کی شہادت مردود نہیں ہوگی، ہاں موت ہی آلے اور موت کی علامات اور شواہد واضح ہوجائیں گی تب وہ آثم ہوجائیگا

اتنی بات ذہن نشین رہے کہ دونوں حضرات کے فیصلے کی مطابقت میں جب بھی حج ادا کیا جائے گا ادا ہی سمجھا جائے گا، قضا نہیں سمجھا جائے گا، امام محمدؒ کے ہاں ادا ہونا تو ظاہر ہے کیونکہ ان کے یہاں حج کے وجوب میں وجوب موسع ہے ایسا وجوب ہے جس میں وسعت وانتقال پایا جاتا ہے یعنی عمر کے آخری لمحات تک یہ وجوب وسیع اور منتقل ہوتا رہے گا اور امام ابو یوسفؒ کے ہاں گرچہ وجوب موسع نہیں بلکہ وجوب

مضیق اور تنگ تھا پھر بھی پہلے سال کے اختتام اور اگلے سال کی آمد پر اگلا سال گذرے ہوئے سال کا درجہ اختیار کرلے گا، یعنی اگلے سال کی ادائیگی گذرے سال کی ادائیگی سمجھی جائے گی۔ اس لئے دونوں حضرات کے عندیے میں ادائیگی ہمیشہ ادا کہلائے گی۔ قضا نہیں کہلائے گی۔

وَيَتَادّٰى بِاِطْلَاقِ النِّيَّةِ لَا بِنِيَّةِ النَّفْلِ هٰذَا مِنْ حُكْمِ كَوْنِهٖ مُشْكِلًا اَىْ اِنْ اَدّٰى الْحَجَّ بِمُطْلَقِ النِّيَّةِ بِاَنْ يَّقُوْلَ نَوَيْتُ الْحَجَّ يَقَعُ عَنِ الْفَرْضِ بِخِلَافِ مَا اِذَا قَالَ نَوَيْتُ حَجَّ النَّفْلِ فَاِنَّهٗ يَقَعُ عَنِ النَّفْلِ وَقَالَ الشَّافِعِىُّ يَقَعُ هٰهُنَا عَنِ الْفَرْضِ اَيْضًا لِاَنَّهٗ سَفِيْهٌ يَجِبُ اَنْ يُّحْجَرَ عَلَيْهِ وَلَا يُقْبَلُ تَصَرُّفُهٗ قُلْنَا هٰذَا يُبْطِلُ الْاِخْتِيَارَ الَّذِىْ شُرِطَ فِى الْعِبَادَاتِ وَالْحَاصِلُ اَنَّ الْحَجَّ لَمَّا كَانَ يُشْبِهُ الْمِعْيَارَ وَالظَّرْفَ اَخَذَ شَبْهًا مِنْ كُلٍّ مِّنْهُمَا فَمِنْ حَيْثُ كَوْنِهٖ مِعْيَارًا اَخَذَ شَبْهًا مِنَ الصَّوْمِ فَيَتَادّٰى بِمُطْلَقِ النِّيَّةِ كَالصَّوْمِ وَمِنْ حَيْثُ كَوْنِهٖ ظَرْفًا اَخَذَ شَبْهًا مِنَ الصَّلٰوةِ فَلَا يَتَادّٰى بِنِيَّةِ النَّفْلِ كَالصَّلٰوةِ هٰكَذَا يَنْبَغِىْ اَنْ يُّفْهَمَ ۔

ترجمہ اور فرض حج مطلق نیت سے ادا ہوجاتا ہے، نفل کی نیت سے فرض ادا نہیں ہوتا، اس مثال میں وقت کے مشکل ہونے کا ایک حکم بیان کیا گیا ہے، یعنی اگر مطلق نیت سے حج ادا کیا بایں طور کہ کہے میں نے حج کی نیت کی تو فرض سے واقع ہوگا، بخلاف اس صورت کے کہ جب اس نے کہا "نویت حج النفل" میں نے حج نفلی کی نیت کی، کیونکہ یہ حج نفل سے واقع ہوگا، اور امام شافعیؒ نے فرمایا اس صورت میں بھی حج فرض ہوگا، کیونکہ نیت کرنے والا بے وقوف اور ناسمجھ ہے، واجب ہے کہ اس کو معذور اور مجبور قرار دیا جائے، اس کا تصرف قبول نہ کیا جائے، ہم جواب دیں گے کہ یہ تو اس کے اختیار کو باطل کرتا ہے جو کہ عبادت میں اولین شرط ہے۔

والحاصل لما کان یشبہ الخ حاصل کلام یہ ہے کہ حج جب کہ معیار اور ظرف دونوں سے مشابہت رکھتا ہے تو اس نے ہر ایک سے تھوڑی مشابہت لے لی، پس اس حیثیت سے کہ وقت معیار ہے روزہ کے مشابہ ہوگیا، لہذا مطلق سے ادا ہوجائے گا جیسے کہ روزہ، اور اس حیثیت سے کہ (وقت حج) ظرف ہے نماز سے کچھ مشابہت اخذ کرلی، لہذا نفل کی نیت سے حج فرض ادا نہ ہوگا جیسے فرض نماز اس موقع پر اسی طرح سمجھنا چاہئے۔

تشریح مقید بالوقت امر کی آخری قسم مشکل تھی، مشکل اور مشتبہ الحال ہونے کی وجہ سے مطلق نیت سے فرض ادا ہوجائے گا، لیکن نفل کی نیت کرلینے سے فرض ادا نہیں ہوگا۔ شافعیؒ کہتے ہیں نفل حج کی نیت کرنے کے باوجود فرض ادا ہوگا، جیسے رمضان کے فرض روزوں میں نفل روزے کی نیت کرے

تب بھی وہ فرض ہی ادا ہوگا، احناف کی طرف سے اس پر اعتراض کیا گیا کہ نفل نیت کرنے سے فرض حج ادا نہیں ہوگا، شافعی کے فرمودے کی متابعت میں اگر تسلیم کرلیا جائے کہ نفل نیت کے باوجود فرض ادا ہوگا تو اس سے بندے کا وہ اختیار مسلوب و سوخت ہوجائے گا جو اسے عبادات کے بجاآوری کے باب میں دیا جا چکا تھا، بندے کو اختیار تھا وہ جو عبادت چاہتا ادا کرتا، چاہے نفلی ہوتی یا فرض ہوتی نفل عبادت کی نیت کو فرض عبادت کی طرف جبری انداز میں موڑنے کی وجہ سے مذکور اختیار کی سلبی ظاہر ہے، لیکن احناف پر اعتراض ہوگا کہ آپ کے ہاں بھی رمضان کے فرض روزوں کے دنوں میں اگر کوئی نفلی روزہ کی ادائیگی کی نیت کرے تب بھی اس نفل نیت کا سوخت ہونا لازم آتا ہے اس لئے آپ نے نفل نیت کے باوجود فرمایا ہے کہ فرض روزہ ہی ادا ہوگا جواب میں احناف نے فرمایا کہ رمضان کے فرض روزوں کے ایام میں جب نفل روزے کی نیت کی گئی تو وصف نفل مردود الشہادت کالعدم اس لئے ہوگیا، روزوں کا یہ وقت نفل کی صفت قبول نہیں کرسکتا تھا، جب بات یہ تھی تو نیت رہ گئی اصل نیت سے فرض روزہ ادا ہوجائے گا، مگر حج میں ایسا ممکن نہ تھا باعث یہ تھا کہ حج کا وقت نفل کی صفت قبول کرے گا، اسی لئے حج کے وقت میں نفل کا وصف رد نما ہوجائے گا، لہذا حج کے اوقات میں نفل حج کی نیت کرنے سے فرض حج ادا نہیں ہوسکے گا بلکہ فرض سے ہٹ کر نفل ہی ادا ہوگا جس کی نیت کی گئی ہے، معلوم ہوا حج کے وقت میں فرض سے تجاوز اور نفل کی طرف انتقال برپا ہوجائیگا لیکن روزے میں ایسا اس لئے ہوگا کہ اوقات صوم میں اسفل کی صفت قبول کرنے کی گنجائش نہیں تھی، لکھنوی کے فرمودے کی صراحت میں ابن الملک کی شرح میں یہی کچھ ملے گا۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ مَبَاحِثِ الْمُطْلَقِ وَالْمُؤَقَّتِ شَرَعَ فِي بَيَانِ كَوْنِ الْكُفَّارِ مَأْمُورِيْنَ بِالْأَمْرِ أَوْ لَا فَقَالَ وَالْكُفَّارُ يُخَاطَبُونَ بِالْأَمْرِ بِالْإِيمَانِ وَبِالْمَشْرُوعِ مِنَ الْعُقُوبَاتِ وَالْمُعَامَلَاتِ لِأَنَّ الْأَمْرَ بِالْإِيمَانِ فِي الْوَاقِعِ لَا يَكُونُ إِلَّا لِلْكُفَّارِ وَأَمَّا لِلْمُؤْمِنِينَ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا فَإِنَّمَا يُرَادُ بِهِ الثَّبَاتُ عَلَى الْإِيمَانِ وَالْاِسْتِقَامَةُ عَلَيْهِ أَوْ مُوَاطَأَةُ الْقَلْبِ لِلِّسَانِ أَوْ نَحْوُ ذٰلِكَ وَكَذَا هُمْ أَلْيَقُ بِالْعُقُوبَاتِ وَهِيَ الْحُدُودُ وَالْقِصَاصُ إِذَا كَانَتْ تَجْرِي عَلَى الْمُسْلِمِيْنَ لِأَجْلِ انْتِظَامِ الْعَالَمِ وَمَصْلَحَةِ الْبَقَاءِ وَالزَّجْرِ عَنِ الْمَعَاصِي فَالْكُفَّارُ أَوْلٰى بِهَا سِيَّمَا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ لِأَنَّ الْحُدُودَ وَالْكَفَّارَةَ عِنْدَهُ زَاجِرَةٌ لِلنَّاسِ عَنِ ارْتِكَابِ لَا سَاتِرَةٌ وَمُزِيلَةٌ لِلْمَعْصِيَةِ وَأَمَّا الْمُعَامَلَاتُ فَهِيَ دَائِرَةٌ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ فَيَنْبَغِي أَنْ نُعَامِلَ مَعَهُمْ حَسْبَ مَا تَعَامَلْنَا بَيْنَنَا فِي الْبَيْعِ وَالشِّرَاءِ وَالْإِجَارَةِ وَغَيْرِهَا سِوَى الْخَمْرِ وَالْخِنْزِيرِ فَإِنَّهُمَا مُبَاحَانِ لَهُمْ لَا لَنَا وَإِلَيْهِ أَشَارَ عَلَيْهِ الصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ بِقَوْلِهِ الْخَمْرُ لَهُمْ كَالْخَلِّ لَنَا وَالْخِنْزِيرُ لَهُمْ كَالشَّاةِ لَنَا وَإِنَّمَا بَذَلُوا الْجِزْيَةَ

لِيَكُوْنَ دِمَاؤُهُمْ كَدِمَائِنَا وَاَمْوَالُهُمْ كَاَمْوَالِنَا ۔

ترجمہ پھر جب مصنفؒ مطلق اور مؤقت کی بحثوں سے فارغ ہو گئے تو اس بحث کو شروع فرمایا کہ آیا کفار امر کے مامور ہیں یا نہیں پس فرمایا۔ اور کفار ایمان لانے اور حدود و قصاص اور معاملات سے متعلق احکام کے بجا لانے کے مخاطب ہیں کیونکہ ایمان لانے کا حکم تو واقع میں صرف کفار کے لئے ہوتا ہے اور بہر حال مؤمنین کے لئے جیسے اللہ تعالیٰ کے اس قول یا ایہا الذین آمنوا آمنوا (اے ایمان والو ایمان لاؤ) میں تو اس سے ایمان پر مضبوطی سے ثابت قدم رہنا مراد ہے، یا دل کو زبان سے مطابق کرنا، یا اس طرح کی کوئی اور چیز مراد ہے، ایسے ہی کفار حدود و قصاص کے زیادہ مستحق ہیں۔

لان العقوبات وهى الحدود الخ: اس لئے کہ عقوبات اور وہ حدود و قصاص ہیں، بقار باہم اور انتظام عالم کی مصلحت سے مسلمانوں پر جاری ہوتے ہیں تو کفار ان کے زیادہ مستحق ہیں، خاص کر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کیونکہ حدود و کفارات ان کے نزدیک لوگوں کو ارتکاب سے زاجر اور روکنے والے ہیں، معصیت کو چھپانے اور زائل کرنے والے نہیں ہیں اور معاملات (آپس میں لین دین) یہ دونوں کے درمیان جاری ہیں پس مناسب ہے کہ ہم ان کے ساتھ اپنے معاملات کی طرح معاملہ طے کریں، بیع، شراء، اجارہ وغیرہ میں ماسوا خمر اور خنزیر کے، پس یہ دونوں ان کے لئے مباح ہیں ہمارے لئے نہیں، چنانچہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی طرف اپنے فرمان میں اشارہ فرمایا ہے کہ خمر ان کے لئے ایسی ہے جیسے کہ ہمارے لئے سرکہ ہے، اور خنزیر ان کے لئے ایسی ہے جیسے ہمارے لئے بکری ہے، اور چونکہ انھوں نے جزیہ ادا کیا ہے تا کہ ان کا خون ہمارے خون کی طرح اور ان کے اموال ہمارے اموال کی طرح محفوظ رہیں

تشریح عبارات ایمان کے امر کے اصل مخاطب کافر ہیں، مومنین اصل مخاطب نہیں ہیں، قرآن حکیم میں اللہ رب العزت نے جن آیات میں ایمان والوں کو ایمان کے امر کا خطاب کیا ہے ان کا مقصد ایمان والوں سے ایمان پر ثابت قدم رہنے، جم جانے، قرار پکڑنے، اختیار کر لینے اور ہرگز ہرگز ایمان سے نہ ٹلنے کا اشارہ کرنا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد یا ایہا الذین آمنوا آمنوا، ایمان والو اپنے ایمان پر جم جاؤ ثبات و قرار پکڑو،

واقعاتی تناظر میں ایمان کے مخاطب کفار بتلائے گئے، انھیں ایمان کے حکم کا مخاطب بنانے کی وجہ یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دنیا کے تمام انسانوں کے لئے رسول بنا کر بھیجے گئے تا کہ آپ سب کو ایمان کی طرف بلائیں، اللہ رب العزت فرماتے ہیں قل یا ایہا الناس انی رسول اللہ الیکم جمیعًا، آپ اعلان فرما دیجئے کہ لوگو! میں تم سب کے لئے رسول بنا کر بھیجا گیا ہوں، کفار نہ صرف ایمان کے مخاطب ہیں بلکہ شریعت کے دوسرے احکام مثلاً سزاؤں کے بھی مخاطب ہیں، یعنی حدود و قصاص کا انھیں بھی حکم دیا گیا ہے، سزاؤں سے پیدا ہونے والے مفاسد دنیا اور کراہتوں کا دفاع و انسداد بھی کیا جاتا ہے اور مفاسد و کراہتوں کا غالب امکان کفار کی طرف

سے زیادہ ہوتا ہے اس لئے کفار ایمان کی طرح سزاؤں میں بھی مسلمانوں کے انتساب سے کچھ زیادہ مخاطب بننے کے مستحق ہیں دنیوی مفاہیم اور کائناتی معانی کی تحقیق، عالمی انتظام وانصرام اور کائناتی مصالح ومفادات کا تحفظ کرنے اور جرائم ودرزیوں کے انسداد کے لئے سزائیں مسلمانوں کو دی جاتی ہیں تو کافروں کو بدرجۂ اولیٰ سزا ملنی چاہئے کیونکہ مذکور مفاسد اور بالاکراہتوں کا صدور جیسا کہ میں نے لکھا کافروں کی طرف سے غالبی امکان ہی نہیں غالبی مشاہدے میں آتا رہتا ہے، کون نہیں جانتا کہ دماغ کفر اپنی عالمی سفاہت وبے وقوفی کے نتیجے میں عالمی نظم ونسق امن و انتظام کو سبوتاژ کرنے کے لئے بے چین رہتا ہے اور معاملات میں کافروں کو مخاطب بنانا تو کھلی ہوئی بات ہے مفادات کے لئے ان کی بھاگ دوڑ ہی انھیں کفر میں ملوث کئے ہوئے ہے، دنیوی مطلوبات میں وہ مسلمانوں سے بہر حال آگے ہیں، دیکھئے تو سہی انھوں نے آخرت کو لاشئی سمجھ کر پس پشت ڈال دیا اور دنیا کو سینے میں لابسایا، اس لئے دنیوی معاملات سے متعلقہ احکامات جیسے خرید و فروخت اجارہ اور نکاح وغیرہ امور ہیں جن سے دنیوی فوائد اور عوائد کا محکم رابطہ ہے، ہمارے جیسا معاملہ ان کے ساتھ بھی ہوگا جو ہدایتیں اللہ نے ہمیں دے رکھی ہیں انھی ہدایات اور اوامر کا اتباع کفار کے ذمے لازم ہوجائے گا البتہ بعض چیزوں میں کفار مستثنیٰ ہوں گے جیسے شراب اور سور ہیں، یہ ہمارے لئے جائز نہیں ہیں ان کے لئے جائز ہیں، اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا کہ شراب کفار کے لئے ایسا ہے جیسے مؤمنوں کے لئے سرکہ اور خنزیر ان کے لئے ایسا ہے جیسے مومنوں کے حق میں بکری یعنی مؤمنوں کیلئے سرکہ اور بکری جائز ہیں اور کفار کے لئے شراب وخنزیر۔

وَبِالشَّرَائِعِ فِيْ حُكْمِ الْمُؤَاخَذَةِ فِي الْاٰخِرَةِ بِلَا خِلَافٍ يَعْنِيْ اَنَّ الْكُفَّارَ مُخَاطَبُوْنَ بِالشَّرَائِعِ وَهِيَ الصِّيَامُ وَالصَّلٰوةُ وَالزَّكٰوةُ وَالْحَجُّ فِيْ حَقِّ الْمُؤَاخَذَةِ فِي الْاٰخِرَةِ بِاتِّفَاقٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَ الشَّافِعِيِّ فَهُمْ يُعَذَّبُوْنَ بِتَرْكِ اِعْتِقَادِ الْفَرَائِضِ وَالْوَاجِبَاتِ كَمَا يُعَذَّبُوْنَ بِتَرْكِ اِعْتِقَادِ اَصْلِ الْاِيْمَانِ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى مَا سَلَكَكُمْ فِيْ سَقَرَ قَالُوْا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّيْنَ وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِيْنَ اَيْ لَمْ نَكُ مِنَ الْمُعْتَقِدِيْنَ لِلصَّلٰوةِ الْمَفْرُوْضَةِ وَالزَّكٰوةِ الْمَفْرُوْضَةِ هٰكَذَا قَالُوْا وَقَدْ فَسَّرْتُهٗ فِي التَّفْسِيْرِ الْاَحْمَدِيِّ بِاَطْنَبِ وَجْهٍ وَاَسْلَمِهٖ۔

ترجمہ اور مواخذہ اخروی کے لحاظ سے احکام عبادات کے بھی بالاتفاق مخاطب ہیں، یعنی کفار شرائع یعنی نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ کے اُخروی مواخذہ کے لحاظ سے بلا اختلاف مخاطب ہیں اس میں ہمارے اور امام شافعی کے درمیان اتفاق ہے پس کفار عذاب دیئے جائیں گے فرائض اور واجبات کے اعتقاد کو ترک کرنے کی وجہ سے جیسا کہ وہ اصل ایمان کے اعتقاد کو ترک کرنے کی وجہ سے عذاب دیئے جائینگے اسلئے کہ حق تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے ماسلککم فی سقر قالوا لم نک

من المصلين ولم نك نطعم المسكين (تم کو کون سی چیز جہنم میں لے آئی، وہ جواب دیں گے نہ ہم نماز پڑھنے والوں میں سے تھے، اور نہ مسکین کو کھانا کھلاتے تھے، مطلب یہ کہ ہم فرض نماز اور فرضیت صوم کے معتقد نہ تھے، علماء نے اسی طرح فرمایا ہے اور میں نے اس مسئلہ کو تفصیل کے ساتھ تفسیر احمدی میں تحریر کر دیا ہے۔

تشریح عبارات کفار جس طرح ایمان لانے کے مخاطب ہیں اسی طرح شرائع اور عبادات کے اعتقاد رکھنے کے مخاطب ہیں یعنی ضروری تھا کہ وہ عبادات مثلاً نماز، روزہ، زکوٰۃ وحج کا اعتقاد رکھتے، کیونکہ اعتقاد نہ رکھنے کا مفہوم تو یہی ہوگا کہ کافر طاعات وعبادات کا منکر کر رہا ہے اور انھیں چھوڑ رہا ہے اور یہ کفر در کفر ہے، ایک کفر تو یہ تھا کہ اس نے اصل ایمان کو ترک کر دیا، دوسرا کفر یہ کر بیٹھا کہ طاعات و عبادات ترک کر دیں لامحالہ جس طرح اصل کفر یعنی ایمان کے منکر پر آخرت میں اس کا مواخذہ ہوگا اور اسے عقاب و عذاب کا سامنا ہوگا، اسی طرح طاعات وعبادات کے منکر پر آخرت میں مواخذہ ہوگا چنانچہ اس صورت میں بھی اسے عقاب و عذاب سے دوچار کیا جائے گا، آخرت میں طاعات وعبادات کے منکر پر مواخذہ اور عقاب وعذاب ہونے کی دلیل اللہ رب العزت کا یہ فرمان ہے ما سلککم فی سقر قالوا الم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين آخرت میں مومن کافروں سے گویا ہوں گے ان سے پوچھیں گے، کافروتمہیں کس چیز نے جہنم رسید کیا، وہ کہیں گے ہمارے اندر اہل ایمان کی علامتوں میں سے کوئی علامت نہیں تھی نہ ہماری زندگی میں نماز کا اعتقاد موجود تھا نہ ہی ہم اطعام کے معتقد تھے، اس کے برعکس ہم میں کفریہ نشانات اور علامات پائی جاتی تھیں، کافروں کے ساتھ ہم اوٹ پٹانگ ہانکتے تھے اور جزا کے دن کے سلسلے میں دروغ باف تھے اس لئے ہمیں عذاب ہو رہا ہے، ہم مواخذۂ الٰہی سے دوچار اور اللہ کے عقاب میں گرفتار ہیں، اس آیت سے معلوم ہوا کہ کافر مشروع احکام یعنی عبادات کے مخاطب ہیں اگر عبادات کی حقیقت کا اعتقاد نہیں رکھا گیا تو آخرت میں مواخذہ ہوگا، عبادات کے خطاب ومواخذہ کے سلسلے میں احناف اور شوافع متفق الآراء ہیں۔

وَاَمَّا فِیْ وُجُوْبِ الْاَدَاءِ فِیْ اَحْکَامِ الدُّنْیَا فَکَذٰلِكَ عِنْدَ الْبَعْضِ یَعْنِیْ اَنَّهُمْ مُخَاطَبُوْنَ بِاَدَاءِ الْعِبَادَاتِ فِی الدُّنْیَا اَیْضًا عِنْدَ الْبَعْضِ مِنْ مَشَائِخِ الْعِرَاقِ وَاَکْثَرِ اَصْحَابِ الشَّافِعِیِّ وَهٰذِهٖ مُغْلَطَةٌ عَظِیْمَةٌ لِلْقَوْمِ لِاَنَّ الشَّافِعِیَّ لَمَّا لَمْ یَقُلْ بِصِحَّةِ اَدَائِهَا مِنْهُمْ حَالَةَ الْکُفْرِ وَلَا بِوُجُوْبِ قَضَائِهَا بَعْدَ الْاِسْلَامِ فَمَا مَعْنٰی وُجُوْبِ الْاَدَاءِ فِی الدُّنْیَا فَلِذَا اَوَّلُوْا کَلَامَهٗ بِاَنَّ مَعْنَی الْخِطَابِ فِیْ حَقِّهِمْ اٰمِنُوْا ثُمَّ صَلُّوْا فَیُقَدَّرُ الْاِیْمَانُ مُقْتَضًی تَبَعًا لِلْعِبَادَاتِ وَثَمَرَتُهٗ اَنَّهُمْ یُؤَاخَذُوْنَ عِنْدَهٗ فِی الْاٰخِرَةِ بِتَرْكِ فِعْلِ الصَّلٰوةِ کَمَا یُعَذَّبُوْنَ بِتَرْكِ اِعْتِقَادِهَا اِتِّفَاقًا فَلَوْ لَمْ یَکُوْنُوْا مُخَاطَبِیْنَ

بِاَدَاءِ الْعِبَادَاتِ فِی الدُّنْیَا لَمَا عُذِّبُوْا فِی الْاٰخِرَۃِ بِتَرْکِھَا ھٰذَا غَایَۃُ مَا قِیْلَ فِی التَّلْوِیْحِ فِیْ تَحْقِیْقِ ھٰذَا الْمَقَامِ

ترجمہ البتہ دنیوی احکام میں ادائے عبادت کے وجوب میں مخاطب ہیں یا نہیں تو اس میں اختلاف ہے بعض علماء کے نزدیک وہ اس میں بھی مخاطب ہیں، یعنی کفار دنیا میں بھی ادائے عبادت کے لئے مخاطب ہیں، عراق کے بعض مشائخ اور امام شافعی رہ کے اکثر اصحاب کے نزدیک مگر قوم کو اس میں بڑا مغالطہ ہوا ہے، کیونکہ حضرت امام شافعی رہ نے جب ان کی طرف سے حالت کفر میں ادا کی جانے والی عبادت کو صحیح نہیں کہا نہ اسلام قبول کرنے کے بعد ان کی قضا کو واجب فرمایا پھر دنیا میں وجوب ادا کے کیا معنی ہوں گے، اسی وجہ سے انکے اصحاب نے امام شافعی رہ کے قول کی تاویل فرمائی ہے کہ کفار کے مخاطب ہونے کے معنی یہ ہیں کہ ایمان قبول کرو پھر نماز پڑھو، پس اقتضاء ایمان کو عبادات کے تابع مان کر محذوف مانا جائے گا۔

وثمرتہ انھم یواخذون عندہ۔ اور اس وجوب کا ثمرہ یہ ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک آخرت میں فعل صلوٰۃ کے ترک کرنے کی وجہ سے مواخذہ کئے جائیں گے جیسا کہ وہ ان کا اعتقاد ترک کرنے کی وجہ سے عذاب دیئے جائیں گے اور اس میں سب کا اتفاق ہے، پس اگر وہ دنیا میں عبادات کے ادا کرنے کے مخاطب نہ ہوتے تو ان کے ترک کرنے سے آخرت میں عذاب نہ دیئے جاتے، کتاب تلویح میں اس مقام پر جو بات کہی گئی ہے یہ اس کا خلاصہ ہے۔

تشریح عبارات دنیا میں عبادات کی ادائیگی کا وجوب اور اس کا خطاب و مطالبہ کافروں سے ہے یا نہیں اس باب میں دو گروہ ہیں، ہمارے حنفی حضرات میں عراقی مشائخ اور علامہ احمد جون پوری کے بقول اکثر شوافع اور اکثر عبدالحلیم لکھنوی کی صراحت میں ابن ملک کی تحقیق کے پیش نظر خود شافعی بھی قائل ہوئے کہ دنیا میں کفار مخاطب ہیں کہ واجبی اور ضروری طور پر عبادتیں ادا کریں ابوالبرکات نے اپنی کتاب کشف میں اس مقام پر مذکور آیت الم نک من المصلین ولم نک نطعم المسکین عبادات کی دنیا میں واجب الادا ہونے کے لئے دلیل میں پیش کیا کیونکہ مومنین کے سوال کے جواب میں کافر انھیں بتلائیں گے کہ ہم نماز و زکوٰۃ چھوڑنے کی وجہ سے عذاب کے مستحق ہوگئے معلوم ہوا کہ عبادات کی ادائیگی کفار پر ضروری تھی اور واجب بھی کفار اس کے مخاطب ہیں ورنہ انھیں سزا و عذاب ہونے کا کوئی مفہوم نہیں۔

فاضل شارح نے اپنی حیرت کا اظہار کیا فرمایا شافعی علیہ الرحمہ کہتے ہیں کہ کفری حالت میں کافر کی ادا کی گئی عبادت درست نہیں ہوگی، نیز انھوں نے یہ بھی نہیں فرمایا کہ یہی کافر مسلمان ہوجائے تو اس پر عبادات کی قضا واجب ہوگی، لہذا شافعیہ نے کیسے کہہ دیا کہ دنیا میں کفار کو مخاطب بنا دیا گیا کہ وہ واجبی اور ضروری حیثیت میں عبادتیں ادا کریں پھر اس کا جواب دینے کے لئے خود ہی کہتے ہیں کہ احکام کئی طرح سے ثابت ہوتے

ہیں کبھی عبارۃ النص اور کبھی اقتضاء النص سے عبادات کے واجب ہونے کا مفہوم یہ ہے کہ ایمان جو عبارۃ النص کے طور پر ثابت تھا کہ پہلے ایمان لایا جائے یہی ایمان عبادات کے واجب ہونے کے سلسلے میں اقتضاء النص کے انداز سے میں ثابت ہوجائے گا کہ عبادات کا وجوب خود تقاضا کرے گا کہ ایمان جو عبارت الٰہی میں اللہ کے خطاب میں پہلے کافروں کی طرف متوجہ کردیا گیا تھا، اب عبادت کے وجوب میں، عبادات کے ضمن میں اقتضائی زاویے میں ثابت ہوجائے گا لہٰذا مطلب یہ ہے کہ پہلے ایمان لاؤ پھر عبادات و اجراء ادا کرو شارح کے عندیے کی مطابقت میں نماز چھوڑنے پر امام شافعی کے ہاں کفار کو سزا دی جائے گی، یعنی فعل نماز چھوڑنے پر جیسا کہ اعتقاد نماز نہ رکھنے کی صورت میں انھیں سزا دی جائے گی البتہ نماز و عبادات کے تارک کے میں سزا دینے کے احناف بھی قائل ہیں اور فعل نماز چھوڑنے کی صورت میں احناف کے بعض سرکردہ جو عراقی کہلاتے ہیں، وہی امام شافعیؒ کے ساتھ ہیں۔

وَالصَّحِيْحُ اَنَّهُمْ لَا يُخَاطَبُوْنَ بِاَدَاءِ مَا يَحْتَمِلُ السُّقُوْطَ مِنَ الْعِبَادَاتِ اِیْ الْمَذْهَبُ الصَّحِيْحُ لَنَا اَنَّ الْكُفَّارَ لَا يُخَاطَبُوْنَ بِاَدَاءِ الْعِبَادَاتِ الَّتِیْ تَحْتَمِلُ السُّقُوْطَ مِثْلُ الصَّلٰوةِ وَالصَّوْمِ فَاِنَّهُمَا يَسْقُطَانِ عَنْ اَهْلِ الْاِسْلَامِ بِالْحَيْضِ وَالنِّفَاسِ وَنَحْوِهِمَا لِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ الصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ لِمُعَاذٍ حِيْنَ بَعَثَهٗ اِلَى الْيَمَنِ لِتَاْتِیْ قَوْمًا مِنْ اَهْلِ الْكِتَابِ فَادْعُهُمْ اِلٰى شَهَادَةِ اَنْ لَّا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ وَاَنِّیْ رَسُوْلُ اللّٰهِ فَاِنْ هُمْ اَطَاعُوْكَ فَاَعْلِمْهُمْ اَنَّ اللّٰهَ فَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِیْ كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ اَلْحَدِيْثَ فَاِنَّهٗ تَصْرِيْحٌ بِاَنَّهُمْ لَا يُكَلَّفُوْنَ بِالْعِبَادَاتِ اِلَّا بَعْدَ الْاِيْمَانِ وَاَمَّا الْاِيْمَانُ فَلَمَّا لَمْ يَحْتَمِلِ السُّقُوْطَ مِنْ اَحَدٍ لَا جَرَمَ كَانُوْا مُخَاطَبِيْنَ بِهٖ۔

ترجمہ اور صحیح یہ ہے کہ کفار ان عبادات کے ادا کرنے کے مخاطب نہیں ہیں جو ساقط ہونے کا احتمال رکھتی ہیں مثلاً نماز، روزہ کیونکہ یہ اہل اسلام سے بعض عوارض کی وجہ سے ساقط ہوجاتے ہیں جیسے حیض نفاس وغیرہ ہیں جیسے حدیث میں ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ رضی اللہ عنہ سے فرمایا جس وقت کہ ان کو ملک یمن بھیجنے لگے کہ تم اہل کتاب کی قوم کے پاس پہونچو گے پس ان کو کلمۂ شہادت کی دعوت دینا، پس اگر وہ تمہاری اطاعت کریں، پھر ان کو بتانا کہ تم پر اللہ نے دن رات میں پانچ نمازیں فرض کی ہیں، یہ حدیث صراحت کرتی ہے کہ بے شک کفار عبادت کے مکلف و مخاطب نہیں ہوتے، لیکن ایمان قبول کرلینے کے بعد، اور بہرحال ایمان پس جب کہ وہ کسی سے بھی ساقط ہونے کا احتمال نہیں رکھتا تو لامحالہ وہ اس کے مخاطب اور مکلف ہیں۔

تشریح عبارات ابوالبرکات نے فرمایا کہ ان کے علاقے یعنی ماوراء النہر کے مشائخ اور عام احناف کا درست فیصلہ یہ ہے کہ کفار اسی عبادت کے مخاطب ہوں گے جس میں ساقط ہونے کا شائبہ نہیں، ایسی عبادت جس میں ساقط ہونے کا شائبہ نہیں ایمان ہے یہ تمام طاعات کی اصل اور جڑ ہے اور کسی سے بھی ساقط نہیں ہوسکتی لہذا کفار ایمان لانے کے تو مخاطب رہیں گے البتہ وہ عبادت جس میں احتمال ہو کہ وہ ساقط ہوجاوے گی کفار ان کے ادا کرنے کے مخاطب نہیں ہوسکتے کیونکہ کافر عبادت ادا کرنے کا اہل نہیں ہے اہل نہ ہونے کی وجہ یہ ہوئی کہ عبادت ادا کئے جانے کی غرض یہ ہے کہ ادا کرنے والا ثواب کا مستحق ہوجائے اور کافر ہرگز ہرگز ثواب کا اہل نہیں وہ عبادت جو ساقط ہوجاتی ہے نماز اور روزہ ہے عورت کو حیض آجائے یا زچگی کا خون آرہا ہو تو نماز روزہ اس سے ساقط ہوجاتے ہیں اسی طرح پورے اوقات کو محیط جنون بھی ساقط کر دیتا ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا معاذ رض کو یہ کہنا کہ تم اہل کتاب برادری میں جارہے ہو پہلے انھیں توحید و رسالت یعنی ایمان باللہ و بالرسول کی دعوت دو اگر وہ دعوت قبول کرکے ایمان لائیں تب انھیں نماز سکھانا، نماز پڑھنے لگیں تب زکوٰۃ کا مطالبہ کرو، دلیل یہ ہے کہ کافروں کو عبادات کا مکلف و مخاطب حالت کفر میں نہیں بنایا جائے گا بلکہ ایمان لانے کے بعد انھیں عبادات کا مخاطب بنایا جائے گا۔

وَلَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ مَبَاحِثِ الْاَمْرِ شَرَعَ فِيْ مَبَاحِثِ النَّهْيِ فَقَالَ وَمِنْهُ النَّهْيُ وَهُوَ قَوْلُهُ اَيِ الْقَائِلُ لِغَيْرِهٖ عَلٰى سَبِيْلِ الْاِسْتِعْلَاءِ لَا تَفْعَلْ يَعْنِيْ اَنَّ النَّهْيَ كَالْاَمْرِ فِيْ كَوْنِهٖ مِنَ الْخَاصِ لِاَنَّهٗ لَفْظٌ وُضِعَ لِمَعْنًى مَعْلُوْمٍ وَهُوَ التَّحْرِيْمُ وَبَاقِي الْقُيُوْدَاتِ كَمَا مَضٰى فِي الْاَمْرِ غَيْرَ اَنَّهٗ وُضِعَ قَوْلُهٗ لَا تَفْعَلْ مَكَانَ قَوْلِهٖ اِفْعَلْ وَهُوَ يَشْمَلُ الْمُخَاطَبَ وَالْغَائِبَ وَالْمُتَكَلِّمَ وَالْمَعْرُوْفَ وَالْمَجْهُوْلَ وَاَنَّهٗ يَقْتَضِيْ صِفَةَ الْقُبْحِ لِلْمَنْهِيِّ عَنْهُ ضَرُوْرَةَ حِكْمَةِ النَّاهِيْ وَالْحَكِيْمُ اِنَّمَا يَنْهٰى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ كَمَا اَنَّ الْحُسْنَ فِيْ جَانِبِ الْاَمْرِ كَذٰلِكَ۔

ترجمہ اور مصنف رح جب امر کی مباحث سے فارغ ہوئے تو انھوں نے نہی کے مباحث کو شروع کیا اور کہا ومنہ النہی وھو قولہ الخ اور خاص کے قبیل سے نہی بھی ہے اور وہ کہنے والے کا اپنے غیر سے بڑائی کے طور پر لاتفعل (مت کر) کہنا ہے یعنی خاص کی قسم ہونے میں نہی بھی امر کی طرح ہے کیونکہ نہی ایسا لفظ ہے جو معنی معلوم کے لئے وضع کیا گیا ہے اور وہ تحریم ہے اور باقی قیود جس طرح امر میں آچکی ہیں نہی میں بھی آتی ہیں صرف اتنا فرق ہے کہ اس کا قول لاتفعل وضع کیا گیا ہے اور امر میں افعل تھا اور فعل نہی مخاطب و غائب، متکلم معروف و مجہول سب کو مشتمل ہے اور نہی صفت قبح (برائی) کا تقاضا کرتی ہے منہی عنہ

کے لئے۔ کیونکہ ناہی (منع کرنے والے) کی حکمت بدیہی ہے، اور حکم فحش اور منکر باتوں سے روکتا ہے جیساکہ امر کی جانب مامور بہ کا حسن آمر کی حکمت کی وجہ سے ہے

تشریح عبارات

اور خاص کی تعریف اور حکم بیان کرنے کے بعد اس کی اقسام میں سے امر کا بیان گذر چکا ہے، امر سے فراغت کے بعد ماتن خاص کی معروف اور مشہور قسم نہی کے متعلق بیان کریں گے، نہی کی تعریف، اس کی تقسیم اور اس کے مصداقوں کی وضاحت کی جائے گی، نہی کی تعریف یہ ہے نہی خود کو بلند مرتبہ باور کرتے ہوئے دوسرے کو کہنا کہ تم مت کرو۔

نہی امر کی ضد یعنی اس کی مقابل قسم تھی اس لئے لوگوں کی موشگافی کے وہی احتمالات نہی میں بھی پائے جائیں گے جو امر میں پائے گئے تھے میں اس کی معمولی سی وضاحت کئے دیتا ہوں، یہاں نہی سے نہی کے الفاظ ن، ہ، ی مراد نہیں ہیں بلکہ نہی سے اس کا معنی اور مفہوم مراد ہے، اسی مفہوم و معنی پر نہی کے الفاظ ن، ہ، ی روشنی ڈالتے ہیں، نہی کا یہ مفہوم ہے فعل کے متارکے کا مطالبہ، یعنی فعل چھوڑنے کا مطالبہ کرنا، امر لفظ ہے اور قول مصدر تھا جو یہاں محمول یعنی خبر ہے اور مصدر محمول نہیں بن سکتا اس لئے یہاں قول سے مقول اسم مفعول مراد لیں گے، یہ یقینی ہے کہ اسم مفعول محمول ہوتا ہے نیز قول کے اندر ہر طرح کے اقوال کا سمانا ممکن تھا یعنی جس طرح کا قول بھی متارکہ فعل کا مطالبہ کرے اسے نہی کہنا پڑ سکتا ، حالانکہ ہر اس مطالبے کو جو متارکہ فعل چاہتا ہے نہی نہیں کہہ سکتے اس لئے ماتن نے علی سبیل الاستعلاء کا اضافہ فرمایا یعنی نہی اس قول اور فرمود کو کہنا روا ہوگا جس کا کہنے والا خود کو بلند مرتبہ اعتقاد رکھتا ہو، اس سے بحث نہیں کہ وہ حقیقت میں بلند مرتبہ ہے یا فرد مرتبہ ہے، نہی صرف اسی قول کو کیوں کہتے ہیں جس میں قائل اپنی ذات کے متعلق بلندی درجہ و مقام کا اعتقاد لئے رہتا ہے، اس کی وجوہ میں علمائے اصول نے کوئی معقول کلام نہیں کیا ممکن ہے کہ امر کی طرح چونکہ نہی خاص کی ایک قسم ہے اور امر سے صرف بلندی کے زعم میں فعل کے بجالانے کا مطالبہ ہی مقصود نہیں ہوتا بلکہ اصولی علماء کی تصریحات میں امر سے بلندی مرتبہ کے یقین کے ساتھ فعل کی بجا آوری کو واجب و لازم کرنا مقصود ہوتا ہے، اور یہ اسی وقت ممکن ہوگا جب فعل کا مطالبہ کرنے والا خود کو بلند مرتبہ تعین کرے اس سے کوئی سروکار نہیں کہ آیا وہ حقیقت کی متابعت میں بلند مرتبہ ہے یا نہیں،

ٹھیک اسی طرح نہی میں فعل کے متارکہ کا مطالبہ کرنے کا مقصود صرف یہ نہیں کہ مطالبہ کرنے والا اپنی ذات کو بالا و اعلیٰ تصور کرتے ہوئے کسی فعل کے نہ کرنے کا مطالبہ کرتا رہے بلکہ مقصد یہ ہے کہ اس فعل کے چھوڑنے کا مطالبہ اپنی ذات کو بلند خیال کرتے ہوئے اس لئے کیا جاتا ہے تاکہ متارکہ فعل کو واجب اور لازم کیا جاسکے اس لئے کہ اگر فعل کو لازم اور واجب کرنا بنیادی نقطہ نہ ہو تو استعلاء کی قید دو وجہوں سے لغو قرار پائے گی اس لئے کہ اہل عرب کے استعمالات میں لا تفعل کے طرز پر کلمات استعمال کئے جاتے ہیں جب کہ ان سے مقصود نہی یعنی تحریم نہیں ہوتی جیسے اہل عرب اس شخص (لا تمش ھکذا) بولتے ہیں جو ایک جوتا پہن کر

چلنے لگے، لاتمش کا نہی ہونا بدیہی ہے مگر اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ یہ وہ نہی نہیں جس کا بیان اصولی علماء کرتے ہیں کیونکہ لاتمش کہنے والا مشی کے متارکہ کو واجب و لازم نہیں کرتا، نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ فی نفسہ اور اپنی ذات و شخصیت کو وہ اس درجہ بلند و بالا تصور نہیں کرتا کہ اس کے ایجاب و الزام کا خاطر خواہ اثر مرتب ہو سکے بلکہ یہ لاتمش استدعاء اور التماس کے تناظر میں ایک پیش کش ہے کہ آپ ایسا نہ کیجئے۔

بالا وضاحت سے ٹپک پڑا کہ نہی میں استعلاء کا ہونا انتہائی ضروری ہے، اور اگر ضروری نہیں مانتے تو بہت سارے وہ جملے نہی میں داخل ہو جائیں گے جن کا استعمال نہی کی نظر سے نہیں ہوتا بلکہ اور اغراض سے انھیں استعمال کیا جاتا ہے جیسے کسی کو بار بار کہنے کے باوجود کام نہ کرنے کی شکل میں خطاب کرتے ہوئے کہا جاتا ہے لاتفعل تم اسے مت کرو، اس کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ تم اسے کرو ہی مت بلکہ لاتفعل کی ایسے مواقع پر یہ غرض ہوتی ہے کہ تم مت کرو، حالانکہ کرنا ضروری ہے، نہیں کروگے تو اس کا خمیازہ تم ہی کو بھگتنا ہوگا، معلوم ہوا نہی میں بھی تہدید پائی جاتی ہے، ایسے موقع پر لاتفعل کہنے والے کیلئے خود کو بلند تصور کرنا اس لئے ضروری نہیں کہ اس سے متارکہ فعل کے مطالبہ کا ایجاب و الزام مقصود ہوتا ہی نہیں، الغرض نہی جس کا مفہوم یہ ہے کہ فعل کے متارکہ کا مطالبہ کیا جائے یعنی فعل کو حرام کر دیا جائے، اسی وقت متصور ہوگا جب اس میں واجب کرنے اور لازم کرنے کا مادہ ہوگا، اور یہ مادہ ناہی اور حرام ٹھہرانے والے کا خود کو اعلیٰ و بالا باور کرنا ہے اصولی علماء کی نظر میں خاص کر احناف اور فقہاء کے طبقات میں ایک بڑی تعداد کے عندیے میں نہی اسی وقت نہی کہلائیگی جب وہی معنی اسکے معتبر ہوں جسے میں نے خوب اور خوب واضح کر دیا۔

لاتفعل سے صرف یہی صیغہ مراد نہیں ہے بلکہ اسے ایک مثال سے سمجھئے بتانا یہ ہے کہ لاتفعل کے طرز پر مضارع سے جو بھی صیغہ ماخوذ ہوگا جو نہی بنانے کا صرفیوں کی نظر میں شہیر و متعارف طریقہ ہے اسے نہی کہیں گے، اگر مضارع حاضر و مخاطب سے نہی بنائی گئی تو اسے نہی حاضر یا نہی مخاطب کہیں گے جیسے لاتفعل نہی حاضر و مخاطب میں، حاضر و مخاطب فاعل سے فعل کے متارکہ کا مطالبہ کیا جاتا ہے اسی طرح اس مضارع سے نہی بنائی جائے گی جو غائب ہے اس سے ماخوذ نہی نہی غائب کہلائے گی جیسے لایفعل، غائب نہی میں غائب فاعل سے فعل کے متارکہ کا مطالبہ کیا جاتا ہے، نیز مضارع متکلم کا صیغہ ہے تو ماخوذ ہونے والا نہی کا صیغہ بھی نہی متکلم کہلائے گا جیسے لاافعل یا لانفعل نہی متکلم میں متکلم فاعل سے متارکہ صلوٰۃ کا مطالبہ کیا جاتا ہے، چاہے متکلم فاعل واحد ہو یا جمع ہو یا تثنیہ ہو یا مذکر ہو یا مؤنث، نہی کے تمام صیغے جو ظاہر و غائب اور متکلم میں محدود ہیں اس وقت معروف ہوتے ہیں جب معروف مضارع سے وجود میں آرہے ہوں اور تب مجہول رہتے ہیں جب مجہول مضارع سے ماخوذ ہوں۔

ثُمَّ اِنَّ فِی النَّهْیِ تَقْسِیْمًا بِحَسَبِ اَقْسَامِ الْقُبْحِ وَهُوَ اَنَّهٗ اَمَّا قَبِیْحٌ لِعَیْنِهٖ اَوْ لِغَیْرِهٖ وَکُلٌّ مِنْهُمَا نَوْعَانِ

فصار المجموع اربعة على ما بيّنه المصنف ؒ بقوله وهو اى المنهى عنه المفهوم من النهى اِمّا ان يكون قبيحا لعينه اى تكون ذاته قبيحة بقطع النظر عن الاوصاف اللازمة والعوارض المجاورة وذلك نوعان وضعا وشرعا اى الاول من حيث انه وضع للقبح العقلى بقطع النظر عن ورود الشرع والثانى من حيث ان الشرع ورد بهذا والا فالعقل يجوزه اولغيره عطف على قوله لعينه وذلك نوعان وصفا ومجاورا يعنى ان النوع الاول مايكون القبيح وصفا للمنهى عنه اى لازما غير منفك عنه كالوصف والنوع الثانى مايكون القبيح فيه مجاورا للمنهى عنه فى بعض الاحيان ومنفك عنه فى بعض آخر كالكفر وبيع الحر وصوم يوم النحر والبيع وقت النداء امثلة للانواع الاربعة على ترتيب اللف والنشر فالكفر مثال لما قبح لعينه وضعا لانه وضع لمعنى هو قبيح فى اصل وضعه والعقل مما يحرمه لو لم يرد عليه الشرع لان قبح كفران المنعم مركوز فى العقول السليمة وبيع الحر مثال للقبح لعينه شرعا لان البيع لم يوضع فى اللغة لمعنى هو قبيح عقلا وانما القبح فيه لاجل ان الشرع فسر البيع بمبادلة المال بمال والحر ليس بمال عنده وكذا صلوة المحدث قبيحة شرعا لان الشارع اخرج المحدث من ان يكون اهلها لادائها وصوم يوم النحر مثال لما قبح لغيره وصفا فان الصوم فى نفسه عبادة وامساك لله تعالى وانما يحرم لاجل ان يوم النحر يوم ضيافة الله تعالى وفى الصوم اعراض عنها وهذا المعنى لازم بمنزلة الوصف لهذا الصوم لان الوقت داخل فى تعريف الصوم ووصف الجزء وصف الكل فصار فاسدا ولم يلزم بالشروع بخلاف النذر فانه فى نفسه طاعة ولا فساد فى التسمية وانما الفساد فى الفعل فيجب قضاءه وبخلاف الصلوة فى الاوقات المكروهة فانها وان كانت من هذا القسم ايضا لكن الوقت ليس داخلا فى تعريفها وكامعيارا لها فلم تكن فاسدة بل مكروهة تلزم بالشروع ويجب القضاء بالافساد والبيع وقت النداء مثال لما قبح لغيره مجاورا فان البيع فى ذاته امر مشروع مفيد للملك وانما يحرم وقت النداء لان فيه ترك السعى الى الجمعة الواجب بقوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع ، وهذا المعنى مما يجاور البيع فى بعض الاحيان فيما اذا باع وترك السعى وينفك عنه فى بعض الاحيان فيما اذا سعى الى الجمعة

وَبَاعَ فِي الطَّرِيْقِ بِأَنْ يَكُوْنَ الْبَائِعُ وَالْمُشْتَرِيْ رَاكِبَيْنِ فِيْ سَفِيْنَةٍ تَذْهَبُ إِلَى الْجَامِعِ وَفِيْمَا إِذَا لَمْ يَبِعْ وَلَمْ يَسْعَ إِلَى الْجُمُعَةِ بَلْ اِشْتَغَلَ بِلَهْوٍ آخَرَ فَهٰذَا الْبَيْعُ كَبَيْعِ الْغَاصِبِ يُفِيْدُ الْمِلْكَ بَعْدَ الْقَبْضِ وَمِثْلُهُ وَطْيُ الْحَائِضِ مَشْرُوْعٌ مِنْ حَيْثُ أَنَّهَا مَنْكُوْحَتُهُ وَإِنَّمَا يَحْرُمُ لِأَجْلِ الْأَذٰى وَهُوَ مِمَّا يُمْكِنُ أَنْ يَنْفَكَّ عَنِ الْوَطْيِ بِأَنْ يُوْجَدَ الْوَطْيُ بِدُوْنِ الْأَذٰى وَالْأَذٰى بِدُوْنِ الْوَطْيِ وَكَذَا الصَّلٰوةُ فِي الْأَرْضِ الْمَغْصُوْبَةِ مَشْرُوْعَةٌ فِيْ ذَاتِهَا وَإِنَّمَا تَحْرُمُ لِأَجْلِ شَغْلِ مِلْكِ الْغَيْرِ وَهُوَ مِمَّا يَنْفَكُّ عَنِ الصَّلٰوةِ بِأَنْ تُوْجَدَ الصَّلٰوةُ بِدُوْنِ شَغْلِ مِلْكِ الْغَيْرِ بَلْ فِيْ مِلْكِ نَفْسِهِ وَيُوْجَدَ الشَّغْلُ بِدُوْنِ الصَّلٰوةِ بِأَنْ يَسْكُنَ فِيْهِ وَلَا يُصَلِّيْ۔

ترجمہ پھر قباحت کی قسموں کے لحاظ سے نہی میں بھی تقسیم ہے، اور وہ یہ ہے کہ قبیح لعینہ ہوگی یا لغیرہ ہوگی پھر ان دونوں کی دو قسمیں ہیں، پس مصنف رحمہ کے بیان کے مطابق مجموعہ چار ہوگیا (یعنی کل چار قسمیں ہوئیں) اور وہ یعنی منہی عنہ جو نہی سے مفہوم ہے، یا قبیح لعینہ ہے یعنی اس کی ذات قبیح ہوگی قطع نظر ان اوصاف کے جو اس کے لئے لازم ہیں یا ان عوارض کے جو اس کے مجاور اور ساتھ ہیں۔

وذالک نوعان وصفاً ومجاورۃ الخ اور قبیح لعینہ کی دو قسمیں ہیں، ایک قسم قبیح وضعی ہے اور دوسری قسم قبیح شرعی ہے، یعنی اول (قبیح وضعی) یعنی وہ قبیح عقلی کے لئے وضع کی گئی ہے شرع کے ورود سے قطع نظر کرتے ہوئے (جس کی قباحت کا عقل تقاضا کرتی ہے) اس سے قطع نظر کہ اس کو شریعت قبیح کہتی ہے) ثانی قباحت اس حیثیت سے کہ اس کی قباحت پر شرع وارد ہوئی ہے، ورنہ نفس عقل اس کو جائز کہتی ہے۔

اولغیرہ الخ یا قبیح لغیرہ ہے، اس کا عطف لعینہ پر ہے وذالک نوعان الخ اور قبیح لغیرہ کی بھی دو قسمیں ہیں، ایک قسم قبیح وصفی ہے، دوسری قسم قبیح جواری ہے (پہلی قسم وہ ہے جس میں کسی خاص وصف کی وجہ سے قباحت آئی ہے) اس کی پہلی نوع وہ ہے کہ قباحت منہی عنہ کا وصف ہو یعنی ایسا وصف جو لازم اور غیر منفک ہو جیسے وصف لازم غیر منفک ہوتا ہے اور دوسری نوع وہ منہی عنہ ہے جس میں قباحت بعض اوقات مجاور اور ساتھ ہو جائے، اور بعض دوسرے اوقات میں اس سے جدا ہو جائے جیسے کالکفر و بیع الحر وصوم یوم النحر والبیع وقت النداء یہ لف و نشر کے طریقہ پر نہی کی چاروں قسموں کی مثالیں ہیں پس کفر قبیح لعینہ وضعی کی مثال ہے اس لئے کہ کفر ایسے معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے جو اصل وضع پر قبیح ہے اور عقل بھی اس کو حرام سمجھتی ہے اگر شرع اس کی قباحت پر وارد نہ ہوتی اس لئے کہ منعم کے احسان کی ناشکری پر عقل سلیم تسلیم نہیں کرتی ہے اور آزاد کی بیع قبیح لعینہ کی شرعی مثال ہے، کیونکہ بیع لغت میں ایسے معنی کے لئے وضع نہیں کی گئی جو عقلاً قبیح ہو، اس میں قباحت اس وجہ سے داخل ہوگئی کہ شریعت نے بیع کی تفسیر

مبادلۃ المال بالمال سے کی، اور شریعت کے نزدیک حر مال نہیں ہے، ایسے ہی بلا وضو (محدث) کی نماز شرعاً قبیح ہے کیونکہ حضرت شارع ء نے محدث کو اس بات سے خارج کر دیا ہے کہ وہ نماز ادا کرنے کا اہل ہو۔

وصوم یوم النحر۔ اور دسویں ذی الحجہ (یوم نحر) کا روزہ قبیح لغیرہ وصفاً کی مثال ہے، کیونکہ فی نفسہ صوم عبادت ہے اور اللہ تعالیٰ کے لئے کھانے پینے وغیرہ سے رکنے کا نام ہے، البتہ یوم نحر کی وجہ سے حرام ہے کیوں کہ یوم النحر خدائے تعالیٰ کی ضیافت کا دن ہے اور روزہ رکھنے میں اس سے اعراض پایا جاتا ہے، اور صوم کے لئے یہ وصف بمنزلہ لازم وضعی ہے اس لئے کہ وقت صوم کی تعریف میں داخل ہے اور جزء کا وصف کُل کا وصف سمجھا جاتا ہے، لہذا فاسد ہوگیا، اور یہ روزہ شروع کرنے سے لازم نہیں ہوتا بخلاف صوم نذر کے کیونکہ وہ فی نفسہ طاعت ہے اور صرف نام لینے سے فاسد نہیں ہوتا، البتہ فعل میں فاسد ہے، لہذا اس کی قضا واجب ہے، صورت اس کی یہ ہے کہ ایک شخص نے یوم نحر میں روزہ رکھنے کی نذر مانی تو اس کو کہا جائے گا نذر صحیح ہے مگر روزہ رکھنا منع ہے البتہ اس کی دوسرے دنوں میں قضا کرلینا بخلاف اوقات مکروہ میں نماز پڑھنے کے، پس وہ بھی اگرچہ اسی نوع میں داخل ہے لیکن چونکہ وقت نماز کی تعریف میں داخل نہیں ہے اور نہ صلوٰۃ کے لئے وقت معیار ہے لہذا نماز فاسد نہ ہوگی بلکہ مکروہ ہوگی جو شروع کر دینے سے لازم ہوجائے گی اور اگر اس کو فاسد کر دیا تو قضا لازم ہوگی۔ (ایک شخص نے وقت مکروہ میں کوئی نفل نماز یا نذر کی نماز شروع کی تو اس کو پورا کرنا ضروری ہے اور اگر توڑ دے گا تو اس کی قضا کرنا پڑے گی کیونکہ اس میں مباحت صلوٰۃ کا جز نہیں ہے)

والبیع وقت النداء الخ جمعہ کی نماز کے وقت بیع وشراء کرنا یہ قبیح لغیرہ مجاورۃً کی مثال ہے، کیونکہ بیع اپنی ذات میں امر مشروع (جائز فعل) ہے ملک کا فائدہ دیتا ہے، وقت اذان حرام اس وجہ سے ہے کیونکہ اس میں مصروف ہوجانے سے سعی الی الجمعہ (جو کہ واجب ہے) میں رکاوٹ ہوتی ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا قول فاسعوا الیٰ ذکر اللہ وذروا البیع، اور بعض اوقات یہ وصف بیع کے ساتھ جمع ہوجاتا ہے، اس صورت میں کہ کسی شخص نے بیع کیا اور سعی الی الجمعہ چھوڑ دیا، اور کبھی یہ وصف دور بھی ہوجاتا ہے، مثلاً ایک شخص جمعہ کے لئے جارہا ہے تو سعی پائی گئی مگر راستے میں بیع بھی کرتا جا رہا ہے بایں صورت کہ بائع اور مشتری دونوں کسی کشتی میں سوار ہیں اور کشتی جامع مسجد کی طرف چل رہی ہے تو سعی کلی ہے اور بیع بھی ہے۔

وفیما اذا لم یبع ولم یسع الخ اور اس صورت میں بھی کہ معاملہ نہ کرے اور سعی الی الجمعہ بھی نہ کرے بلکہ دوسرے کام میں مشغول ہوگیا، پس یہ بیع غاصب کی بیع کی طرح ہے جو قبضہ کرنے کے بعد ملکیت کا فائدہ دیتا ہے، اور اس کے مثل حیض والی عورت سے وطی کرنا اس حیثیت سے مشروع ہے کہ عورت اس کی منکوحہ ہے اور وطی کی حرمت اذیت کی وجہ سے ہے (اذیت سے مراد ناپاکی ہے) اور یہ نجاست وطی سے جدا ہوسکتی ہے بایں طور کہ وطی پائی جائے اور نجاست نہ پائی جائے، اور یہ بھی ممکن ہے کہ نجاست ہو اور وطی نہ پائی جائے، ایسے ہی نماز غصب کی ہوئی زمین میں اپنی ذات میں جائز ہے اور غیر کی ملک مشغول کرلینے کی وجہ سے حرام ہے، اور یہ

نماز سے جدا ہو سکتی ہے بایں طور کہ نماز پائی جائے اور غیر کی ملک مشغول نہ ہو بلکہ وہ اپنی ملک میں نماز پڑھتا ہے اور غیر کی ملکیت کو مشغول کرنا پایا جائے، مثلاً اس میں رہائش اختیار کرتا اور نماز نہیں پڑھتا۔

تشریح عبارات

وصفی و قبیح لغیرہ منہی عنہ میں وصف اس غیر کے ساتھ رونما ہوتا ہے یعنی غیر منہی عنہ کے ساتھ قائم ہوتا ہے، اور اس میں سرایت کر جاتا ہے، یہی معنی وصف کے ذرا قریب الفہم ہیں ورنہ اللہ رب العزت کی ضیافت سے انحراف یوم النحر کے روزے کا وصف کیسے ہو جائے گا، علامہ عبد الحلیم لکھنوی کہتے ہیں وصف سے مراد یہ ہے کہ وہ معنی غیر منہی عنہ کے لئے لازم ہو جائے یعنی اس سے جدا نہ ہو، یعنی اس معنی کا وجود و تحقق اس غیر کے بغیر نہ ہو سکے، وہ وصف جو جوازی حیثیت میں نہ ہو اس کی حقیقت یہی ہے جیسے یوم النحر میں روزہ رکھنا، اللہ کی ضیافت سے اعراض کرنا ہے، یہ ایک غیر ہے یعنی غیر منہی ہے، منہی عنہ تو روزہ رکھنا ہے، لیکن یہی غیر روزے کے لئے ایسا وصف ہو گیا جو یوم النحر کے روزے سے کبھی جدا نہیں ہوتے، جب بھی قربانی کے ایام میں روزہ رکھا جائے گا اس میں اعراض وانحراف برپا ہوتے رہیں گے، اور اسی وجہ سے روزہ ممنوع اور منہی عنہ ہو جائے گا۔

آزاد انسان شریعت کی نظر میں غالبی حالات میں مال نہیں ہے اس لئے ضرورت کے وقت آزاد انسان کے حق میں جواز آجاتا ہے کہ وہ خود کو فروخت کر لے مثلاً کچھ مال اس کے ذمہ ادا کرنے واجب ہوں مگر وہ عاجز آگیا اسکے پاس کسی طرح کا مال موجود نہیں یا وہ ایسی مصیبت و آفت میں گرفتار ہو گیا کہ بھوکوں مرنے لگا حتی کہ شریعت کے ضابطے میں اس کے لئے مردار خوری اور خنزیر تک کھانے جائز ہو گئے تو وہ خود کو بیچ سکتا ہے کیونکہ مردار خوری یا خنزیر کھانے سے بہتر یہ ہے کہ آدمی اپنی ذات کی قیمت لگائے، بالفرض حر مطلق مال نہ ہوتا تو ضرورت کے بھی اس کی خرید و فروخت جائز نہ ہوتی، کیوں کہ جو چیز مال نہ ہو وہ ضرورت پڑنے پر بھی مال نہیں ہوتی جیسے مردار لہذا ذخیرہ کی صراحت میں درست تو یہی تھا کہ علامہ جون پوری کہتے ہیں کہ بیع کا محل عام مستعمل مال ہے، اور آزاد اس شان کا مال نہیں ہے اگرچہ آزاد بھی مال ہے ہاں ضرورت پڑنے پر بھی آزاد عام مستعمل مال کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے اسی لئے ضرورت کے موقع میں اسکو جائز رکھی گئی

وکذا صلوٰۃ المحدث الخ بے وضو شخص کی نماز شرعی قبیح لعینہ ہے، حقیقت یہ تھی کہ نماز اپنے ذاتی اور واقعی معنی میں ایک عمدہ مامور بہ اور دلکش اور حسین موذلی اور پسندیدہ عمل ہے، تاہم شریعت نے بندے کو نماز کا اہل اسی حالت میں تسلیم کیا جب کہ وہ حدث سے دور یعنی پاک اور باوضو ہو، بالفرض کوئی وضو کے بغیر نماز ادا کرے گا تو یہ ادائے گی شریعت کی نظر میں قبیح اور منکر ہوگی اور اصولی علماء اسے شرعی قبیح لعینہ کا نام دیں گے۔

. ھذا المعنیٰ لازم الخ عید قربان کے دن روزہ رکھنا الہی مہمان نوازی سے انحراف کرنا ہے اللہ

تعالیٰ کی ضیافت سے انحراف ہی ایسا معنی ہے جو عید قرباں کے دن کے لئے وصف کی حیثیت رکھتا ہے کیونکہ یہ معنی جسے ہم اللہ تعالیٰ کی مہمان نوازی سے روگردانی اور انحراف سے روشناس ہیں وقت کے ساتھ وصف بنکر متصل ہو گیا اور جڑ گیا ہے، معلوم ہے کہ وقت روزہ کی ادائیگی کا محل ہے اور یہی وقت قربانی، عید اور الٰہی ضیافت کا دن ہے، روزے کی تعریف میں وقت داخل ملا یعنی وقت روزے کا ایک جز ثابت ہوا، اللہ رب العزت کی ضیافت سے اعراض و انحراف اسی جز یعنی وقت کا وصف ہے، ایک جز یعنی وقت کا وصف کل یعنی عید قرباں کے روزے کا وصف ثابت ہوا، معلوم ہوا اللہ رب العزت کی ضیافت سے انحراف عید قرباں کے دن روزے کا وصف ہو گیا، یوم قرباں کے روزے سے الٰہی مہمان نوازی سے انحراف و اعراض الگ ہو جائیں ناممکن ہو گا، اس لئے یوم قرباں میں روزہ رکھنا فاسد ہو جائے گا یہ فساد الٰہی ضیافت سے اعراض کے مفہوم و معنی نے برپا کیا، چونکہ اس روز روزہ رکھنا فاسد ہے اسی لئے کسی نے اس دن روزہ کا آغاز کر دیا جب بھی اسے پورا کرنا ضروری نہیں، حق بات یہ ہے کہ شریعت نے اس دن کے شروع کردہ روزے کا رافضہ اور ترک ضروری بتلایا ہے، یوم قربان میں رکھے گئے روزے کو ترک کر دینے سے قضا بھی واجب نہیں ہوگی، شاید اس میں یہ حکمت معتبر مان لی جائے کہ مامور بہ کی عمدگی اور بلندی اور اس کی مقبولیت اور پسندیدگی کا تحفظ اسے پورا کرنے کو واجب اور ضروری ٹھیراتا ہے اور روشن ہے کہ یوم قربان کے روزے میں قبول و حسن، عمدگی و دلکشی تو کجا قباحت اور منکریت، انحراف اور اعراض کا ارتکاب کیا جاتا ہے اس لئے یہ سرے سے واجب ہی نہیں کہ اس کی عمدگی و قبولیت کے پیش نظر اسے پورا کرنا واجب ٹھیرا جائے اور رافضہ اور ترک کی شکل میں قضا لازم اور واجب بتلائی جائے۔

بخلاف النذر الخ یوم قربان میں نذر کا روزہ رکھنے سے اس کی قضا اس لئے واجب ہوگی کہ بالفرض نذر ماننے والا نذر یوں مانتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے میں کل روزہ رکھوں گا، کل عید قرباں کا دن ہے تو اس صورت میں فتویٰ دیا جائے گا کہ نذر ماننے والا یہ روزہ ادا نہ کرے یعنی عید قرباں کے دن روزہ نہ رکھے بلکہ اسے چھوڑ دے، اور بعد میں اسے اس لئے قضا کرے کہ روزہ کا نام لینے میں کسی طرح کی معصیت اور خلاف ورزی نہیں ہے معصیت تو یہ ہے کہ عید قرباں کے دن روزہ رکھنے سے اللہ رب العزت کی ضیافت سے اعراض و انحراف کا لزوم ہوگا معلوم ہوا معصیت اور مفسدہ و فساد عید قرباں کے دن روزہ رکھنے میں ہے، اس کے برعکس اگر نذر ماننے وقت منہی عنہ یعنی ممنوع کی تصریح کر دی جائے مثلاً یہ کہا جائے کہ میں اللہ رب العزت کے لئے عید قربان کے دن روزہ رکھوں گا تو یہ نذر صحیح نہیں ہوگی، امام اعظم سے منقول ان کے شاگرد حسن کی روایت یہی بتلاتی ہے، البتہ درمختار وغیرہ میں اس صورت میں بھی نذر درست قرار دی گئی، ان کی دلیل کیا ہے اس کا کوئی تذکرہ نہیں، اسی لئے متاخرین احناف نے فتویٰ دیا تھا کہ منہی عنہ یعنی عید قربان کے روز کی صراحت کے ساتھ برپا کی جانے والی نذر کا روزہ اگر اس دن رکھ لیا جائے تو اس شخص کے ذمے سے وجوب ساقط ہو جائے گا، کیونکہ اس نے جو چیز جس

کے لئے جس انداز ے میں پوری کرنی لازم کر لیا تھا ٹھیک اسی طرح اسے پوری کر چکا ہے۔
عبدالحلیم لکھنوی کی تصریحات میں یہ ملاحظہ بڑا اہم ہے کہ ابو داؤد میں مروی روایت سے کھل جاتا ہے کہ یہ نذر راست نہیں ہوگی، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت آئی ہے کہ آپ نے فرمایا لا نذر فی معصیۃ وکفارتہ کفارۃ الیمین ۔ رواہ ابو داؤد کسی معصیت کا ارتکاب کرنے کے ساتھ نذر معتبر نہیں ہوگی اور اس کا کفارہ کفارۂ یمین ہوگا، دوسری روایت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا لا وفاء لنذر فی معصیۃ اللہ رواہ ابو داؤد ۔ اللہ رب العزت کی معصیت اور خلاف ورزی کے ارتکاب کے ساتھ کوئی نذر پوری نہیں کی جائے گی، واضح ہوتا ہے کہ عید قربان کے روزے کی نذر کا کوئی جواب نہیں نہ ہی اس روز نذر کے انعقاد کا امکان ہوگا جس تاویل میں یہ کہا گیا کہ روایت میں معصیت سے وہ معصیت مراد ہے جو عینی ہو جیسے کوئی شراب پینے کی نذر ماننے لگے تو یہ نذر اس لئے معتبر نہیں ہوگی کہ شراب نوشی ایسی معصیت ہے جو شراب کی عین اس کی حقیقت سے برپا ہوتی ہے، پس یوم قربان کے روزے کی نذر معصیت تھی، ہم مانتے ہیں لیکن یہ ایسی معصیت نہیں تھی جو عینی ہو، یعنی روزے کی حقیقت اور اس کے عین میں یہ معصیت نہیں یہ تو عروضی اور لحوقی معصیت تھی لہٰذا یوم قربان کی نذر کے انعقاد میں ان روایات سے ممانعت کا فیصلہ نہیں لیا جائے گا۔
بالفرض بالا تاویل کارگر ہے تو احناف کے عید قربان کے دن روزے سے متعلقہ فرمودات وہی ہونے چاہئیں جو آپ نے پڑھے بات دل کو کھٹکتی ہے کہ یہاں تحقیق سے کام لیا جانا چاہیئے لعل اللہ یحدث ہذا ۔

وَلَمَّا فَرَغَ مِنْ تَقْسِيْمِ النَّهْيِ اَرَادَ اَنْ يُّبَيِّنَ اَنَّ اَيَّ نَهْيٍ يَقَعُ عَلَى الْقِسْمِ الْاَوَّلِ وَاَيَّ نَهْيٍ يَقَعُ عَلَى الْقِسْمِ الْاٰخِرِ فَقَالَ وَالنَّهْيُ عَنِ الْاَفْعَالِ الْحِسِّيَّةِ يَقَعُ عَلَى الْقِسْمِ الْاَوَّلِ وَالْمُرَادُ بِالْاَفْعَالِ الْحِسِّيَّةِ مَا تَكُوْنُ مَعَانِيْهَا الْمَعْلُوْمَةُ الْقَدِيْمَةُ قَبْلَ الشَّرْعِ بَاقِيَةً عَلٰى حَالِهَا لَا تَتَغَيَّرُ بِالشَّرْعِ كَالْقَتْلِ وَالزِّنَا وَشُرْبِ الْخَمْرِ بَقِيَتْ مَعَانِيْهَا وَمَاهِيَاتُهَا بَعْدَ نُزُوْلِ التَّحْرِيْمِ عَلٰى حَالِهَا وَلَا يُرَادُ اَنَّ حُرْمَتَهَا حِسِّيَّةٌ مَعْلُوْمَةٌ بِالْحِسِّ لَا تَتَوَقَّفُ عَلَى الشَّرْعِ فَالنَّهْيُ عَنْ هٰذِهِ الْاَفْعَالِ عِنْدَ الْاِطْلَاقِ وَعَدَمِ الْمَوَانِعِ عَلَى الْقُبْحِ لِعَيْنِهٖ اِلَّا اِذَا قَامَ الدَّلِيْلُ عَلٰى خِلَافِهٖ كَالْوَطْيِ حَالَةَ الْحَيْضِ حَرَامٌ لِغَيْرِهٖ مَعَ اَنَّهٗ فِعْلٌ حِسِّيٌّ لِقِيَامِ الدَّلِيْلِ وَعَنِ الْاُمُوْرِ الشَّرْعِيَّةِ يَقَعُ عَلَى الَّذِيْ اتَّصَلَ بِهٖ وَصْفًا عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ عَنِ الْاَفْعَالِ الْحِسِّيَّةِ اَيْ وَالنَّهْيُ عَنِ الْاُمُوْرِ الشَّرْعِيَّةِ يَقَعُ عَلَى الْقِسْمِ الَّذِيْ اتَّصَلَ بِهِ الْقُبْحُ وَصْفًا يَعْنِيْ يُحْمَلُ عَلٰى اَنَّهٗ قَبِيْحٌ لِغَيْرِهٖ وَصْفًا وَالْمُرَادُ بِالْاُمُوْرِ الشَّرْعِيَّةِ مَا تَغَيَّرَتْ مَعَانِيْهَا الْاَصْلِيَّةُ بَعْدَ وُرُوْدِ الشَّرْعِ بِهَا كَالصَّوْمِ وَالصَّلٰوةِ وَالْبَيْعِ وَالْاِجَارَةِ

فَاِنَّ الصَّوْمَ هُوَ الْاِمْسَاكُ فِي الْاَصْلِ وَزِيْدَتْ عَلَيْهِ الشَّرْعِ اَشْيَاءُ وَالصَّلٰوةُ الدُّعَاءُ زِيْدَتْ عَلَيْهِ اَشْيَاءُ وَالْبَيْعُ مُبَادَلَةُ الْمَالِ بِالْمَالِ فَقَطْ زِيْدَتْ عَلَيْهَا اَهْلِيَّةُ الْعَاقِدَيْنِ وَمَحَلِّيَّةُ الْمَعْقُوْدِ عَلَيْهِ وَغَيْرُ ذٰلِكَ وَالْاِجَارَةُ مُبَادَلَةُ الْمَالِ بِالْمَنَافِعِ زِيْدَتْ عَلَيْهِ مَعْلُوْمِيَّةُ الْمُسْتَاجِرِ وَالْاُجْرَةِ وَالْمُدَّةِ وَغَيْرُ ذٰلِكَ فَالنَّهْيُ عَنْ هٰذِهِ الْاَفْعَالِ عِنْدَ الْاِطْلَاقِ يُحْمَلُ عَلَى الْقُبْحِ الْوَصْفِيِّ اِلَّا اِذَا دَلَّ الدَّلِيْلُ عَلٰى كَوْنِهٖ قَبِيْحًا لِعَيْنِهٖ كَالنَّهْيِ عَنْ بَيْعِ الْمَضَامِيْنِ وَالْمَلَاقِيْحِ وَصَلٰوةِ الْمُحْدِثِ۔

ترجمہ اور جب مصنفؒ نہی کی تقسیم سے فارغ ہو گئے تو ارادہ کیا کہ یہ بیان کریں کہ کون سی قسم نہی قسم اول میں اور کون سی نہی قسم ثانی میں واقع ہوتی ہے۔ پس فرمایا۔ والنہی عن الافعال الحسیۃ یقع علی القسم الاول، نہی عن الافعال الحسیۃ کا اطلاق پہلی قسم پر ہوتا ہے، افعال حسیہ سے مراد وہ افعال ہیں جن کے معنی قدیم ہیں اور شریعت کے ورود سے پہلے معلوم ہیں، اور اب تک اپنی حالت پر باقی ہیں شرع سے تبدیل نہیں ہوئے جیسے قتل کرنا، زنا کرنا، شراب پینا، ان کے معنی اور ماہیت حرمت نازل ہونے کے بعد اپنی حالت پر باقی ہیں اور یہ مراد نہیں ہے کہ ان کی حرمت حسی ہے حس کے ذریعہ معلوم ہوتی ہے شرع پر موقوف نہیں ہے پس عندالاطلاق اور عدم الواقع ان افعال حسیہ سے نہی کا اطلاق قبح لعینہ پر ہوتا ہے لیکن جب کوئی دلیل اسکے خلاف پر قائم ہو جائے تو قبح لعینہ پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا ہے جیسے وطی بحالت حیض کہ یہ حرام لغیرہ ہے باوجودیکہ یہ فعل حسی ہے اس کے خلاف میں دلیل قائم ہے، اور نہی عن الامور الشرعیہ کا اطلاق اس قسم پر ہوتا ہے جس سے قبح وصفی متصل ہے، اس کا عطف عن الافعال الحسیہ" پر ہے یعنی امور شرعیہ سے نہی اس قسم پر ہوتا ہے جس سے قبح وصفی متصل ہوتا ہے یعنی اس نہی کا حمل اس بات پر ہوتا ہے کہ منہی عنہ قبیح لغیرہ وصفی ہے اور امور شرعیہ سے مراد وہ امور ہیں جن کے اصلی معنوں میں شرع کے ورود کے بعد تغیر و تبدل آ گیا ہو جیسے روزہ نماز، بیع اور اجارہ۔

فان الصوم هو الامساك الخ کیونکہ صوم اصل میں امساک (روکنے) کا نام ہے اور شرع میں چند چیزیں اس میں بڑھا دی گئی ہیں (جیسے کھانے پینے اور جماع سے نفس کو روکنا) اور یہ روکنا صبح صادق سے غروب شمس تک ہو اور نیت بھی ہو، اور صلوٰۃ یہ اصل میں دعا ہے اس پر بھی چند چیزیں بڑھا دی گئی ہیں (جیسے رکوع سجود، قعود قیام وغیرہ) اور بیع فقط ایک مال کو دوسرے مال کے بدلے بدلنے کا نام ہے اس پر عاقدین کی اہلیت کا ہونا (یعنی بائع اور مشتری کا عقل مند اور تمیز دار ہونا) معقود علیہ یعنی مبیع کا محل ہونا وغیرہ مثلاً مبیع موجود ہو کیونکہ معدوم چیز کی بیع نہیں ہوتی، مبیع مملوک ہو کیونکہ غیر مملوک شئی کی بیع نہیں ہوتی وغیرہ، اور اجارہ اصل میں مال کو منافع سے بدلنے کا نام ہے، پھر اس پر اضافہ کیا گیا

کرا جرت پر لینے والا اور اجرت مدت وغیرہ معلوم ہوں۔

فالنہی عن ہذہ الافعال عند الاطلاق الخ پس عندالاطلاق ان افعال سے نہی کا اطلاق قبح وصفی پر محمول کیا جاتا ہے لیکن اس وقت جب کہ منہی عنہ کے قبیح لعینہ ہونے پر دلیل قائم ہوجائے جیسے مضامین اور ملاقیح کی بیع اور محدث کی صلوۃ سے نہی (کیونکہ ان دونوں کے قبیح لعینہ ہونے پر دلیل موجود ہے)۔

تشریح عبارات

نہی اور ممانعت کا مرجع افعال اور کام ہیں، نہی کے ذریعہ کسی کام کے متارک کرنے ہی کا مطالبہ لازم اور ضروری کیا جاتا ہے اس لئے ضرورت داعی ہوئی کہ کاموں سے متعلق ایسا قانون بنایا جائے جو واضح کردے کہ کون کون سے کام نہی کی کون کون سی قسموں سے تعلق رکھتے ہیں۔

ماتن علیہ الرحمہ نے نہی کی تعریف اور اس کی تقسیم اور تفہیم کے بعد ایسے کاموں کے متعلق متن استوار کیا جو نہی کے اطلاق واستعمال میں سامنے ہوتے ہیں۔

وہ کام جن سے نہی کی جاتی ہے دو طرح کے ہیں (۱) محسوس کام (۲) شریعت کے کام، محسوس کام کے سلسلے میں برپا کی جانے والی نہی نہی کی پہلی قسم قبیح لعینہ میں شمار کی جائے گی اور شریعت کے کاموں کے تعلق سے رونما ہونے والی نہی وصفی قبیح لغیرہ کی قسم میں شامل ہوگی۔

محسوس کاموں سے مراد یہ ہے کہ شریعت آنے سے قبل ان کاموں کے جو معانی اور مفاہیم لوگوں کو معلوم تھے شریعت آنے کے بعد وہ ہی معانی جوں کے توں باقی رہیں ان میں کسی طرح کا کوئی تغیر نہ کیا جائے جیسے قتل کرنا، کسی باحترام جان کو ضائع کردینا قتل کہلاتا ہے، یہ معنی شریعت سے قبل معلوم تھے، شریعت کی آمد کے بعد بھی یہی معنی جوں کے توں باقی ہیں جب بھی کسی محترم جان کو یعنی جس کے ضیاع کا استحقاق حاصل نہ ہوا ہو ضائع کیا جائے گا تب تب اسے قتل ہی کہیں گے۔

ایک محسوس کام زنا ہے اس کا معنی اور مفہوم یہ ہے کہ کسی عورت کی شرمگاہ سے شہوت رانی کی جائے، اس شرمگاہ کا کوئی حق شہوت مٹانے والے کو نہ پہونچتا ہو، یعنی نہ تو نکاح نہ نکاح کے شبہ نہ ملک یمین کا شبہ تھا کہ جس سے مذکورہ شرمگاہ سے شہوت جائز قرار دی جائے، بہرکیف کسی طرح کے معروف استحقاق کے بغیر کسی شرمگاہ سے شہوت رانی زنا ہے یہ ایسا مفہوم ومعنی ہے جو شریعت سے پہلے جس انداز سے میں موجود تھا ٹھیک اسی کی مطابقت میں شریعت کی آمد کے بعد بھی موجود ہے اس کے مفہوم میں شریعت کے ورود کے باعث کوئی تبدیلی طلوع نہیں ہوئی، یہی بات شراب پینے میں ہے، قتل زنا شراب نوشی حرام کردیئے گئے، حرام کرنے کے بعد بھی ان کے وہی معنی باقی ہیں جو تحریم سے پہلے معلوم اور متعارف تھے، نیز ان کاموں کی ماہیتیں تحریم کے بعد بھی قطعی وہی ہیں جو تحریم کے اعلان سے بیشتر لوگوں کو معلوم تھیں ان کاموں کے محسوساتی زاویے میں حرام ہونے کا یہ مفہوم نہیں کہ ان کی حرمت صرف اور صرف حس اور محسوس پر منحصر ہے

اور شریعت سے اس کا کوئی علاقہ نہیں بلکہ بات یہ ہے کہ حرمت تو شریعت ہی سے معلوم ہوگی البتہ آمد شریعت سے پیشتر ان کے مفاہیم کے معلوم ہونے کی وجہ سے انھیں محسوس کام کہا گیا، اس کی توجیہ یہ ہے کہ حرمت اور تحریم کا علاقہ احکام سے ہونا بدیہی تھا، پھر یہ بھی غیر مبہم ہے کہ احکام کے ثبوت میں شریعت ہی پر انحصار کیا جائے گا، شریعت سے برگشتہ ہو کر کوئی اور دلیل نامعتبر ہوگی۔

تفصیل کا ماحصل یہ ہے کہ محسوس کاموں سے نہی کی جائے تو یہ نہی قبیح لعینہ کہلائے گی یعنی مطلقاً نہی کی جائے اور کوئی مانع یعنی قرینہ موجود نہ ہو جو نہی کو مطلق ہونے سے غیر مطلق کی جانب پھیر دے تو محسوس کاموں سے متعلق یہ نہی قبیح لعینہ والی قسم میں داخل کردی جائے گی۔

البتہ اگر کوئی کام محسوس کاموں کی فہرست میں آتا ہو اور اس سے نہی کی گئی ہو تو لیکن اس نہی کے اندر اطلاق و آزادی اور مانع و قرینہ کی معدومیت نہ ہو بلکہ کوئی دلیل وہاں ایسی ہو جو اس محسوس کام سے متعلق نہی کے بارے میں واضح کردے کہ یہ نہی قبیح لعینہ نہیں بلکہ قبیح لغیرہ ہے تو محسوس کام کے بارے میں کی گئی یہ نہی قبیح لغیرہ میں داخل ہوگی جیسے حائضہ بیوی سے جماع کرنا، یہ ایک حسی کام ہے اس لئے کہ اس کا معنی معلوم ہے اپنی بیوی سے جماع کرنا روا نہ تھا مگر اس سے نہی کی گئی، اس نہی کا تقاضا یہ تھا کہ یہ قبیح لعینہ ہوتی کیونکہ محسوس کام سے نہی تھی لیکن قل هواذی آپ کہیے حیض گندگی ہے اللہ تعالیٰ کا فرمان تھا مگر اس نے تبلایا کہ یہاں نہی اذیٰ اور گندگی کی وجہ سے کی گئی اور یہ اذی مجاور اور پڑوسی ہونے کے اندازے میں جماع سے جڑا ہوا ہے، بس اس دلیل نے صاف کردیا کہ یہاں محسوس کام سے نہی قبیح لعینہ نہیں ہے بلکہ قبیح لغیرہ ہے اس لئے کہ مجاور سے نہی قبیح لغیرہ کہلاتی ہے۔ شریعت کے امور سے متعلق نہی وصفی قبیح لغیرہ کی قسم میں شمار کی جائے گی

قبیح لغیرہ کی دو قسمیں ہیں ۱ وصفی ۲ جواری، شرعی امور سے متعلقہ نہی وصفی قبیح لغیرہ میں شمار کئے جانے کے لئے مخصوص اس لئے ہو چکی ہے کہ ممکنہ حد تک قباحت اور منکریت کا بھرپور مظاہرہ مدنظر تھا وصف جس کے باعث منہی عنہ میں قباحت و انکار آتے ہیں منہی عنہ سے چمٹا رہتا ہے اس سے جدا نہیں ہوتا اور مجاور منہی عنہ جدا بھی ہوجاتا ہے اس لئے باوجودیکہ مجاور سے بھی منہی عنہ میں قباحت و برتری رونما ہوتی ہے لیکن یہ قباحت اور برتری اس قدر مکمل نہیں ہوتی جتنی وصفی منہی عنہ میں ہوتی ہے۔

اصولی علماء نے شرعی امور سے متعلقہ نہی کو وصفی قبیح لغیرہ سے منسلک کرنے میں عمومیت اور غالبی حالت کا اعتبار کیا ہے ویسے حقیقت یہ ہے کہ کبھی کبھی شرعی امور سے مربوط نہی جواری قبیح لغیرہ کی قسم میں داخل کرنی پڑتی ہے، ابن ملک کے ارشاد کے مطابق غصب کردہ زمین میں نماز پڑھنے سے روکنا ایسی نہی ہے جو شرعی امر یعنی نماز سے متعلق ہونے کی وجہ سے وصفی قبیح لغیرہ میں داخل ہونی چاہیے تھی تاہم یہ جواری قبیح لغیرہ میں اس لئے داخل ہے کہ وہ معنی و مفہوم جس نے منہی عنہ یعنی نماز میں قباحت و

شناعت کے مفہوم کو ٹھونسا ہے غصب کا معنیٰ و مفہوم ہے اور یہ وصف بن کر لازم نہیں ہوسکتا دلیل میں کہا جائے گا کہ کوئی شخص اپنی زمین میں نماز پڑھے تو یہاں غصب کا مفہوم معدوم ملے گا معلوم ہوا یہ مجاور اور پڑوسی کے اندازے میں نماز سے ملا ہوا تھا، مجاورہی کی خوبی ہے کہ وہ جدا ہو جاتا ہے، بات صاف ہوگئی کہ غصب کردہ زمین میں نماز پڑھنا شرعی امر تھا لیکن اس سے نہی، جواری قبیح لغیرہ میں داخل ہوگئی نتیجے میں واضح ہو چلا کہ ہر ہر شرعی امر سے متعلق نازل ہونے والی نہی وصفی قبیح لغیرہ نہیں ہوسکتی۔

شریعت کے کاموں یا شرعی امور سے مراد یہ ہے کہ کام ایسے ہوں جن کے معانی اور مفہوم میں شریعت کی آمد کے بعد تبدیلی واقع ہوئی ہو جیسے صوم، روزہ کا لغوی معنیٰ تھا روکنا لیکن شریعت نے اس میں کئی اضافات کئے مثلاً ۱ وقت ۲ نیت ۳ حیض اور نفاس سے طہارت ۴ ایمان ۵ روزہ کو توڑنے والی تین چیزوں سے روکنا، وقت تو یہ ہے کہ صبح صادق سے غروب آفتاب تک رکنا ہوگا ساتھ ہی اللہ رب العزت کے لئے اپنے آپ کو روکے رہنے کی نیت کی جائے، عورت ہے تو حیض و نفاس سے پاک ہو ورنہ اس کا روکنا معتبر نہیں ہوگا، نیز عورت ہو یا مرد انہیں لوگوں کا خود کو اللہ جل شانہ کے لئے روکنا قابل اعتبار ہوگا جو مومن ہوں، اس شرط کے ساتھ کہ شریعت کے طے کردہ تین مضطرات ۱ کھانے ۲ پینے ۳ اور ہم بستر ہونے سے اپنے کو روکا جائے۔

نماز کا معنیٰ لغت میں اور لوگوں کے علم و ادراک میں دعا کرنا تھا یا سرین کے دونوں حصّوں کو حرکت دینا تھا، مگر شریعت نے اس میں بھی کچھ اضافات کئے جنہیں آپ نماز کے ارکان کہہ سکتے ہیں چنانچہ شریعت نے نماز میں ۱ قیام ۲ قراءت ۳ رکوع ۴ سجود اور شرائط مثلاً ۵ چھوٹی بڑی ناپاکی سے پاک ہونا، ۶ ستر کا چھپانا ۷ قبلہ کا استقبال ۸ نیت کرنا، مذکورہ اضافات کی رعایت کے ساتھ ادا کی جانے والی نماز شریعت نماز کہے گی۔

بیع یعنی خرید و فروخت کا لغوی اور لوگوں میں متعارف مفہوم و معنیٰ جو اس کا اصلی یعنی لغوی معنیٰ تھا یہ تھا کہ ایک مال کا دوسرے مال سے تبادلہ کیا جائے، ایک شخص ایک مال دے کر دوسرے شخص سے دوسرا مال لیتا تھا اسے ہی لغت میں بیع اور خرید و فروخت کا نام دیتے ہیں پھر بھی شریعت نے اس میں چند اضافات ایسے کئے ہیں جن میں بعض اضافات کا تعلق اہلِ معاملہ سے ہے اور بعض کا معاملہ کے محل سے شریعت نے واضح کر دیا کہ خرید و فروخت کے لئے ضروری ہے کہ عاقدین یعنی خریدنے اور بیچنے والے اہل ہوں اہل سے شریعت کے نزدیک عقل اور تمیز کی طرف اشارہ ہوتا ہے یعنی خریدنے اور بیچنے والے عقلمند اور باتمیز ہوں، مجنوں اور بے تمیز یعنی لاشعور کی خرید و فروخت شریعت میں بے معنیٰ ہوگی، اور جس چیز کی بیع کی جائے جسے معقود علیہ کہتے ہیں موجود ہو کیونکہ موجود نہ ہونے کی شکل میں یہ بیع شریعت نامعتبر ٹھہرائے گی باعث یہ ہے کہ غیر موجود یعنی معدوم کی بیع

شریعت نے لا بیع شمار کیا ہے نیز جس چیز کو بیچا جا رہا ہے جسے مبیع کہتے ہیں بیچنے والے کی ملکیت میں ہو اگر اس کی ملکیت میں نہیں یعنی مبیع کا بائع مالک نہیں تو یہ بیع شریعت میں بیع نہیں کہلائے گی، اسی طرح خریدنے اور بیچنے والے کے لئے ضروری ہوگا کہ قوت سماع رکھتے ہوں فتاوی ہندیہ میں صراحت ملتی ہے کہ بالفرض خریدنے والے نے کہا کہ میں یہ چیز خرید رہا ہوں اور بیچنے والے نے سنا نہیں تو یہ بیع انعقاد پذیر نہیں ہوگی، بہرحال شریعت کی نظر میں مذکور تمام اضافات کی انجام دہی کے بعد ہی بیع بیع کہلائے گی۔

آخر میں اجارہ لے لیجئے، اجارہ کا اصل یعنی لغوی معنیٰ تھا مال کو منافع سے بدلنا، یعنی مال کے بدلے نفع حاصل کرنا فائدے کے حصول کو مال سے چاہنا، مگر شریعت نے اجارے میں کچھ اضافے کئے ہیں شریعت اپنے برپا کردہ انہی اضافوں کے جلو میں اجارے کا جواز دے گی، مثلاً ؎۱ جو چیز اجارے پر لی جا رہی ہے وہ معلوم ہونی چاہیئے بالفرض یہ معلوم ہو کہ آپ گھر اجارے پر لے رہیں یا گدھا، گھوڑا، یا غلام، باندی، نیز چند گھر اور کئی غلام باندی اور متعدد گدھوں، گھوڑوں کے موجود ہونے کی صورت میں ضروری ہوگا کہ اجرت پر لیا جانے والا گھر یا گدھا، یا گھوڑا یا غلام، باندی متعین ہو ؎۲ یہ بھی معلوم ہو کہ کتنی اجرت پر آپ اجارہ کا معاملہ طے کر رہے ہیں بالفرض اجرت کی مقدار اور اس کا مبلغ رقم و نقد معلوم نہ ہو تو یہ عدم علم جو جہالت کہلائے گی منازعت اور جھگڑے پر آمادہ کرے گی ؎۳ اور اجارے کی مدت بھی معلوم ہو یعنی کتنے دنوں کے لئے آپ اجارہ کا معاملہ کر رہے ہیں، ؎۴ اور حقیقی یا شرعی تناظر میں منافع کا حصول ممکن ہونا ضروری ہوگا، یہی وجہ ہے کہ ایک بھاگے ہوئے غلام پر اجارہ کا معاملہ کرنا درست نہیں ہوگا کیونکہ حقیقی معنوں میں اس سے منافع کا حصول قدرت و امکان سے خارج ہے، نیز کسی معصیت پر اجارہ کا معاملہ کرنا جائز نہیں ہوگا، باعث یہ یہ ہے کہ شرعی نقطۂ نگاہ سے معصیت پر برپا کئے گئے اجارے کے ذریعہ منافع کا حصول قدرت و امکان سے باہر ہوگا اس لئے کہ شریعت اسے اجارہ تسلیم نہیں کرتی بہرکیف اجارہ کا معاملہ شریعت کے اضافوں کے ساتھ عدم سے وجود میں لانا ہی شریعت کا کام اور شرعی امر ہے،

بحث کا خلاصہ یہ ہوا کہ جو امور و معاملات شرعی امور و معاملات ہیں ان کے سلسلہ میں طلوع ہونے والی نہی وصفی قبیح لغیرہ کی قسم میں داخل شمار کی جائے گی، یہیں سے ذہن نشین رکھئے شرعی امور کے سلسلے میں جب مطلق نہی کی جائے گی تو یہ نہی وصفی قبیح لغیرہ میں داخل ہوگی اور مطلق نہی سے مراد یہ ہے کہ اس نہی کے قبیح لغیرہ کی قسم میں شمار نہ کئے جانے کی نہ تو کوئی دلیل اور قرینہ موجود ہو نہ ہی کوئی چیز مانع بنے کہ اسے قبیح لغیرہ وصفی نہی کے برعکس قبیح لعینہ میں داخل مانا جائے، البتہ اگر دلیل موجود ہو کہ منہی عنہ قبیح لعینہ ہے اگرچہ امر شرعی سے نہی کی گئی ہے تب یہ منہی عنہ قبیح لعینہ

ہوجائے گا جیسے مضمون اور ملقوح کی خرید اور فروخت اور بے وضو شخص کی نماز، یہ شریعت کے امور تھے ان تمام باتوں سے منع کیا گیا ہے چاہیئے تو یہ تھا کہ یہ نہی قبیح لغیرہ وصفی میں شمار کی جائے لیکن دلیل نے واضح کردیا کہ منہی عنہ میں پایا جانے والا قبیح قبیح لعینہ ہے لہٰذا انہی قبیح لعینہ کی قسم میں داخل ہوگی، مضمون اور ملقوح میں بیع کا رکن یعنی مبیع موجود نہیں ہوتی ہے اس لئے کہ مضمون نر کا مادہ تولید اور ملقوح مادہ کے رحم میں داخل کیا گیا پانی جن کی بیع کی جارہی ہے موجود نہیں ہیں لہٰذا یہ باطل بیع اور قبیح لعینہ ہوگی یعنی اس بیع کے عین اس کی حقیقت میں قباحت موجود سمجھیئے اور بے وضو شخص کی نماز اس لئے قبیح ہے کہ نماز گرچہ اپنے اندر ایک اچھا معنی لئے ہوئے ہے یہ توسراسر عبادت ہے تاہم شریعت نے بندے کو مامور کردیا تھا کہ وہ نماز ادا کرنے کا اہل اسی وقت سمجھا جائے گا جب باوضو ہو اگر بے وضو ہو کر نماز ادا کرے گا تو لازماً اس کی نماز قبیح لعینہ ہوگی، چاہیئے تو یہ تھا کہ یہ نہی قبیح لغیرہ وصفی ہوتی مگر دلیل نے اسے قبیح لعینہ کے بطور واضح کیا، جیسے میں واضح کرچکا ہوں۔

مضامین اور ملاقیح کے متعلق نہی کے سلسلے میں ابتدائی صفحات لکھتے ہوئے ہم کلام کرچکے ہیں، یہاں آپ کو ماضی کی تفصیل کی طرف لوٹا رہے ہیں، شارح چونکہ آگے چل کر خود ہی مضامین اور ملاقیح کی تحقیق کریں گے اس لئے مناسب یہی ہے کہ یہاں جتنا کلام کیا گیا اسی پر قناعت کی جائے۔

ضرورت نہیں تھی کہ محدث یعنی بے وضو شخص کی نماز کی ادائے گی کا قبیح لعینہ ہونا واضح کیا جائے اس لئے کہ اس سے قبل یہی وضاحت گزرچکی تھی لیکن مسئلے کی تفہیم کے لئے واجبی تفصیل سے گریز نا ممکن ہوجاتا ہے،

لِاَنَّ الْقُبْحَ يَثْبُتُ اِقْتِضَاءً فَلَا يَتَحَقَّقُ عَلٰى وَجْهٍ يَبْطُلُ بِهِ الْمُقْتَضِيْ وَهُوَ النَّهْيُ دَلِيْلٌ عَلَى الدَّعْوَى الْاَخِيْرَةِ وَبَيَانُهٗ يَقْتَضِيْ بَسْطًا وَهُوَ اَنَّ فِي النَّهْيِ عَنِ الْاَفْعَالِ الشَّرْعِيَّةِ اِخْتِلَافًا فَقَالَ الشَّافِعِيُّ رح اَنَّهٗ يَقْتَضِي الْقُبْحَ لِعَيْنِهٖ وَهُوَ الْكَامِلُ قِيَاسًا عَلَى الْاَوَّلِ عَلٰى مَا يَاْتِيْ وَنَحْنُ نَقُوْلُ اَنَّ النَّهْيَ يُرَادُ بِهٖ عَدَمُ الْفِعْلِ مُضَافًا اِلٰى اِخْتِيَارِ الْعِبَادِ فَاِنْ كَفَّ عَنِ الْمَنْهِيِّ عَنْهُ بِاِخْتِيَارِهٖ يُثَابُ عَلَيْهِ وَاِلَّا يُعَاقَبُ عَلَيْهِ وَاِنْ لَمْ يَكُنْ ثَمَّهٗ اِخْتِيَارٌ سُمِّيَ ذٰلِكَ الْكَفُّ نَفْيًا وَنَسْخًا لَا نَهْيًا كَمَا اِذَا لَمْ يَكُنْ فِي الْكُوْزِ مَاءٌ وَيُقَالُ لَهٗ لَا تَشْرَبْ فَهٰذَا نَفْيٌ وَاِنْ قِيْلَ لَهٗ ذٰلِكَ بِوُجُوْدِ الْمَاءِ سُمِّيَ نَهْيًا فَالْاَصْلُ فِي النَّهْيِ عَدَمُ الْفِعْلِ بِالْاِخْتِيَارِ وَالْقُبْحُ اِنَّمَا يَثْبُتُ فِي النَّهْيِ اِقْتِضَاءً ضَرُوْرَةَ حِكْمَةِ النَّاهِيْ فَيَنْبَغِيْ اَنْ لَّا يَتَحَقَّقَ هٰذَا الْقُبْحُ عَلٰى وَجْهٍ يَبْطُلُ بِهِ الْمُقْتَضِيْ اَعْنِي النَّهْيَ لِاَنَّهٗ اِذَا اَخَذَ الْقُبْحَ قُبْحًا لِعَيْنِهٖ صَارَ النَّهْيُ نَفْيًا وَبَطَلَ الْاِخْتِيَارُ اِذِ اخْتِيَارُ كُلِّ شَيْءٍ مَا يُنَاسِبُهٗ

فالاختیار الافعال الحسیۃ ھو القدرۃ حسًّا ای یقدر الفاعل ان یفعل الزنا باختیارہ ثم یکف عنہ نظرًا الی نھی اللہ تعالٰی فیکون القبح ثمہ لعینہ واختیار الافعال الشرعیۃ ان یکون اختیار الفعل فیہ من جانب الشارع ومع ذالک ینھاہ عنہ فیکون ماذونًا فیہ وممنوعًا عنہ جمیعًا ولا یجتمعان قط الا ان یکون ذلک الفعل مشروعًا باعتبار اصلہ وذاتہ وقبیحًا باعتبار وصفہ ولا یکفی فی ھذہ الافعال الشرعیۃ الاختیار الحسی کما کان فی القسم الاول والشافعی رح اذا قال بکمال القبح اعنی لعینہ ذھب الاختیار الشرعی وبقی الاختیار الحسی وھو الانفعا فصار النھی نفیًا ونسخًا وبطل المقتضی لرعایۃ المقتضی وھو قبیح جدًا ھذا ھو غایۃ التحقیق فی ھذا المقام۔

ترجمہ اس لئے کہ قباحت اقتضاء سے ثابت ہوتی ہے لہذا اس کا تحقق اس طریق پر نہ ہوگا کہ جس سے مقتضٰی یعنی نہی باطل ہو جائے، یہ آخری دعوے کی دلیل ہے، دعویٰ یہ ہے کہ افعال شرعیہ سے نہی کا اطلاق قبح وصفی پر ہوتا ہے اس کا بیان تفصیل چاہتا ہے اور وہ یہ ہے کہ نہی عن الافعال الشرعیہ میں اختلاف ہے۔ امام شافعی رح نے فرمایا کہ یہ نہی قبح لعینہ کا تقاضا کرتی ہے اور یہی کامل ہے قسم اول پر قیاس کرتے ہوئے جیسا کہ آگے آئے گا، اور ہم کہتے ہیں کہ نہی سے مراد فعل کا نہ ہونا اس اعتبار سے کہ وہ بندوں کے اختیار کی طرف مضاف ہے کیونکہ منہی عنہ سے رکنا بندے کے اختیار میں ہے، رکے گا تو ثواب دیا جائے گا ورنہ عذاب دیا جائے گا، اور اگر یہاں اختیار نہ ہو اس کف یعنی رکنے کو نفی اور نسخ کہاں جائے گا، نہی نہ کہا جائے گا جیسے پیالہ میں پانی نہ ہو پھر مخاطب سے کہا جائے کہ مت پیو، تو یہ نفی ہے (یعنی فعل شرب کی نفی ہے) اور اگر یہی لفظ پانی کی موجودگی میں کہا جائے تو اس کا نام نہی رکھا جاتا ہے پس معلوم ہوا کہ نفی میں اصل یہ ہے کہ فعل کا عدم اختیار سے ہو، اور قباحت نہی میں اقتضاء ثابت ہوتی ہے ناہی کی حکمت کی وجہ سے۔ پس مناسب یہ ہے کہ یہ قباحت ایسے طریق پر متحقق نہ ہو جس کے مقتضٰی یعنی نہی باطل ہو جائے کیونکہ جب قبح لعینہ ہوگا تو یوں ہی نفی بن جائے گا اور اختیار باطل ہو جائے گا کیونکہ ہر شئی کا اختیار اس کے مناسب ہوتا ہے۔

فالاختیار الافعال الحسیۃ پس افعال حسیہ میں اختیار کا ہونا قدرت حسیہ ہے، یعنی فاعل اس بات کی قدرت رکھتا ہے کہ زنا کرے مگر اللہ تعالٰی کی طرف سے نہی (ممانعت) کو دیکھ کر اس سے رک جاتا ہے تو یہاں قبح لعینہ ہوگا اور افعال شرعیہ کا اختیار یہ ہے کہ اس میں فعل کا اختیار شارع کی جانب سے اس کے باوجود مکلف کو اس سے منع کرتا (روکتا) ہے۔ پس بندہ اس فعل میں ماذون (اجازت دیا ہوا

بھی ہے، اور اس سے رد کا بھی گیا ہے، اور یہ دونوں کام ایک وقت میں جمع نہیں ہو سکتے سوا اس کے کہ فعل اپنی اصل اور ذات سے مشروع اور جائز ہو اور اپنے وصف کی وجہ سے قبیح ہو اور افعال شرعیہ میں اختیار حسی کافی نہیں ہے جس طرح قسم اول میں کافی تھا، اور امام شافعیؒ نے جب کہ کمال قبح یعنی قبیح لعینہ کے قائل ہیں تو اس سے اختیار شرعی ختم ہو گیا اور اختیار حسی باقی رہ گیا اور ہمارے لئے نفع نہیں دیتا پس نہی نفی اور نسخ ہو گئی اور مقتضی کی رعایت سے مقتضی باطل ہو گیا اور یہ بہت زیادہ قبیح ہے، اس مقام پر یہی آخری تحقیق ہے۔

تشریح عبارات واضح رہے کہ شرعی افعال اور امور کے بارے میں نمودار ہونے والی نہی قبیح لغیرہ وصفی نہی کہلاتی ہے، اسے ہم بیان کرتے آئے ہیں، یہ احناف کا فرمودہ تھا لیکن اس فرمودے کو شافعی نے تسلیم نہیں کیا وہ کہتے ہیں شرعی افعال اور امور کے بارے میں نمودار ہونے والی نہی قبیح لغیرہ وصفی نہیں ہے بلکہ قبیح لعینہ ہے۔

ماتن علیہ الرحمہ نے احناف کے اس فیصلہ کو کہ شرعی افعال اور امور کے سلسلہ میں برپا کردہ نہی وصفی قبیح لغیرہ کہلاتی ہے مدلل اور برحق اور شافعی کے اس عندیہ کو کہ شرعی افعال اور امور کے تعلق سے طلوع ہونے والی نہی وصفی قبیح لغیرہ نہیں ہوتی بلکہ قبیح لعینہ ہوتی ہے غیر مدلل اور باطل وسوختہ قرار دیا ہے۔

لان القبح یثبت اقتضاءً عبارت سے ماتن نے انتہائی مختصر عبارت میں احناف کی صحت اور شافعی کے بطلان کا واضح اشارہ دیا، ہم اس کی وضاحت کے لئے، تفصیلی کلام کرنے پر مجبور ہیں۔

آپ پڑھ آئے ہیں کہ نہی دو طرح کے افعال کے بارے میں رونما ہوتی ہے ۱۔ حسی افعال کے بارے میں ۲۔ شرعی افعال کے بارے میں، حسی افعال کے بارے میں مطلق نہی کا رونما ہونا بذات خود دلیل بنجاتا ہے کہ یہ افعال اپنی ذات واصل میں قبیح اور بد ہیں کیونکہ حسی افعال کے واقعی مفاہیم میں قباحت پائی جاتی ہے حسی افعال کے بارے میں جاری کی گئی نہی، قبیح لعینہ اسی لئے ہوتی ہے کہ حسی افعال اپنے عین اور واقعی مفہوم میں قبیح ہوتے ہیں، احناف اور شافعی اس بارے میں متفق ہیں کہ حسی افعال کے متعلق برپا کی گئی نہی قبیح لعینہ ہے اور اس میں پایا جانے والا قبح قبح لعینہ ہے، قبح لعینہ، بھرپور قباحت اور مکمل منکریت کا نام ہے باعث یہ ہے کہ نہی کرنے والی ذات کے اختیارات بھرپور ہیں اس کی قدرت کے نافذ ہونے میں شک نہیں کیا جا سکتا اور اس کی گہری حکمت ودانشمندی کا اعتراف طبعی امر ہے، جب نہی فرمانے والی عظیم ذات کے بالا اوصاف بدیہی ملے تب ضروری ٹھہرا کہ نہی حسی افعال کے عین اور ان کی اصل میں قبح ومنکریت پائے جانے کا اقتضا وتقاضا کرے، اس تقاضے کی وجہ یہ ہے کہ حسی افعال اپنے عین اور اپنی اصل میں حسی انداز سے

میں قباحت کے ساتھ ہی وجود پذیر ہوتے اور پائے جاتے ہیں،
حسی افعال کی طرح شرعی افعال کے سلسلے میں بھی نہی واقع ہوتی ہے، شرعی افعال وامور کے حق میں نمودار ہونے والی نہی کے بارے میں تفصیل پڑھتے چلئے، شرعی تصرفات اور شرعی افعال وامور کے متعلق نمودار ہونیوالی مطلق نہی یہ تقاضا کرے گی کہ شرعی افعال جن سے روکا گیا جنہیں منہی عنہ کہا جاتا ہے ان میں جو قباحت و قبح پایا جارہا ہے وہ شرعی افعال کے عین اور ان کی اصل میں نہیں پایا جاتا بلکہ یہ قبح ایسے معنیٰ اور مفہوم کی وجہ سے رونما ہورہا ہے جو شرعی افعال یعنی منہی عنہ کے علاوہ میں پایا جارہا ہے، لیکن شرعی افعال یعنی منہی عنہ کے علاوہ پایا جانے والا قبح شرعی افعال یعنی منہی عنہ سے متصل اور اس کے ساتھ لگا رہتا ہے یہ اتصال اور لگنا وصف کی حیثیت سے ہوتا ہے، معلوم ہوا شرعی افعال یعنی منہی عنہ اپنے عین اور اپنی اصل میں قباحت نہ پائی جانے کی وجہ سے جس طرح نہی آنے سے پہلے پہلے جائز اور مشروع تھے اسی طرح نہی آنے کے بعد بھی اپنے عین اور اپنی اصل کے لحاظ سے جائز اور مشروع رہیں گے اس لئے کہ ان کے عین اور اصل میں کوئی بھی قبح نہیں، لیکن ان شرعی افعال یعنی نہی عنہ میں وصف کے لحاظ سے قبح آگیا وصف کے لحاظ سے قبح اس لئے آیا کہ شرعی وہ افعال میں قبح ان کے عین اور ان کی اصل میں یعنی لغت کے لحاظ سے ان شرعی افعال میں قبح ثابت اور موجود نہیں تھا بلکہ ان شرعی افعال میں قبح اس لئے آیا کہ ان کے بارے میں نہی کی گئی ہے اور ناہی حکیم ودانا تھے ناہی اور نہی کرنے والے کی حکمت کی بداہت واضح کئے دیتی ہے کہ شرعی افعال یعنی منہی عنہ میں قبح ہو مطلب یہ ہوا کہ شرعی افعال کے عین ان کی اصل میں قبح نہیں تھا پھر بھی جب ان افعال کی نہی کردی گئی اور انہیں ممنوع ٹھہرا دیا گیا تو نہی کرنے والے اور ممانعت کا حکم دینے والے کی طرف دیکھا جائے گا، نہی کرنیوالے حکیم ہیں ان کی نہی اور ممانعت میں ضرور حکمت ہوگی نہی کرنے والے کی حکمت علانیہ تقاضا کرے گی کہ شرعی افعال یعنی منہی عنہ میں قباحت ہوگی، وجہ کیا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ نہی جب بھی کسی چیز سے کی جاتی ہے تو نہی تقاضا کرتی ہے کہ جس چیز سے نہی کی جارہی ہے جسے منہی عنہ کہتے ہیں اس میں قباحت پائی جائے تو نہی مقتضی ہوئی یعنی تقاضا کرنے والی اور قبح مقتضیٰ ہوا یعنی تقاضا کیا گیا، شرعی افعال سے جو نہی کی گئی تھی تو اس نہی نے غور کرنے پر مجبور کر دیا تھا کہ ان افعال کے عین واصل میں قباحت نہیں ہوتی اور نہی قباحت کی مقتضی اور تقاضا کرنے والی ہوتی ہے اور قبح وقباحت مقتضیٰ اور تقاضا کیا گیا کہلاتا ہے لہٰذا شرعی افعال سے متعلق آنے والی مطلق نہی یعنی مقتضی (فاعل) کا تقاضا تھا کہ قبح مقتضیٰ (مفعول) منہی عنہ یعنی شرعی افعال میں ضرور موجود ہوتا کہ مقتضی (فاعل) یعنی نہی کو صحیح قرار دیا جاسکے، کیونکہ شرعی افعال میں اگر قبح نہ ملا تو ان سے نہی صحیح نہیں ہوگی کیونکہ نہی تو وہیں ہوتی ہے جن افعال میں قبح پایا جائے، شرعی افعال کے عین واصل میں قبح نہیں تھا تو انکے وصف میں قبح مانا گیا تاکہ نہی یعنی مقتضی (فاعل) کو صحیح قرار دیا جاسکے، بس نہی کو صحیح قرار دینے کی ضرورت اس سے پوری ہوگئی کہ شرعی افعال میں قبح وصف میں تسلیم کیا جائے اور اسے وصفی لغیرہ قبح کہا جائے کیونکہ اگر

وصفی لغیرہ قبح تسلیم نہ کیا جائے بلکہ قبح لعینہ تسلیم کیا جائے تو یہ اس لئے صحیح نہیں ہوگا کہ قبح مقتضٰی (مفعول ہے) اور قبح لعینہ تسلیم کرنے میں مقتضٰی کی اتنی بھرپور رعایت لازم آئے گی کہ اس کی رعایت کی وجہ سے نہی یعنی مقتضی (فاعل) باطل اور سوخت ہوجائے گا، حالانکہ شرعی افعال سے متعلق نہی کو صحیح قرار دینے کے لئے مقتضٰی یعنی قبح کا اثبات اس طریقے پر ہونا چاہئے کہ اس سے مقتضی یعنی نہی باطل نہ ہونے پائے، شرعی افعال میں قبح اسی انداز میں ثابت کیا جائے کہ نہی کا تقاضا پورا ہوجائے یعنی منہی عنہ میں قبح ثابت ہوجائے، شرعی افعال میں قبح اس انداز میں ثابت نہیں کیا جانا چاہئے کہ اس کی وجہ سے خود نہی باطل ہوجائے حالانکہ نہی ہی منہی عنہ میں قبح کے موجود ہونے کا تقاضا کرتی ہے، اور قبح تقاضا کردہ شئ ہے بس تقاضا کردہ شئ (مقتضٰی بصیغہ مفعول) قبح کو اس انداز ے میں ثابت کیا جائے گا کہ اس سے تقاضا کرنے والی شئ (مقتضی بصیغہ فاعل) نہی کا احقاق اور اثبات ہو یعنی تقاضا کرنے والی شئ بذات خود تو موجود ہو، کیوں کہ آپ تقاضا کردہ شئ ثابت کرنے کے چکر میں تقاضا کرنے والی شئ کو ضائع اور سوخت کردیں تو یہ بدترین قسم کی قباحت وشناعت ہوگی، اس تناظر میں شافعی کی یہ منطق مان لیں کہ شرعی افعال سے کی جانے والی نہی قبیح لعینہ کا تقاضا کرتی ہے تو شرعی فعل مشروع رہے گا ہی نہیں اور جب مشروع اور جائز نہیں رہے گا تو مقتضی اور نہی خود بخود سوخت اور لغو ہوجائیگی اس کی وجہ یہ ہے کہ کسی چیز سے جب نہی کی جاتی ہے تو منہی عنہ اور ممنوع کے تصور پر ہی نہی کا اعتماد ہوتا ہے کیونکہ نہی سے مراد ہوتی ہے کہ بندہ اپنے اختیار سے کوئی کام نہ کرے تاکہ نہی کے بعد اختیار کے ساتھ رکنے کے باعث ثواب پائے اور نہی کے بعد اختیار کے ساتھ منہی عنہ اور ممنوع فعل کے ارتکاب کے سبب عقاب و عذاب کا مستحق ہو، کیونکہ کسی شئ سے نہی کرنا ایک آزمائش اور امتحان ہے ٹھیک اسی طرح جس طرح کسی حکم کے کرنے میں آزمائش اور امتحان کا اشارہ نمایاں ہوتا ہے، دیکھنا یہ ہوتا ہے کہ بندہ اپنے حاصل اختیارات کے باوجود ناہی اور آمر یعنی اللہ رب العزت کی کتنی پرواکرتا ہے کہ نہی کے نتیجہ میں منہی عنہ سے رکتا اور امر کے باعث مامور بہ کو بجالاتا ہے تاکہ رکنے اور بجاآوری کے بعد ثواب ونوازش کا استحقاق حاصل کرے اور انحراف وخلاف ورزی کی حالت میں عذاب وعقاب کا مستحق ٹھہرے، اور امتحان وآزمائش اسی وقت ممکن الوجود ہوں گے جب بندہ کو کرنے نہ کرنے کا اختیار دیا جائے، اور بندے کا اختیار اسی وقت کہا جاسکے گا جب منہی عنہ متصور ہو، اس لائق ہو کہ منہی عنہ کے مشروع ہونے کا تصور کیا جائے اور منہی عنہ کے مشروع ہونے کا تصور اسی وقت درست ہوگا جب اس منہی عنہ کو کیا جانا ممکن ہو، یعنی شریعت کی جانب سے اس کام کا جواز ہو جسے مشروع اور جائز کیا گیا کہتے ہیں۔ جب شریعت کام کا جواز ختم کردے گی تو شریعت کی نگاہ میں وہ کام جائز ہی نہیں رہے گا پھر شرعی نقطۂ نظر سے اس کام کے وجود میں لانے کا تصور ہی باطل ہوجائے گا۔

بالا تفصیل کے بعد اب شارح کو سمجھتے چلیے۔

۱ نہی مقتضی (تقاضا کرنے والی اسم فاعل) ہے ۲ قبح مقتضٰی (تقاضا کیا گیا اسم مفعول) ہے ۳ منہی عنہ

کے لئے قبح کا تقاضا کیا جاتا ہے کہ منہی عنہ ہی شرعی فعل ہے کہ قبح کا تقاضا اس لئے کیا جاتا ہے تاکہ مقتضی یعنی نہی صحیح ہو کسی مقتضی یعنی تقاضا کی گئی شئی ثابت کرنے کے لئے ضروری ہے کہ مقتضی تقاضا کرنیوالی شئی موجود رہے (یعنی مقتضی کو ثابت کرنے سے مقتضی باطل اور معدوم ہوا تو یہ انتہائی بدترین صورت ہوگی جو قطعی مقبول اور معقول نہیں کہی جاسکتی۔

ایک ہے نہی ایک ہے نفی اور نسخ، دونوں میں فرق ہے، نہی اسے کہتے ہیں کہ کام کرنے نہ کرنے کا اختیار ہو مگر نہ کرنے کا حکم دیا جائے اور نفی اسے کہتے ہیں کہ کسی قسم کا اختیار ہی نہ ہو اسی کو نسخ کہتے ہیں، نہی میں کام کے جواز کا اور وجود میں لانے کا تصور باقی رہتا ہے اور نفی و نسخ میں اس کے جواز اور وجود میں لانے کا تصور باقی تو رہتا نہیں ساتھ ہی عدم بقا میں بندے کو کوئی اختیار بھی نہیں ہوتا۔

کسی چیز کا اختیار ہو بندہ کرنے نہ کرنے کا اختیار رکھتا ہے پھر اس سے روکا جائے تو اسے نہی کہتے ہیں جیسے زنا کرنا نہ کرنا بندے کے اختیار میں ہے لیکن زنا کاری سے روکنا نہی کہلائے گا اسی طرح عید قرباں کے دن روزہ رکھنا نہ رکھنا بندے کے اختیار میں ہے لیکن اس روز روزہ رکھنے کی ممانعت کرنا نہی ہے، اس کے برعکس بندے کو کرنے نہ کرنے کا اختیار نہ ہو پھر اس سے روکا جائے تو یہ نہی کے بجائے نفی و نسخ کہلائیگی جیسے کسی اندھے سے کہا جائے تم مت دیکھو تو یہ نہی نہیں کہلائے گی بلکہ نفی اور نسخ کہلائے گی نفی کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ کام جس سے آپ روک رہے ہیں وجود پذیر نہیں کہا جاسکتا یعنی اس کے وجود پالینے اور ثابت ہو لینے کا تصور ہی ختم ہو چکا ہے اور اسی طرح پیالے میں پانی نہ ہو اور پھر آپ کہیں کہ تم مت پیو تو یہ نہی نہیں بلکہ نفی ہے یعنی آپ کہنا چاہتے ہیں کہ پینے کا تصور ختم ہو چکا ہے یعنی پینا جو ایک کام اور ایک عمل تھا اس کا وجود اور ثبوت قطعی غیر متصور اور ناممکن ہے بالفرض اگر آپ اسے نفی کے بجائے نہی کہیں گے تو لازم آئے گا کہ ایک محال العمل کام سے آپ منع کر رہے ہیں اور یہ نری حماقت ہوگی کہ آپ ایسے کام سے روکیں جو خود ہی محال ہو مثلاً کسی سے کہنے لگیں تم آسمان پر مت چڑھو، اگر اسے آپ نہی اور روکنا کہیں تو یہ لغو اور عبث فرمودہ ہوگا اس لئے کہ آسمان پر چڑھنا ہی کب ممکن و متصور تھا کہ آپ اس سے روک رہے ہیں، ہاں اس کلام کو صحیح جب ہی کہہ سکیں کہ ہم اسے نفی اور نسخ قرار دیں یعنی یہ کہیں کہ آپ آسمان میں چڑھ نہیں سکتے آسمان پر چڑھنے کی نفی کرنے اور اس کے تصور وامکان کا انکار واضح کرنے کے لئے ایسا کہہ سکتے ہیں۔

بحث کا ماحصل یہ ہے کہ نہی میں فعل کا عدم اور نہ کرنا مطلوب ہوتا ہے اور اس میں اختیار رہتا ہے اور نہی کسی کام سے جب ہی کی جاتی ہے کہ منہی عنہ کام میں قباحت ہوتی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ نہی کرنے والا حکیم ہے اس کی حکمت کی بداہت کا ذاتی تقاضا یہ ہے کہ منہی عنہ میں قبح ہو، لہٰذا منہی عنہ اور ممنوع کام میں قباحت ایسے ڈھنگ سے اور اتنی ہی ثابت کی جانی چاہیئے کہ جس سے قباحت کی مقتضی یعنی نہی کا خاتمہ اور ضیاع نہ ہو اس لئے کہ شرعی افعال میں اگر قبح لعینہ تسلیم کیا جائے تو نہی نہی نہ رہ کر نفی اور نسخ ہو جائے گی کیونکہ منہی عنہ

کام جب قبیح لعینہٖ ہوگا تو وہ ناممکن العمل اور محال العمل ہوگا اور باطل بھی ہوگا، یعنی شرعی نقطۂ نظر سے اس کام کا تکون اور عدم سے وجود میں لانا، برپا کیا جانا اور عمل میں لانا ناممکن اس لئے ہوگا کہ قبیح لعینہ کی صورت میں اس کے جواز کا نہی سے قبل و بعد کوئی امکان ہی نہیں رہے گا کیونکہ یہ کام قبیح لعینہ ہونے کی وجہ سے عینی اور ذاتی قباحت کی حمالی کے نتیجے میں محال العمل ہوچکا تھا، یہ بات کھلی ہوئی ہے کہ محال العمل کام سے روکنا اور نہی کرنا ایک حماقت اور لغو کام کرنا ہے، اس حماقت سے بچنے کے لئے یہی کہا جائے گا کہ یہ نہی نہیں بلکہ نفی اور نسخ ہے تاکہ متکلم کا کلام صحیح ٹھہرایا جا سکے، حاصل کلام یہ نکلا کہ شرعی افعال سے نہی کی صورت میں قبح لعینہ کا فیصلہ دینے کی صورت میں نہی نفی ہوجائے گی اور نفی کا مطلب یہ ہے کہ وہاں اختیار نہیں رہ پائے گا، یعنی شریعت کی نظر میں اختیار نہیں رہے گا اس سے بحث نہیں کہ اس میں حسی قدرت اور عرف عامہ کی حد تک اختیار رہے لیکن اس نوعیت کا اختیار نہی کو باقی رکھنے میں ناکام رہے گا، اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر شئی میں اسی کے مناسب یعنی اس چیز کے مقتضیات سے میل کھاتا ہوا اختیار ہونا چاہیئے، اس زاویئے سے شرعی افعال میں شرعی اختیار معتبر ہوگا، یعنی وہ اختیار قابل قبول ہوگا جسے شارع کی جانب سے اختیار کی حیثیت میں عطا کیا گیا ہو، شرعی افعال میں عرف عامہ اور حسی قدرت جیسے اختیارات اس لئے کارگر نہ ہونگے کہ یہ شرعی افعال سے میل نہیں کھاتے کیوں کہ یہ حسی افعال کے اندر جاری ہونے والے اختیارات نہیں اور کون ہے جو نہیں جانتا کہ حسی اور شرعی افعال کی حدیں جدا جدا ہیں، حسی قدرت اور عرف عامہ کی حد تک محدود رہنے والے اختیار کی مثالی وضاحت میں شارح نے زنا کو پیش کیا ہے حسی قدرت کے اختیار کا مفہوم یہ ہے کہ زنا کرنے والا اس کا اختیار رکھتا ہے کہ وہ زنا کرے لیکن اللہ کی نہی اور ممانعت اور متارکہ فعل کے مطالبہ کی طرف نظر کرتے ہوئے وہ زنا نہیں کرتا تو اس میں قبح لعینہ اس لئے ہوگا کہ یہ حسی فعل ہے اور میں واضح کرچکا ہوں کہ حسی افعال میں قبح قبح لعینہ ہی ہوتا ہے اور شرعی افعال میں موزوں ہونے والے اختیار کا مفہوم یہ ہے کہ وہاں شارع یعنی اللہ رب العزت کی جانب سے بندے کو اس منہی عنہ اور ممنوع فعل کے کرنے کا اختیار دیا جائے اور ساتھ ہی اس سے نہی کی جائے یعنی روک دیا جائے، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ شرعی فعل جس سے روکا گیا وہ منہی عنہ اور ممنوع ہوا اور ساتھ ہی روا اور مشروع بھی اور ایسا کبھی ہو ہی نہیں سکتا۔ یعنی یہ نہیں ہوسکتا ہے کہ ایک فعل اپنے فعل ہونے کی حد تک یعنی اپنے عین اور اصل کے لحاظ سے جائز بھی ہو اور ممنوع بھی ہو، اگر شرعی فعل سے متعلق نہی کے لئے یہ مان لیا جائے کہ اس نہی سے منہی عنہ اور ممنوع فعل میں قبح لعینہ ثابت ہوتا ہے تو ماننا پڑے گا کہ شرعی فعل اپنی اصل اور عین میں قباحت رکھتا ہوا اور اس قباحت سے روکنے کا حکم ہوا لہٰذا معلوم ہوا کہ آپ نہی کر رہے ہیں اور نہی کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ مخاطب جسے منع کیا جا رہا ہے وہ کام کرنے نہ کرنے کا اختیار رکھتا ہے، چونکہ کام شرعی ہے لہٰذا اختیار بھی شرعی ہوگا یعنی شارع اللہ رب العزت کی طرف سے ہوگا، اس سے لازم آئے گا کہ اللہ رب العزت ایک کام کو جو قبیح لعینہ ہے اس

کی اصل وعین میں قباحت و بدی ہے اسے منع کر رہے اور اسی کا اختیار دے رہیں حالانکہ اللہ رب العزت اس سے پاک ہیں کر وہ کسی ایسے کام کا اختیار دیں جس کی اصل میں قبح و منکریت فحاشی اور بے حیائی ہو، اس سے واضح ہو چلا کہ شرعی افعال سے کی جانے والی نہی قبیح لعینہ تسلیم نہیں کی جائے گی ورنہ شرعی افعال کا اصل میں قبیح ہونا لازم آئے گا اور پھر ان سے نہی کے نتیجہ میں اللہ رب العزت پر الزام جائے گا کہ انہوں نے عینی اور ذاتی قباحت کے حامل افعال کا اختیار دیا کیونکہ شرعی افعال سے نہی اس وقت تک نہیں کہی جائے گی جب تک آپ یہ مانیں کہ شارع نے انہیں کرنے نہ کرنے کے اختیارات دے رکھے ہیں (وتعالی اللہ ان یجعل لعبادہ خیرۃ ما یعرضھم من علی الفحشا من الاعمال) تب یہ خرابی بھی لازم آئے گی کہ شارع ایک کام کرنے کے اختیار کے ساتھ اسے منع کر رہے ہیں تو گویا یہ کام جائز بھی اور ناجائز بھی ہے حالانکہ اصل اور ذات کے لحاظ سے کام صرف جائز یا ناجائز ہو سکتا ہے، اس خرابی سے بچنے کا ایک ہی راستہ ہے کہ آپ کہیں کہ شرعی فعل اپنی اصل، اپنی ذات، اپنے عین اور اپنے لغوی مفہوم کے لحاظ سے تو جائز ہے جیسے بیع کا یہ معنی کہ مال کو مال سے بدلا جائے، اس کے اوصاف سے قطع نظر کر کے اور یہی شرعی فعل جو منہی عنہ سے اپنے وصف کے لحاظ سے قبیح ہوا اور ممنوع ہو جیسے نا اہل یعنی لا عقل و لا شعور آدمی کی بیع، معلوم ہوا شرعی افعال میں نہی کی وجہ سے وصفی قبح لغیرہ آئے گا قبح لعینہ نہیں آسکتا ورنہ وہی فساد رونما ہوگا جو ابھی آپ پڑھتے آئے ہیں۔

شافعی کی منطق سنتے چلیئے آپ کہتے ہیں شرعی افعال سے متعلقہ نہی کا تقاضا یہ ہے کہ شرعی افعال میں قبح لعینہ ثابت کیا جائے، اس کا مطلب یہ نکلا کہ شرعی افعال کے بارے میں طلوع ہونے والی مطلق نہی شافعی کی تھیوری میں شرعی افعال کو باطل و محال کر دے گی کیونکہ عینی اور اصلی قبح انہیں افعال میں ہوتا ہے جو اسی حیثیت میں شہرت و تعارف پاتے ہیں کہ یہ قبیح میں قبیح لعینہ کے متعلق میں لکھ آیا ہوں کہ باطل اور محال العمل ہوتا ہے یعنی شریعت اس عمل کے جواز کا فیصلہ نہیں دے سکتی نہ ہی شریعت کے ہاں اس قبیح لعینہ کا وجود ممکن و متصور ہوگا، یہ امام شافعی علیہ الرحمہ کی اپنی جسارت ہے فرماتے ہیں کہ شرعی افعال سے جو نہی کی گئی اس میں بھرپور قباحت اسی وقت آئے گی جب قبح لغیرہ کے بجائے قبح لعینہ ثابت کیا جائے گویا اس سلسلے میں شافعی افعال کی پہلی قسم یعنی حسی افعال کی طرف نظر لیجاتے ہیں ان کے فرمودے کا منشا یہ ہے کہ حسی افعال میں نہی اور ممانعت اس لئے برپا کی گئی کہ ان میں قباحت و شناعت ذاتی اور عینی تھی یعنی ان افعال کی اصل ان کے عین میں قبح پایا جا رہا تھا لہذا شرعی افعال کے عین اور ان کی اصل میں قبح کا وجود تسلیم کیجئے کیونکہ دونوں جگہ قبح کی وجہ سے نہی کی گئی لہذا کوئی وجہ نہیں کہ ایک جگہ قبح لعینہ تسلیم کیا جائے اور ایک جگہ قبح لغیرہ اس کے برعکس دونوں جگہوں میں برابری کا قبح ثابت کیا جائے گا اس کی وجہ یہ ہے کہ حسی افعال سے مطلق نہی جب کی جاتی ہے تو وہاں پر حسی افعال قبیح لعینہ ہوتے ہیں لہذا شرعی افعال سے مطلق نہی کی جائے تو انہیں بھی قبیح لعینہ کہیئے مطلق نہی کا

تقاضا یہی ہے کہ اطلاق کے مشترکہ مفہوم میں مشارکت کی وجہ سے شرعی افعال کی نہی کے نتیجے میں شرعی افعال میں قبح کو قبح لعینہ ٹھیک اسی انداز ے میں تسلیم کیجئے جس انداز ے میں حسی افعال کی نہی کے نتیجے میں حسی افعال میں قبح کو قبح لعینہ تسلیم کیا جاچکا ہے لیکن شافعی علیہ الرحمہ سے چوک یہ ہوئی کہ انہوں نے نہی اور نفی کے مفہوموں میں تمیز نہیں کیا میں واضح کرچکا ہوں کہ شرعی افعال میں نہی کے بعد قبح لعینہ ماننے سے لازم آئے گا کہ وہاں شرعی اختیار مسلوب ہوجائے اس لئے کہ شارع قبح لعینہ کے کرنے کا اختیار تو نہیں دے سکتے جب شرعی اختیار مسلوب ہوگیا تو اختیار رہا ہی نہیں شرعی عمل محال ہوگیا اور قاعدہ ہے کہ محال کام سے نہی نہیں کی جاتی، نہی تو اس کام سے کی جاتی ہے جس کے کرنے کا اختیار ہو، شرعی کام میں حسی کام کے اختیارات کارگر نہیں ہوں گے اس لئے کہ حسی کام کے اختیارات اور شرعی کام کے اختیارات میں ضروری مناسبت نہیں ہے، جب شرعی افعال میں قبح لعینہ ماننے سے شرعی اختیار جاتا رہا، اور باقیماندہ حسی اختیار کارگر نہ ہوا تو ممنوع اور منہی عنہ شرعی فعل سے اس حالت میں نہی کی گئی کہ وہاں کوئی اختیار ہی نہیں تھا، جب کہ معلوم ہوچکا ہے کہ کسی طرح کے اختیار کے بغیر نہی اور ممانعت نہی نہیں رہتی بلکہ نفی اور نسخ ہوجاتی ہے لازم آیا کہ شرعی افعال میں قبح لعینہ ثابت کرنے کے چکر میں خود نہی کا بطلان اور خاتمہ لازم آتا ہے، واضح ہوچلا کہ حضرت امام شافعی کے فرمودے کی روشنی میں زبردست قباحت کا سامنا کرنا پڑے گا وہ یہ کہ قبح جو مقتضی (مفعول) تھا اسے مکمل اور بھرپور کرنے کے چکر میں خود نہی کو جو مقتضی (فاعل) تھی کھودیا جائے۔

آگے ماتن اسی اصل کے مطابق چند فروعی مسائل بیان کرتے ہیں ضروری ہوگا کہ اصل بالا کے اختلافی پہلو کو مدنظر رکھا جائے تاکہ فرعی اختلافات میں اشارات سے کام لیا جاسکے، واللہ اعلم بالصواب۔

ثُمَّ فَرَّعَ عَلَى الْأَصْلِ الَّذِيْ مَهَّدَهٗ فَقَالَ وَلِهٰذَا كَانَ الرِّبَا وَسَائِرُ الْبُيُوْعِ الْفَاسِدَةِ وَصَوْمُ يَوْمِ النَّحْرِ مَشْرُوْعًا بِأَصْلِهٖ غَيْرَ مَشْرُوْعٍ بِوَصْفِهٖ لِتَعَلُّقِ النَّهْيِ بِالْوَصْفِ لَا بِالْأَصْلِ أَيْ لِأَجْلِ أَنَّ النَّهْيَ عَنِ الْأَفْعَالِ الشَّرْعِيَّةِ يَقْتَضِي الْقُبْحَ لِغَيْرِهٖ وَصْفًا كَانَ هٰذِهِ الْأُمُوْرُ الْمَذْكُوْرَةُ مَشْرُوْعَةً بِاعْتِبَارِ الْأَصْلِ دُوْنَ الْوَصْفِ فَإِنَّ الرِّبَا هُوَ مُعَاوَضَةُ مَالٍ بِمَالٍ فِيْهِ فَضْلٌ يَسْتَحِقُّ بِعَقْدِ الْمُعَاوَضَةِ لِأَحَدِ الْجَانِبَيْنِ وَهٰذَا مَشْرُوْعٌ بِاعْتِبَارِ ذَاتِهِ الَّذِيْ هُوَ الْعِوَضَانِ وَإِنَّمَا الْفَسَادُ فِيْهِ لِأَجْلِ الْفَضْلِ الْمَشْرُوْطِ وَهٰكَذَا حَالُ سَائِرِ الْبُيُوْعِ الْفَاسِدَةِ كَالْبَيْعِ بِشَرْطٍ لَا يَقْتَضِيْهِ الْعَقْدُ وَفِيْهِ نَفْعٌ لِأَحَدِ الْمُتَعَاقِدَيْنِ أَوْ لِلْمَعْقُوْدِ عَلَيْهِ الَّذِيْ هُوَ أَهْلُ الْاِسْتِحْقَاقِ وَالْبَيْعُ بِالْخَمْرِ وَنَحْوِهٖ كُلُّ ذٰلِكَ مَشْرُوْعٌ بِاعْتِبَارِ ذَاتِهٖ وَإِنَّمَا الْفَسَادُ بِاعْتِبَارِ الشَّرْطِ الزَّائِدِ فَيَكُوْنُ مُفِيْدًا لِلْمِلْكِ بَعْدَ الْقَبْضِ وَكَذَا صَوْمُ يَوْمِ النَّحْرِ مَشْرُوْعٌ بِاعْتِبَارِ

كَوْنِهٖ صَوْمًا وَغَيْرُ مَشْرُوْعٍ بِاعْتِبَارِ الْوَصْفِ الَّذِيْ هُوَ الْاِعْرَاضُ عَنِ الضِّيَافَةِ فَتَعَلَّقَ النَّهْيُ فِيْ كُلِّ ذٰلِكَ بِالْوَصْفِ لَا بِالْاَصْلِ۔

ترجمہ پھر مصنفؒ نے اس اصل (قاعدہ کلیہ) کی تفریع بیان کی جس کو بطور تمہید بیان کر چکے ہیں یعنی افعال شرعیہ کی نہی قبح لغیرہ وصفی محمول ہوتی ہے اس کی تفریع بیان کر رہے ہیں۔

فرمایا ولہذا کان الربا وسائر البیوع الفاسدۃ وصوم یوم النحر مشروعا الخ یہی وجہ ہے کہ ربوا اور تمام بیوع فاسدہ یوم النحر کا روزہ اپنی اصل سے مشروع ہیں اپنے وصف کی وجہ سے غیر مشروع ہیں کیونکہ نہی کا تعلق وصف کے ساتھ ہے اصل کے ساتھ نہیں ہے یعنی چونکہ افعال شرعیہ سے نہی قبح لغیرہ وصفی کا تقاضا کرتی ہے اس لئے متن میں ذکر کئے ہوئے باعتبار اصل کے مشروع ہیں نہ کہ وصف کے لحاظ سے، کیونکہ ربوا نام ہے ایک مال کو دوسرے ایسے مال کے بدلے دینے کا جس میں ایسی زیادتی ہو جو عقد معاوضہ کے سبب جانبین میں سے کسی ایک کے حق میں آتی ہو، اور یہ بیع اپنی ذات جو کہ جانبین سے دو عوض ہیں مشروع اور جائز ہے مگر اس میں خرابی اور فساد صرف اس زیادتی کی وجہ سے آئی ہے جو کہ شرط لگائی گئی ہے، اور تمام بیوع فاسدہ کا یہی حال ہے مثلاً بیع ایسی شرط کے ساتھ جس کا عقد سے تقاضا نہ کرتا ہو اور اس میں متعاقدین میں سے ایک کا نفع ہو یا معقود علیہ یعنی بیع کا فائدہ ہے جو حقدار ہونے کا اہل ہو۔ اور جیسے بیع الخمر وغیرہ، سب ہی اپنی ذات کے اعتبار سے مشروع (جائز) ہیں البتہ فساد زائد شرط کی وجہ سے آیا پس بیع فاسد قبضہ کرنے کے بعد ملک کا فائدہ دیتی ہے، اسی طرح یوم نحر کا روزہ صوم ہونے کے اعتبار سے مشروع ہے عارض کی وجہ سے غیر مشروع ہے اور وہ ضیافت الٰہی سے اعراض کرنا ہے، پس مذکورہ تمام صورتوں میں نہی وصف کے ساتھ متعلق ہے، اصل کے ساتھ نہیں۔

تشریح عبارات جس بیع کے رکن اس کے اہل اور محل میں خلل وفساد نہ ہو وہ فاسد بیع کہلاتی ہے فاسد بیع میں فساد ہوتا ہے لیکن رکن کے علاوہ میں بالفرض بیع کے رکن میں خلل فساد رونما ہو تو بیع باطل ہو جائے گی۔

بیع ربوا کی صورت یہ ہے کہ مال مال کے بدلے میں لیا گیا لیکن اس مبادلے میں عقد معاوضہ کے طریق پر شرط لگائی گئی کہ کسی ایک جانب سے دیے جانے والے مال میں کچھ زیادہ مال دیا جائے، ظاہر سی بات ہے کہ ایک جانب سے جب مال میں زیادتی ہوگی تو متعاقدین میں سے کوئی ایک ہی اس کا مستحق ہو سکے گا، بہرحال زیادتی کی شرط کے ساتھ کی گئی بیع اپنی اصل اور ذات کے لحاظ سے اس لئے مشروع اور جائز ہوگی بیع کے رکن یعنی ایجاب اور قبول میں اور بیع کے اہل یعنی بائع اور مشتری میں غیر محل بیع یعنی جسے بیچا جا رہا ہے ان تمام میں کوئی خرابی نہیں، اس لئے کہ رضامندی سے مال کا مال سے تبادلہ کیا جا رہا ہے ہاں فساد اس میں اس زیادتی کی

وجہ سے آیا جو ایک جانب میں شرط ٹھہرائی گئی ہے، اس زیادتی نے بیع کی وہ مساوات اور برابری رائیگاں کر دی جو حدیث کی روشنی میں واجب تھی، زیادتی کی شرط فاسد شرط تھی اور فاسد شرط ربا کے معنیٰ و مفہوم میں ہوتی ہے اس سے دونوں معاملہ کرنے والے یعنی بیچنے یا خریدنے والوں میں سے کوئی ایک نفع اندوز ہوتا ہے یا معقود علیہ یعنی جسے بیچا جا رہا ہے وہ بھی جب نفع اندوزی کا حقدار ہو تو اس سے نفع حاصل کرتا ہے جیسے آدمی کو بیچا گیا یعنی کسی غلام کو اس شرط پر بیچا گیا کہ خریدنے والا اسے کسی اور کے ہاتھ فروخت نہ کرے تو اس میں معقود علیہ یعنی غلام کا سراسر فائدہ ہے، اس کا باعث یہ ہے کہ یہ بات سراسر غلام کے لئے مفید اور یک طرفہ اس کے حق میں جاتی ہے کہ وہ کسی ایک کے ہاں چمٹ جائے، غلام کا فائدہ غیر مبہم ہے اس سے عظیم فائدہ ایک غلام کے لئے اور کیا ہو سکتا ہے کہ وہ مذکور شرط فاسد کی وجہ سے ایک ہاتھ سے دوسرے ہاتھ اور اس سے تیسرے ہاتھ اور نہ جانے کتنے ہاتھوں میں گردش کرنے سے محفوظ ہو جائے گا، خلاصہ کلام یہ کہ فاسد شرط اور زیادتی سے چاہے معاملہ کرنے والے دونوں افراد میں سے کسی ایک کا فائدہ ہو یا جس چیز پر معاملہ کیا جا رہا ہے استحقاق کی وجہ سے اس کا ہی فائدہ ہو رہا ہو جیسے غلام کو ہوا تھا تو یہ بیع فاسد ہو جائے گی اس بیع میں فساد ذات اور اصل میں نہیں تھا، کیونکہ بیع کی اصل مبادلۃ المال بالمال بالتراضی یہاں موجود ہے البتہ ایسے مفہوم میں فساد پیدا ہوا ہے جو بیع کے ساتھ وصف کی حیثیت میں چمٹا ہوا ہے اور یہ مفہوم ہے زیادتی کی شرط، بیع شرعی معاملہ ہے اور یہاں نہی کی گئی معلوم ہوا نہی اصل سے متعلق نہیں ہے یعنی ایسا نہیں ہے کہ بیع اپنی اصل میں فساد رکھتی ہے بلکہ نہی اس کے وصف سے متعلق ہے، منہی عنہ کے وصف میں قباحت تھی لہٰذا یہ نہی قبیح لعینہ نہیں ہوگی بلکہ وصفی قبیح لغیرہ ہوگی، ضابطہ گزر چکا کہ شرعی افعال اور امور سے متعلقہ نہی اور متارکۂ فعل کا مطالبہ دلیل ہوگا کہ یہ وصفی قبیح لغیرہ نہی ہے اس وقت جب کہ شرعی افعال سے متعلق داشتہ نہی میں اطلاق ہو۔

شرعی افعال سے نہی وصفی قبیح لغیرہ ہوتی ہے احناف نے اسی بنا پر نظر کرتے ہوئے فرمایا کہ وَلَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا میں وارد نہی قاذف کی شہادت کے وصف کو باطل و معدوم کرتی ہے، قاذف کی شہادت کی اصل کو معدوم و سوخت نہیں کرتی، یہی وجہ ہے کہ قاذف کی شہادت سے نکاح کا انعقاد ہو جائے گا کیونکہ اصل شہادت معدوم و سوخت نہیں ہوئی تھی اسی سلسلے میں فاسد بیعوں میں سے ایک بیع یہ لے لیجئے کہ کوئی شراب کے بدلے غلام بیچ رہا ہے تو یہ بیع اپنی اصل اور ذات کے اندر مشروع اور جائز ہوگی اس لئے کہ بیع کا رکن موجود ہے بیع کا رکن ہے "میں نے بیچا اور اس نے خریدا" کہنا ساتھ ہی بیع کا محل بھی درست ہے کیونکہ غلام کی بیع ہو رہی ہے جو بیع کا محل بننے کا اہل ہے یعنی اس کی بیع کی جا سکتی ہے، لیکن یہ بیع اپنے وصف کے اندازے میں مشروع اور جائز نہیں ہے بیع کا وصف ثمن ہے اور ثمن ہے شراب، اور بیع میں ثمن یعنی قیمت نہ تو اصل ہوتی ہے نہ ہی مقصود ہوتی ہے بیع میں مقصود مبیع ہوتی ہے یعنی وہ مال جسے خریدا جا رہا ہے وہی مقصود ہوتا ہے ثمن یعنی قیمت غیر اصل یعنی تابع اور مقصود کے حصول کا ذریعہ ہوتی ہے، بہرحال مقصود اور اصل مبیع ہے اور ثمن غیر مقصود یعنی

ایک ذریعہ اور تابع ہے اور یہی وجہ ہے کہ بیع میں نہ تو ثمن کا موجود ہونا شرط ہے نہ ہی یہ شرط ہے کہ بیع کرتے وقت اس پر قدرت حاصل کی جائے، مزید یہ کہ ثمن کے ضائع ہوجانے کے باوجود بیع بیع رہتی ہے، لیکن یہی بات مبیع میں نہیں چلے گی، مبیع اصل تھی اس لئے بیع کے وقت اس کا موجود ہونا، نیز اس پر قبضہ وقدرت پانا اور ضیاع سے تحفظ بیع کے انعقاد کے لئے ضروری ہے، حاصل کلام یہ کہ بیع میں بیع کا اصل اور مقصود ہونا اور ثمن قیمت کا تابع اور ذریعہ ہونا واضح ہوچلا، ثمن جب تابع نکلا تو یہ وصف کا درجہ اختیار کرگئی اوصاف بھی تابع ہی ہوتے ہیں، یہ بھی خیال میں رہے کہ شراب مال ہے اس کے مال ہونے کی دو توجیہیں ہیں ۱۔ مال کہتے ہی اسے ہیں جس کی طرف انسانی طبیعت کا میلان، اس کی دلچسپی ہو اور ضرورت کے لئے اس کا سرمایہ کیا جاسکے ۲۔ آدمی کے علاوہ ساری چیزیں مال ہیں جو اسی کی افادیت اور مفادات کے لئے برپا کی گئی ہیں، مال کے انتساب سے حرص اور بخل کا تحقق بدیہی تھا جو شراب کے تعلق سے غیر مبہم ہے تاہم شراب متقوم مال نہیں ہے متقوم مال کا مفہوم یہ ہے کہ اسے عین اور اصل کے ساتھ یا اس کی قیمت کے ساتھ باقی رکھنا ضروری اور لازم ہو لیکن شراب ایسی چیز ہے جس کا مسلمان کے حق میں یہ تصور بھی نہیں ہوسکتا کہ عین شراب اور اصل شراب یا اس کی قیمت کا بقا اور تحفظ ہوسکے چہ جائیکہ وہ ضروری اور لازم ہو غرضیکہ اس مطابقت میں کہ شراب بھی مال ہے اسے مبیع کی ثمن اور اس کے بدلے میں دینا ممکن ہوگیا لیکن اس تناظر میں شراب کو ثمن بنانا ممکن نہیں رہا کہ یہ مسلمان کے حق میں غیر متقوم مال ہے لہٰذا شراب کے بدلے اگر غلام خریدا گیا تو یہ خرید وفروخت فاسد ہوگی اور یہ فساد اصل خرید وفروخت میں طلوع نہیں ہوگا بلکہ اس خرید اور فروخت کے ایک وصف یعنی یعنی ثمن میں برپا ہوگا اس لئے کہ ثمن جو وصف ہے وہ شراب ہے بس بیع فاسد ہونے کی وجہ سے منہی عنہ اور ممنوع ہوگی اور یہ ممانعت قبیح لعینہٖ کی حیثیت میں نہیں بلکہ وصفی قبیح لغیرہ کی حیثیت میں ہوگی اس لئے کہ بیع شرعی افعال اور امور میں شمار ہوتی ہے اور یہ بیع فاسد تھی اس سے نہی کی گئی اور نہی مطلق تھی ضابطہ گزر چکا کہ شرعی افعال اور امور سے متعلقہ مطلق نہی اور اطلاعی متارکہ فعل کا مطالبہ وصفی قبیح لغیرہ پر محمول کیا جائے گا قبیح لعینہٖ پر نہیں۔

یوم قرباں کے روزے اپنی اصل اپنی ذات اپنے عین اور وضع وتعین کے لحاظ سے مشروع تھے یہی حال ایام تشریق کے روزوں کا بھی تھا یہ سارے روزے حسن تھے مشروع اور جائز تھے یعنی اصل کے لحاظ سے حسن، مشروع اور جائز تھے، اس لئے کہ ان دنوں میں روزہ رکھنا مقررہ اوقات میں اپنے نفس کو اللہ رب العزت کے لئے روکنا اور شہوات ولذائذ سے محروم کردینا ہے، یہی سب باتیں اور شہوتوں کا کسر وشکست پانا اور دنوں میں روزہ رکھنے کی صورت میں مطلوب ہوتی ہیں مگر یہ روزے اپنے اوصاف کے زاویے سے غیر مشروع اور ناجائز ہیں، اس لئے کہ مذکورہ ایام میں روزہ رکھنا اللہ رب العزت کی ضیافت سے اعراض کرنا اور منہ پھیر لینا ہے جو اسی وقت اور انہیں ایام کے لئے طے شدہ اور تعین یافتہ

وجہ یہ ہے کہ لوگ ان اوقات اور ایام میں اللہ رب العٰلمین کے مہمان ہوجاتے ہیں، دیکھئے روزہ دن میں ہی ممکن اور متصور ہوگا بالفرض دن میں روزہ رکھنے کی نہ تو ممانعت ہے نہ ہی اصلاً کسی طرح کی قباحت ہے لیکن ان ایام میں روزہ رکھنے کے سلسلے میں ممانعت اور نہی وصف سے تعلق رکھتی ہے اور وصف یہ ہے کہ یہی عید وسرور کے ایام ہیں اس لئے ان ایام میں رکھے گئے روزے فاسد ہوجائیں گے، فاسد کا مفہوم یہ ہیکہ عمل وفعل اور ذات میں مشروع اور جائز ہو لیکن وصف اور عارض کی وجہ سے غیر مشروع اور ناجائز ہو، اعتقاد رہے کہ ہر جوہری چیز کے فساد کا مفہوم وہی ہوگا جو ابھی ابھی بیان کیا گیا، واضح کرتے ہوئے ایک مثال پڑھتے چلیئے گوشت میں اگر تغیر آنے کے بعد بھی غذا بننے کی صلاحیت ہو تو آپ اسے فاسد اور خراب گوشت کہہ سکیں گے لیکن تغیر کے بعد وہی گوشت غذا بننے کی صلاحیت کھوچکا ہو تو آپ فاسد اور خراب کہنے کے بجائے لازماً سڑا ہوا اور باطل گوشت کہیں گے۔

بالا وجوہات کی روشنی میں یوم قرباں کی کوئی شخص نذر مانتا مثلاً کہتاہے کہ میں قربان والے دن خدا کے لئے روزہ رکھوں گا تو اس کا نذر ماننا صحیح ہوگا، اس کی دلیل صحت یہ ہے کہ اس نے وقت میں جوازالاداء عبادت کو نذرمان کر پورا کرنا اپنے ذمے لازم کرلیا، اور معلوم ہے کہ اس طرح کے التزام کا بندے کو شارع کی جانب سے پورا پورا اختیار دیا گیا تھا، لیکن ظاہر روایت کی مطابقت میں اس نذر کا آغاز کرنا لازم نہو گا کیوں کہ یوم قرباں ضیافت ربانی کا مخصوص تقریبی دن اور سرور وخوشی کا مقررہ دن ہونے کی وجہ سے اس دن میں نذری روزہ شروع کرنے والا معصیت اور احکام کی خلاف ورزی کا مرتکب ہوگا اس لئے کہ یہ اللہ رب العزت کے مقررہ یوم خوشی اور متعینہ ضیافتی تقریبی دن سے اعراض اور عملاً اس کا بائیکاٹ کررہاہے، اس کی علت یہ ہے کہ اس روزہ شروع کرتے ہی وہ روزہ رکھنے والا کہا جائے گا، جب کہ روزہ شروع کرتے ہی اللہ رب العزت کی خلاف ورزی کرنے والا اور عاصی بھی کہا جائے گا، اس لئے کہ اس روز روزہ رکھنے کی ممانعت اور نہی کردی گئی تو گویا اللہ رب العزت کی طرف سے حکم دیدیا گیا کہ بالفرض روزہ شروع کردو تب بھی اس کو توڑدو، جب نہی کا یہ مفہوم نکلا تو مشکل ہوجائے گا کہ یوم قرباں کے نذری روزے کے اتمام کا شارع یعنی اللہ رب العزت حکم دیں، اس لئے نذر صحیح ہونے کے باوجود لازم نہیں ہوگی اصل کے لحاظ سے صحیح ہوگی لیکن وصف کے لحاظ سے اس نذر کا پورا نہ کرنا لازم ہوجائے گا۔

رہی بات نذر ماننے والے کی تو صرف نذر ماننے سے یہ ممنوع اور منہی عنہ فعل کا مرتکب ہوا، باعث یہ تھا کہ نذر کے توسط سے اس نے ایک خالص قربت اور عبادت کو سرانجام دینا لازم کیا تھا، البتہ اس دن نذری روزہ رکھنے کے فعل وعمل سے معصیت کا وصف جڑ گیا تھا نذر کا نام لینے سے اس میں معصیت نہیں آئی تھی، دلیل میں ہم کہدیں گے کہ معصیت کا اتصال مباشرت اور آغاز فعل کے نفس الامری

تقاضے کا نتیجہ اور مشروع عمل کی ضرورت تھی ایسا نہیں تھا کہ معاشرت و آغاز کے ایجاب اور الزام محض سے معصیت کے اتصال کا فیصلہ دیا جاسکے کیونکہ فعل کے آغاز کا صرف اور صرف ذمے میں الزام یعنی اسے لازم اور واجب کرنا جب کہ اس کا آغاز طلوع نہ ہو معصیت اور خلاف ورزی کے وصف کے اتصال اور جڑ جانے سے معارضہ کرے گا۔

طلوع اور دلوک یعنی غروب کے وقت نماز اپنی اصل اور ذات کے زاویئے میں مشروع اور جائز تھی کیونکہ نماز کے ارکان اور مشروطہ میں کوئی قباحت، کومفسدہ اور کراہت و منکریت نہیں پائی جاتی، نماز کے ارکان قیام، قرارت، رکوع اور سجود ہیں، اس کی شرطیں پاکی ستر چھپانا قبلہ رخ ہونا اور نیت کرنا ہیں، یہ تمام افعال عقل و فطرت اور دین و شریعت ہر لحاظ سے اللہ رب العزت کی عظمت کے عملی اعتراف کے لئے متعین اور طے کئے گئے ہیں، سورج طلوع یا غروب ہونے کا وقت اپنی اصل یعنی اس حیثیت میں کہ وقت ہے صحیح ہے یعنی طلوع اور غروب کا وقت اپنی اصل کے لحاظ سے صحیح ہے البتہ یہی وقت اپنے وصف کے لحاظ سے صحیح نہیں ہے اس لئے کہ طلوع اور غروب دونوں اوقات سورج سے شیطان کے تقرب کے اوقات ہیں دلیل میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی روایت اس باب میں پیش کی جائے گی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سورج نکلتے وقت ادائیگی نماز کی ممانعت اور نہی فرمائی۔ فرمایا، انها تطلع بين قرني الشيطان وان الشيطان يزينها في عين من يعبدها حتى يسجدوا لها فاذا ارتفعت فارقها فاذا كان عند قيام الظهيرة قارنها فاذا مالت فارقها فاذا دنت للمغيب قارنها فاذا غربت فارقها فلا تصلوا في هذه الاوقات، سورج شیطان کی دونوں قرنوں (سینگوں) کے بیچوں بیچ نکلتا ہے، اور اس میں کیا شبہ ہے کہ شیطان سورج کے پرستاروں کی نظروں سے خوشنما اور دلکش بنا ڈالتا ہے اس لئے وہ سورج کو سجدہ کرتے ہیں، جب سورج بلندی کی طرف جاتا ہے تو شیطان سورج سے دور ہوجاتا ہے لیکن جس وقت ٹھیک دوپہر ہونے لگتی ہے شیطان سورج سے قریب ہوجاتا ہے مگر وہی جب ڈھلنے لگتا ہے تو سورج سے دور چلا جاتا ہے، اور سورج کے غروب سے قریب ہونے پر شیطان سورج کے قریب آموجود ہوتا ہے ہاں غروب ہونے کے بعد سورج کو مفارقت دیتا ہے، لہٰذا تم ان مذکورہ اوقات میں نماز مت پڑھا کرو۔

یہاں سوال کیا جاسکتا ہے کہ منہی عنہ اور ممنوع وقتوں میں نماز شروع کردینے کے نتیجے میں ذمے میں آجاتی ہے اور روزہ ذمہ میں نہیں آتا حالانکہ نماز اور روزہ دونوں سے اسی تناظر میں نہی اور ممانعت کی گئی تھی کہ وقت صفت کی حیثیت میں ان سے متصل اور جڑا ہوا ہے، جواب یہ ہے کہ نماز میں نہی وقت کی صفت کے لحاظ سے اس مفہوم میں ہے کہ کیونکہ یہ وقت شیطان سے انتساب دے دیا گیا تھا مگر نماز وقت کے بغیر پائی نہیں جائے گی، وجہ یہ ہے کہ نماز کا وجود اس کے ارکان کے ساتھ ہوگا، اور

وقت نماز کا ظرف تو ہے معیار نہیں ہے اس لئے نماز ناقص ہوگی فاسد نہیں ہوگی اور شروع کرنے کے نتیجے میں ذمے میں نماز آجائے گی اور روزے کا تحقق قیام اور ثبوت وقت کے ساتھ ہوتا ہے اور روزہ کی تعریف میں وقت شامل وداخل ہے، روزہ وقت ہی کے جلو میں متعارف ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ وقت روزہ کے لئے معیار ہے ظرف نہیں ہے معلوم ہے روزے کی تعریف میں وقت کا تذکر لازمی ہے مثلاً روزہ کی تعریف یہ ہے "روزہ تینوں مفطرات سے دن میں نیت کے ساتھ خود کو روک دینا، اس کی وجہ سے روزہ میں اثر کے اندر اضافہ وقوت آگئی اس لئے روزہ فاسد ہوگیا تو شروع کرنے سے ذمے میں ضروری نہیں ہوگا۔

بعض لوگوں کی طرف سے یہ سوال اٹھایا گیا کہ مغصوب زمین میں نماز نہیں ہونی چاہئے کہتے ہیں یہی رائے احمد، بعض متکلمین، اہل ظاہر، زیدی فرقہ اور فخر الدین رازی کی ہے، دلیل میں ان کے فرمودے یہ ہیں: "نماز میں قیام قعود، رکوع اور سجود پائے جاتے ہیں، ان میں سے بعض حرکات ہیں اور بعض سکنات ہیں" کہتے ہیں حرکت حیز دار شغل ہے جب کہ پہلے وہ ایک دوسرے حیز میں تھا اور سکون ایک ہی حیز رکھنے والا شغل ہے اور یہ مختلف زمانی حصوں میں پایا جاتا ہے، حیز کا شغل حرکات اور سکنات کی ماہیتوں کا حصہ اور جزء ہے اور حرکات وسکنات نماز کا حصہ وجزء ہیں، اور جزء کا جزء خود جزء ہوتا ہے، اور حیز دار شغل اس نماز میں منہی عنہ اور ممنوع ہے، اس سے لازم آیا کہ اس نماز کا جزء منہی عنہ اور ممنوع ہو، اگر ایسا ہوا تو اس منہی عنہ اور ممنوع جزء کا مامور بہ اور جائز ہونا محال ہوجائے گا جب کہ نماز کے جزء کا مامور بہ ہونا محال ہوجائے گا تو خود یہ نماز مامور بہ ہونی محال ہوجائے گی، وجہ یہ ہے کہ ایک جزء کا امر کل کا امر ہوتا ہے جب ایک جزء کے امر کے مامور بہ ہونے میں محال کا سامنا لازمی ہوگیا تب اسی امر کے کل کے محال ہونے میں کیا شک رہ جاتا ہے، جواب یہ ہے کہ مغصوب زمین میں نماز کے سلسلے میں اس کے نماز ہونے کی حیثیت اس کے غصب ہونے کی حیثیت سے مختلف ہے، اس اختلاف کی بین دلیل یہ ہے کہ کبھی نماز غصب سے الگ ہوتی اور کبھی غصب نماز سے جدا ہوتا ہے اس لئے ہم کہیں گے کہ مغصوب زمین میں نماز کے مامور بہ ہونے کی حیثیت یہ ہے کہ وہ نماز ہے لیکن یہی اس حیثیت میں منہی عنہ اور ممنوع ہوگی کہ یہ غصب ہے، اس لئے کہ اگر ایسا نہ ہوتا تو کسی فعل سے نہی اور ممانعت خود دشوار ہوجاتی۔

ثُمَّ هٰهُنَا سُوَالٌ مُقَدَّرٌ عَلٰى اَبِىْ حَنِيْفَةَ رح وَهُوَ اَنَّ بَيْعَ الْحُرِّ وَالْمَضَامِيْنِ وَالْمَلَاقِيْحِ وَنِكَاحَ الْمَحَارِمِ مِنَ الْاَفْعَالِ الشَّرْعِيَّةِ مَعَ اَنَّ هٰهُنَا لَمْ يَقَعْ عَلَى الْقُبْحِ لِغَيْرِهٖ بَلْ عَلَى الْقُبْحِ لِعَيْنِهٖ عِنْدَكُمْ فَاَجَابَ عَنْهُ الْمُصَنِّفُ رح وَقَالَ وَالنَّهْىُ عَنْ بَيْعِ الْحُرِّ وَالْمَضَامِيْنِ وَالْمَلَاقِيْحِ وَنِكَاحِ الْمَحَارِمِ مَجَازٌ عَنِ النَّفْىِ فَالْحُرُّ عَامٌّ مِنْ اَنْ يَكُوْنَ حُرَّ الْاَصْلِ اَوْ حُرَّ الْعَتَاقَةِ وَالْمَضَامِيْنُ جَمْعُ

مَضْمُوْنَةٍ وَهُوَ مَا فِیْ اَصْلَابِ الْاٰبَاءِ وَالْمَلَاقِیْحِ جَمْعُ مَلْقُوْحَةٍ وَهُوَ مَا فِیْ اَرْحَامِ الْاُمَّهَاتِ وَالْمَحَارِمُ عَامٌ مِنْ اَنْ یَّکُوْنَ حُرْمَةَ الْقَرَابَةِ اَوْ حُرْمَةَ الْمُصَاهَرَةِ وَبِالْجُمْلَةِ فَالنَّهْیُ عَنْ هٰؤُلَاءِ مَحْمُوْلٌ عَلَی النَّفْیِ بِطَرِیْقِ الْمَجَازِ۔

ترجمہ:- پھر اس مقام پر ایک اعتراض مقدر ہے جو امام صاحب پر وارد کیا گیا ہے، وہ یہ کہ حر، مضامین، ملاقیح کی بیع اور محرم عورتوں سے نکاح افعال شرعیہ میں سے ہے اس کے باوجود قبیح لغیرہ پر واقع نہیں کیا گیا بلکہ قبیح لعینہ پر تمہارے نزدیک محمول کیا گیا ہے، تو مصنفؒ نے اس اعتراض کا جواب دیا ہے، فرمایا حر، مضامین، ملاقیح کی بیع اور محارم سے نکاح کے بارے میں جو نہی وارد ہوئی ہے وہ نفی سے مجاز ہے، چنانچہ حر عام ہے اصلی حر ہو یا حر العتاقہ (آزادی پانے کے بعد آزاد ہوا ہو) اور مضامین مضمونہ کی جمع ہے، وہ چیز مراد ہے جو باپ کی ریڑھ کی ہڈیوں کے بیچ میں رہتی ہے (مادہ) اور ملاقیح ملقوحہ کی جمع ہے، یہ اس چیز کو کہتے ہیں جو ماں کے رحم میں رہتی ہے، محارم بھی عام ہے حرمت قرابت کی وجہ سے ہو یا حرمت مصاہرت کی وجہ سے ہو، الغرض ان تمام میں جو نہی وارد ہے وہ مجازاً نفی پر محمول ہے۔

تشریح عبارات احناف کے فیصلے کے مطابق شرعی افعال اور امور سے متعلق وارد ہونے والی نہی جب مطلق ہو تو وصفی قبح لغیرہ کی قسم میں شمار ہوتی ہے، لیکن چند شرعی افعال ایسے ہیں جہاں وارد ہونے والی مطلق نہی ضابطے کے خلاف وصفی قبح لغیرہ میں شمار ہونے کے بجائے قبح لعینہ میں شمار کی گئی ہے۔ لہٰذا منطقی انداز سے میں احناف سے سوال ہوگا آخر یہ کیا بات ہے کہ یہاں ضابطے کی خلاف ورزی ہو رہی ہے۔ جواب میں ماتن ابوالبرکات فرماتے ہیں، آزاد کی بیع اور مضمون و ملقوح کی بیع نیز محارم کے نکاح کے سلسلے میں وارد نہی قبح لعینہ میں اس لئے شمار کی گئی ہے کہ ان شرعی افعال کے سلسلے میں آئی ہوئی نہی سے مجازاً نفی مراد لے لی گئی ہے پیچھے گزر چکا ہے کہ نفی سے قبح لعینہ ثابت ہوتا ہے جب نفی سے قبح لعینہ ثابت ہوتا ہے اور مذکورا افعال شرعیہ میں آئی نہی سے مجازاً نفی مراد لی گئی تو لامحالہ ان شرعی افعال میں قبح لعینہ ثابت ہوگا اگرچہ شرعی افعال ہونے کا تقاضا یہ تھا کہ ان میں آئی نہی میں وصفی قبح لغیرہ ثابت ہوتا۔

نہی کو نفی کے مفہوم میں مجاز کے تعاون سے لینے کی کیفیت کیا ہے؟ جواب یہ ہے کہ نہی اور نفی میں ظاہری زاویئے سے اتصال اور قرب اس لئے پایا جاتا ہے کہ دونوں میں نفی کے حرف کے پائے جانے سے انکار نہیں کیا جا سکتا، پھر معنوی انداز سے میں بھی اتصال اور قرب واضح ہے وجہ یہ ہے کہ نہی ہو یا نفی ہو دونوں کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ فعل کو نہ کیا جائے یعنی فعل کو معدوم اور باطل کرنا ہی دونوں کا

مقصد ہے اس لئے مقصد میں دونوں متحد ہیں لہٰذا ایک کو بول کر مجازاً دوسرے کو مراد لینے میں کوئی قباحت نہیں ہے اگر نہی سے یہاں شرعی افعال میں مجازاً نفی مراد لی گئی تو ضابطہ نہیں ٹوٹتا، اس لئے کہ حقیقی فرق جو نہی اور نفی میں تھا وہ تو ملحوظ ہے نہی کا مفہوم یہ تھا کہ بندہ اپنے اختیار سے اپنی جانب سے وہ فعل معدوم کردے جسے وہ موجود کرسکتا تھا جیسے زنا اور نفی کا مفہوم یہ ہے کہ فعل اصل اور عین کے لحاظ سے معدوم ہے جیسے گلاس میں پانی نہ ہو اور پھر کہنا کہ پانی نہ پیو تو اس سے سمجھا جائے گا کہ آپ یہ کہہ رہے ہیں کہ پینے کا فعل اصل میں معدوم ہے پینے کی چیز ہے ہی نہیں کہ اسے پیا جاسکے،

بہرحال خلاصہ بحث یہ ہے کہ آزاد، مضامین، اور ملاقیح کی خرید اور فروخت نیز محارم کا نکاح اگرچہ شرعی افعال تھے جن سے نہی قبح لغیرہ وصفی ہونی چاہیئے تھی تاہم ان چاروں کے متعلق نازل نہی قبح لعینہ اس لئے قرار پائی کہ اس نہی سے مجازاً نفی مراد لی گئی اور نفی میں قبح لعینہ ہوگا نہ کہ لغیرہ،

شارح نے واضح کیا کہ آزاد سے عام آزاد مراد ہے اصل آزاد یعنی جو کبھی غلام نہ رہا ہو یا وہ شخص جو غلامی کی زندگی گزار کر آزاد ہوا دونوں اس میں داخل ہیں،

میں مضامین اور ملاقیح کی تحقیق کرچکا ہوں یہاں اتنا سننے چلیئے کہ مضامین مضمون کی جمع ہے مضمونہ کی جمع نہیں ہے یہی حال ملاقیح کا ہے یہ ملقوح کی جمع ہے نہ کہ ملقوحہ کی اس لئے کہ مفاعیل کے وزن پر آنیوالی جموں کے واحد کے اوزان ہیں مفعول کے اوزان ہیں مفعولۃ کے اوزان نہیں ہیں۔

محارم، وہ خواتین جن کے نکاح حرام قرار دیئے گئے مثلاً ماں اور نانی وغیرہ سے نکاح نہیں کیا جاسکتا، ایسی خواتین جن کے نکاح حرام ہیں دو خاندانوں کی ہیں ایک تو اپنی خونی خواتین اور ایک سسرالی خواتین خونی خواتین جیسے ماں، نانی، پرنانی چاہے جتنے اوپر تک چلی جائیں اور بیٹی بیٹی کی بیٹی چاہے جتنے نیچے تک جا پہنچیں اور سسرالی حرام خواتین یہ ہیں، جس عورت سے نکاح کیا گیا وہ آپ کی موطوءہ اور جماع کردہ ہوگئی نہ تو اس سے شوہر کا باپ نکاح کرسکتا ہے نہ ہی شوہر کا دوسری عورت سے کوئی بیٹا نکاح کرسکتا ہے نیز بیوی کی والدہ اور ان کی دیگر لڑکیاں شوہر کے لئے حرام کردی گئی ہیں ہاں اگر بیوی وفات پاجائے تو دوسری لڑکی سے نکاح کا جواز پیدا ہوجائے گا اور پہلی حرمت جاتی رہیگی۔

فَكَانَ نَسْخًا لِعَدَمِ مَحَلِّهِ اَیْ فَكَانَ هٰذَا النَّهْیُ كُلُّهٗ نَسْخًا لِلْمَشْرُوْعِيَّةِ لِعَدَمِ مَحَلِّ النَّهْیِ اِذْ مَحَلُّ الْبَيْعِ هُوَ الْمَالُ وَهٰؤُلَاءِ لَيْسُوْا بِمَالٍ وَمَحَلُّ النِّكَاحِ الْمُحَلَّلَاتُ وَهُنَّ مُحَرَّمَاتٌ بِالنَّصِّ وَفِیْ اِيْرَادِ لَفْظِ النَّسْخِ بَعْدَ النَّفْیِ تَنْبِيْهٌ عَلٰی تَرَادُفِهِمَا هٰهُنَا وَيُمْكِنُ اَنْ يَّكُوْنَ نَسْخًا اِصْطِلَاحِيًّا عِنْدَ مَنْ يَّقُوْلُ اِنَّ رَفْعَ الْاِبَاحَةِ الْاَصْلِيَّةِ وَرَفْعَ مَا فِی الْجَاهِلِيَّةِ اَوْ فِی الشَّرَائِعِ السَّابِقَةِ

يُسَمّٰى نَسْخًا لِاَنَّ بَيْعَ الْحُرِّ كَانَ فِي شَرِيْعَةِ يُوْسُفَ ؑ وَبَيْعَ الْمَضَامِيْنِ وَالْمَلَاقِيْحِ كَانَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ وَنِكَاحُ بَعْضِ الْمَحَارِمِ كَانَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ وَبَعْضُهَا فِي الْاَدْيَانِ السَّابِقَةِ۔

ترجمہ:۔ پس وہ نہی محل نہ ہونے کی وجہ سے نسخ ہو جائے گی، مطلب یہ ہے کہ یہ سب کی سب نسخ ممانعتیں ان امور کی مشروعیت کے لئے نسخ ہوں گی کیونکہ یہاں نہی کے لئے محل ہی نہیں ہیں، کیونکہ بیع کا محل مال ہوتا ہے اور مذکورہ چیز مال نہیں ہیں، اسی طرح نکاح کا محل حلال عورتیں ہوتی ہیں اور یہ عورتیں نص سے حرام قرار دی گئی ہیں اور نفی کے بعد لفظ نسخ لانے میں تنبیہ کرنا ہے کہ یہاں دونوں مرادف ہیں اور یہ بھی ممکن ہے کہ نسخ اصطلاحی ہو ان لوگوں کے نزدیک جو کہتے ہیں کہ اباحت اصلیہ کا رفع اور جو چیزیں زمانہ جاہلیت میں تھیں ان کا رفع اور جو چیزیں شرائع سابقہ میں تھیں ان کے رفع کا نام نسخ رکھا جاتا ہے اس لئے کہ حر کی بیع حضرت یوسف علیہ السلام کے زمانہ میں تھی اور مضامین وملاقیح کی بیع زمانۂ جاہلیت میں رائج تھی، اور بعض محارم سے نکاح بھی جاہلیت میں پایا جاتا ہے اور بعض محارم سے نکاح کا جواز سابقہ ادیان میں موجود تھا

تشریح عبارات جو چیز نہی کا محل نہیں بن سکتی اس سے ممانعت کرنا اور نہی کرنا نفی اور نسخ کہلاتا ہے نفی اور نسخ دونوں مرادف اور ایک ہی مفہوم کے اظہار کے لئے لائے گئے ہیں نفی اور نسخ یہ ہے کہ آپ یہ کہنا چاہتے ہیں فلاں منہی عنہ اور ممنوع کام اصل اور ذات کے لحاظ سے معدوم اور باطل تھا، باطل اس لئے تھا کہ اس کا وجود مشکل تھا کیونکہ محلیت مفقود تھی، مثلاً آزاد، مضامین اور ملاقیح کی خرید وفروخت سے ممانعت اور حرام کردہ خواتین کے نکاح کی ممانعت اور نہی اصل میں نفی اور نسخ ہے ان سے نہی جو کی گئی وہ مجازاً کی گئی ہے۔ مذکورہ نہی اس لئے نفی ونسخ ہے بیع کا محل مملوک اور متقوم مال تھا اور نکاح کا محل حلال عورتیں تھیں، اور یہاں آزاد مضامین اور ملاقیح بیع کا محل نہیں اس لئے کہ آزاد متقوم مال نہیں ہے اور مضامین نیز ملاقیح بھی مالیت اور تقوم سے محروم ہیں، اور حرام کردہ خواتین نکاح کا محل نہیں معلوم ہوا ان سے نہی، مجازی لحاظ سے نہی کہلاتی ہے ورنہ حقیقت میں یہ نہی نفی اور نسخ ہے۔

بعض حضرات کی رائے میں ویمکن ان یکون نسخا اصطلاحیا عبارت اس سوال کا جواب ہے کہ یہاں نہی کو نسخ سے مجاز ٹھہرانا صحیح نہیں اس کی علت یہ ہے کہ نسخ کا معنیٰ ہے شرعی حکم کا ختم کر دینا اور یہاں ایسا نہیں ہے اس لئے کہ آزاد، یا مضامین اور ملاقیح کی بیع اور محارم کا نکاح ہمارے دین میں جائز اور مشروع تھا ہی نہیں کہ اسے ختم کرنا اور اس کا نسخ ہونا ثابت ہو سکے، شارح نے جواب دیا کہ بعض حضرات تو فقط اصلی اباحت کا خاتمہ یا جاہلیت یا ماضی کی شریعت کے مشروع اور جائز کام کا خاتمہ نسخ مانتے ہیں اس بنا پر آزاد، مضامین اور ملاقیح کی بیع اور محارم کے نکاح کی نہی کو نسخ قرار دینا درست ہے اس

لئے کہ یوسف علیہ السلام کی شریعت میں جیسا کہ لوگ کہتے ہیں آزاد کی بیع جائز تھی اس جواز کا خاتمہ نسخ ہے، اور مضامین وملاقیح کی بیع جاہلی دور میں جائز تھی اس جواز کا خاتمہ اور اس کی نہی نسخ کہلائے گی اور بعض محارم کا نکاح جاہلیت میں اور بعض کا پچھلی شریعت میں جائز تھا اب اس کا خاتمہ اور اس کی نہی نسخ کہلائے گی۔

بعض حرام کردہ خواتین مثلاً ماں تک کا نکاح اس کے بیٹے باپ کی وفات کے بعد اپنے ساتھ کر لیتے تھے، عرب جاہلیت کے عتیق عہد میں اس کی تاریخی شہادت ملتی ہے، ان کے مفادات کا تحفظ اس مکروہ تر روش میں پوشیدہ تھا، چاہتے تھے کہ باپ کی میراث کا ادنیٰ سے ادنیٰ حصہ بھی ان سے چھینا نہ جا سکے، ان کے نظریے میں بہترین صورت یہ تھی کہ خود اپنی ماں کو اپنی زوجیت میں لے لیا جائے نعوذ باللہ، اور آدم علیہ السلام کی شریعت میں سگی بہن سے نکاح جائز تھا، جوڑواں سے جائز نہیں تھا بلکہ الگ الگ پیدائشوں اور حمل کے الگ الگ اور مستقل قرار اور وضع کے نتیجے میں پیدا ہونے والے بھائی بہنوں کا آپس میں نکاح کرنا جائز تھا، اللہ رب العزت نے اب ان باتوں کی ممانعت فرما دی اور ان سے نہی کر دی تو یہی نہی اصطلاحی نسخ کہا جائے گا۔

وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رح فِي الْبَابَيْنِ يَنْصَرِفُ إِلَى الْقِسْمِ الْأَوَّلِ شُرُوعٌ فِي بَيَانِ مَذْهَبِ الشَّافِعِيِّ رح يَعْنِي إِنَّ عِنْدَهُ النَّهْيُ فِي كُلٍّ مِنَ الْأَفْعَالِ الْحِسِّيَّةِ وَالْأَفْعَالِ الشَّرْعِيَّةِ يَنْصَرِفُ إِلَى الْقُبْحِ لِعَيْنِهِ فَحُرْمَةُ الزِّنَا وَالْخَمْرِ وَحُرْمَةُ صَوْمِ يَوْمِ النَّحْرِ عِنْدَهُ سَوَاءٌ قَوْلًا بِكَمَالِ الْقُبْحِ حَالٌ بِمَعْنَى الْفَاعِلِ أَيْ حَالَ كَوْنِهِ قَائِلًا بِكَمَالِ الْقُبْحِ وَهُوَ الْقُبْحُ لِعَيْنِهِ أَوْ مَفْعُولٌ لَهُ أَيْ لِأَجْلِ قَوْلِهِ بِكَمَالِ الْقُبْحِ كَمَا قُلْنَا فِي الْحُسْنِ فِي الْأَمْرِ إِنَّ مِنْ مَذْهَبِنَا أَنَّ الْأَمْرَ الْمُطْلَقَ الْخَالِيَ عَنِ الْقَرِينَةِ يَقَعُ عَلَى الْحُسْنِ لِعَيْنِهِ قَوْلًا بِكَمَالِ الْحُسْنِ فَلَا يَكُونُ صَوْمُ يَوْمِ الْعِيدِ سَبَبًا لِلثَّوَابِ عِنْدَهُ وَلَا الْبَيْعُ الْفَاسِدُ مُوجِبًا لِلْمِلْكِ بَعْدَ الْقَبْضِ۔

ترجمہ:۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا دونوں بابوں میں نہی قسم اول کی طرف راجع ہوگی یہاں سے امام شافعیؒ کے مذہب کا بیان شروع ہوا، یعنی ان کے نزدیک نہی افعال حسیہ سے ہو یا افعال شرعیہ سے قبح لعینہ کی طرف راجع ہوتی ہے پس زنا، خمر، یوم نحر کے روزہ کی حرمت برابر ہے یہ انھوں نے کمال قبح کا لحاظ کر کے فرمایا قولاً معنی میں اسم فاعل کے ہو کر حال واقع ہے یعنی امام شافعیؒ نے یہ قول اس حال میں کہا کردہ کمال قبح (قبیح لعینہ) کے قائل ہیں یا قول حال ہے اور مفعول لہ کے معنی میں ہے

یعنی یہ اس وجہ سے کہ وہ کمال قبح کے قائل ہیں جیسا کہ ہم نے امر کی بحث میں حسن کے متعلق کہا تھا کیونکہ ہمارا مذہب یہ ہے کہ امر مطلق جو قرائن سے خالی ہو حسن لعینہ پر واقع ہوتا ہے کمال حسن کا قول کرتے ہوئے (نتیجہ یہ نکلا کہ) یوم عید کا روزہ ان کے نزدیک باعث ثواب نہیں ہوگا نہ ہی بیع فاسد قبضہ کر لینے کے بعد ملک کا فائدہ دے گی۔

تشریح عبارات دونوں صورتوں سے حسی افعال اور شرعی افعال کی طرف اشارہ ہے احناف نے کہا تھا کہ حسی افعال کے سلسلے میں وارد مطلق نہی قبح لعینہ اور شرعی افعال کے سلسلے میں وارد مطلق نہی وصفی قبح لغیرہ میں شمار ہوگی، شافعی کہتے ہیں ان دونوں یعنی حسی افعال اور شرعی افعال کے سلسلے میں آمدہ نہی قبح لعینہ ہی ہوگی، حسی افعال میں مطلق نہی کا قبح لعینہ ہونا متفق علیہ تھا لہٰذا شافعیؒ کہتے ہیں شرعی افعال میں بھرپور قبح ثابت اسی وقت ہوگا جب تسلیم کیا جائے کہ یہ ان سے کی گئی نہی قبح لعینہ ہے، جیسے زنا کرنا اور شراب نوشی حسی افعال تھے ان میں قبح لعینہ ہے یوم قرباں کا روزہ شرعی فعل تھا اس میں بھی قبح لعینہ ہے، قبح لعینہ ہی کامل قبح ہے جس طرح احناف کہتے ہیں کہ مطلق امر جو قرینہ سے خالی ہو اسے آپ حسن لعینہ میں شمار کرتے ہیں تو اس کی ضد یعنی مطلق نہی جو قرینہ سے ہو ہم قبح لعینہ پر محمول کریں گے، جس طرح آپ نے کہا تھا کہ مطلق امر حسن لعینہ کی قسم میں اس لئے شمار کیا جاتا ہے کہ حسن میں کمال اور پایا جائے اس طرح ہم کہیں گے کہ مطلق نہی قبح لعینہ کی قسم میں اس لئے شمار کی جائے گی کہ قبح میں کمال پایا جائے۔

امام شافعیؒ کے فرمودے کا ماحصل یہ نکلے گا ان کے یہاں چاہے حسی افعال ہوں یا شرعی افعال ہو کوئی بھی مشروع اور جائز نہیں ہو سکتا نہ تو ان میں اصلی جواز اور مشروعیت ممکن ہوگی نہ ہی وصفی اور عارضی بلکہ یہ باطل ہوں گے اس لئے کہ جب دونوں میں قبح لعینہ ثابت کر دیا گیا تب یہ اصل اور وصف ہر لحاظ سے باطل ملے پیچھے گزر چکا ہے قبح لعینہ نشاندہی کرتا ہے کہ فعل اپنی اصل میں باطل ہو یعنی وہ کبھی مشروع اور جائز نہیں ہو سکتا۔

شرعی افعال میں بھی شافعیؒ کے عندیے میں قبح لعینہ پایا جاتا ہے اس لئے عید کے دن کا روزہ ان کے ہاں ثواب کا سبب نہیں بنے گا کیونکہ یہ روزہ منہی عنہ اور ممنوع ہے اور یہ نہی شرعی فعل سے متعلق تھی جس میں قبح لعینہ پایا گیا اس لئے ثواب کا کوئی تصور ہی نہیں، نیز فاسد بیع گرچہ شرعی فعل ہے قبضہ کے بعد ملک ثابت نہیں کر سکے گی اس لئے کہ اس سے نہی اور ممانعت کی گئی تھی اور شرعی فعل سے ممانعت اور نہی قبح لعینہ شمار ہوتا ہے اور قبح لعینہ بیع مبیع پر قبضہ کر لینے کے بعد مالکانہ حقوق کے حصول کا فائدہ نہیں دیگی۔

وَإِنَّمَا شَبَّهَ الشَّافِعِيُّ النَّهْيَ بِالْأَمْرِ لِأَنَّ النَّهْيَ فِي اقْتِضَاءِ الْقُبْحِ حَقِيقَةٌ فِي الْأَمْرِ فِي اقْتِضَاءِ الْحُسْنِ فَيَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ عَلَى السَّوَاءِ -

ترجمہ امام شافعیؒ نے نہی کو امر کے ساتھ تشبیہ دی ہے، اس لئے کہ قباحت کا تقاضا کرنے میں حقیقۃً ایسے ہی ہے جیسا کہ حسن کے تقاضا کرنے میں امر ہے لہذا مناسب یہ ہے کہ دونوں برابر ہوں۔

تشریح عبارات مطلب یہ ہوا کہ جب آپ اس حقیقت کو تسلیم کرتے ہیں کہ امر حسن کا تقاضا کرتا ہے تو یہ حقیقت بھی مانیئے کہ نہی قبح کا تقاضا کرتی ہے، اور دونوں مطلق ہیں مطلق امر کے تقاضے کی حقیقت یہ ہے کہ وہ مامور بہ میں حسن لعینہ کا تقاضا کرتا ہے تو مطلق نہی کے تقاضے کی حقیقت لازماً یہ ہونی چاہیئے کہ وہ منہی عنہ میں قبح لعینہ کا تقاضا کرے، لہٰذا عین حسن اور عین قبح کا تقاضا کرنے میں دونوں کو مساوی رکھیئے، اور یہ مساوات تب ہی رونما ہوگی جب شرعی افعال سے نہی قبح لعینہ میں شمار کی جائے۔

وَلِاَنَّ الْمَنْهِيَّ عَنْهُ مَعْصِيَةٌ فَلَا يَكُوْنُ مَشْرُوْعًا لِمَا بَيْنَهُمَا مِنَ التَّضَادِ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ قَوْلًا بِكَمَالِ الْقُبْحِ لَا عَلٰى قَوْلِهٖ لِاَنَّ النَّهْيَ فِيْ اِقْتِضَاءِ الْقُبْحِ حَقِيْقَةٌ كَمَا يُوْهِمُهُ الظَّاهِرُ وَهُوَ دَلِيْلٌ ثَانٍ لِلشَّافِعِيِّ بِاعْتِبَارِ تَرْتِيْبِ اَحْكَامِهٖ وَاٰثَارِهٖ كَمَا اَنَّ الْاَوَّلَ دَلِيْلٌ بِاعْتِبَارِ تَقَدُّمِ مُقْتَضَاهُ وَشَرْطِهٖ وَالْفَرْقُ بَيْنَ الْمَسْلَكَيْنِ بَيِّنٌ وَقَدْ عَرَفْتَ جَوَابَهُمَا فِيْمَا تَقَدَّمَ فِيْ ضِمْنِ تَقْرِيْرَاتِنَا۔

ترجمہ اور نہی امام شافعیؒ کے نزدیک افعال حسیہ اور افعال شرعیہ میں قبح لعینہ کی طرف اسلئے رجوع کرتی ہے کہ منہی عنہ معصیت ہے پس مشروع نہیں ہوسکتی کیونکہ ان دونوں میں تضاد ہے، اس عبارت کا عطف قولا بکمال القبح پر ہے اس کے قول لان النہی فی اقتضاء القبح حقیقۃ پر نہیں ہے جیسا کہ عبارت سے بظاہر وہم ہوتا ہے یہ درحقیقت امام شافعیؒ کی دوسری دلیل ہے احکام و آثار کے ترتیب کے اعتبار سے جیسا کہ پہلی دلیل تھی نہی کے مقتضا اور شرط کے تقدم کے اعتبار سے دونوں مسلکوں کے درمیان ظاہر ہے، ان دونوں دلیلوں کا جواب ہماری طرف سے ہماری تقریروں کے ضمن میں آپ پڑھ چکے ہیں۔

تشریح عبارات شارح نے فرمایا ولان المنہی عنہ معطوف ہے اور اس کا معطوف علیہ قولا بکمال القبح ہے، ایک عبارت لان النہی فی اقتضاء القبح حقیقۃ قریب تھی اس لئے وہم ہوسکتا تھا کہ ولان المنہی عنہ معصیۃ معطوف ہے اور لان النہی فی اقتضاء القبح حقیقۃ معطوف علیہ اور یہ وہم تھا حقیقت سے اس کا کوئی تعلق نہیں تھا اس لئے کہ لان النہی فی اقتضاء القبح حقیقۃ میں یہ بات بتلائی گئی کہ نہی کا مقتضی کیا ہے اور نہی کا مقتضی امام شافعی کی پہلی دلیل یعنی کمال قبح کے قول پر منہی عنہ میں قبح لعینہ ہوتا ہے کا ایک جز تھا، اور ولان المنہی عنہ معصیۃ میں یہ بات بتلائی گئی کہ نہی کا حکم کیا ہے نہی کا حکم یہ ہے کہ منہی عنہ معصیت اور غیر مشروع ہو اور یہ شافعی کی دوسری دلیل ہے۔ بہرحال لان النہی فی اقتضاء

القبح حقیقۃ پہلی دلیل قول بکمال القبح کا جز ہے اور ولان المنھی عنہ معصیۃ دوسری دلیل ہے، ایک دلیل کا دوسری دلیل پر عطف ہوگا اس لئے لان المنھی عنہ معصیۃ کا عطف قولاً بکمال القبح پر ہوگا، ایک دلیل کا عطف دوسری دلیل کے ایک جزء پر نہیں ہوگا اس لئے ولان المنھی عنہ معصیۃ کا عطف جو دوسری دلیل ہے لان النھی فی اقتضاء القبح حقیقۃ پر نہیں ہوگا جو پہلی دلیل کا ایک جزء ہے۔

پہلی دلیل تو یہ تھی کہ نہی عنہ میں قبح کا تقاضا کرتی ہے تو قبح مقتضی تھا یعنی تقاضا کیا ہوا اور نہی مقتضی تھی یعنی تقاضا کرنے والی پہلی دلیل مقتضی اور شرط سمجھیئے جس کا مقدم ہونا غیر مبہم ہے اس لئے اسے پہلے ذکر گیا اور دوسری دلیل یعنی منہی عنہ معصیت اور غیر مشروع فعل ہوتا ہے نہی کے اثر اور حکم کا ظہور اور قیام ہے نہی کا اثر اور حکم یہی ظاہر ہوگا کہ منہی عنہ اور ممنوع فعل معصیت ہو۔

امام شافعیؒ نے ان دونوں دلیلوں کی روشنی میں منہی عنہ میں قبح لعینہ ہونے کا فیصلہ صادر کیا تھا، شارح کہتے ہیں شافعی کی دونوں دلیلوں کی کمزوری کا ہم نے اپنی پچھلی وضاحتوں میں نوٹ لیا ہے جس سے قاری کو ان کے جواب سے آشنائی ہوگئی ہے۔

پہلی دلیل شافعیؒ کی یہ تھی کہ بھرپور قبح یعنی کمال قبح جب ممکن ہے کہ نہی کو قبح لعینہ میں شمار کیجیئے، ہم جواب دیں گے کمال قبح کا فیصلہ لینا اس لئے ناممکن ہوگا مکمل قباحت ماننے سے نہی نفی میں بدل جائے گی اور یہ مقتضیٰ یعنی قبح کی رعایت میں مقتضی یعنی نہی کا سوخت کرنا ہے اور یہ جائز نہیں ہے، کیونکہ یہ تو انتہائی بدترین فیصلہ ہے، نیز ہم مانتے ہیں کہ نہی امر کی ضد اور اس کی مقابل ہے لیکن ہم یہ نہیں مان سکتے کہ ایک مقابل کا حکم واجبی اور لازمی حیثیت میں دوسرے مقابل کے لئے ناگزیر باور کیا جائے تاکہ یہ کہا جائے مطلق امر میں مامور بہ کے اندر حسن لعینہ پیدا ہوتا ہے تو اس کے مقابل مطلق نہی میں منہی عنہ کے اندر قبح لعینہ پیدا ہو، ہم نے واضح کر دیا کہ ایک مقابل کا حکم دوسرے مقابل کیلئے واجب نہیں ہوتا۔

شافعیؒ کی دوسری دلیل جس کے ناطے وہ مطلق نہی کو قبح لعینہ میں شامل کرتے ہیں یہ ہے کہ منہی عنہ معصیت ہوتا ہے اور یہ اصل اور وصف ہر لحاظ سے معصیت ہوتا ہے اور جب ہر لحاظ سے معصیت ہوتا ہے تو منہی عنہ میں قبح لعینہ پایا جائے گا نہ کہ قبح لغیرہ چاہے منہی عنہ حسی فعل کے بجائے شرعی فعل کیوں نہ ہو، جواب یہ ہے کہ منہی عنہ کا اصل اور وصف دونوں اعتبار سے معصیت ہونا محال ہے، منہی عنہ وصفی قباحت رکھتا ہے اسلئے کہ منہی عنہ کا وصف قبیح ہوتا ہے لیکن منہی عنہ اصل میں قباحت نہیں رکھتا نہ ہی اپنی اصل کے لحاظ سے معصیت ہوتا ہے بلکہ یہ منہی عنہ اصل کے لحاظ سے مشروع اور جائز ہوتا ہے، معلوم ہوا منہی عنہ وصف کے لحاظ سے معصیت ہے اور اصل کے لحاظ سے مشروع ہے جب لحاظات اور اعتبارات بدل جائیں تو تضاد نہیں آتا اس لئے منہی عنہ کے معصیت اور مشروع ہونے میں تضاد کا شگوفہ کھلانا دانائی نہیں ہے یہ تو ایسا ہی ہے کہ آپ اپنے خادم سے فرمائیں کہ دیکھو گھر سے باہر مت بیٹھنا اور گھر کے اندر کوئی چیز داخل

نہ ہو، خادم گھر کی حفاظت میں اس میں کوئی بھی چیز داخل نہیں ہونے دیتا مگر باہر جا بیٹھتا ہے تو یہ اس لحاظ سے کہ باہر جا بیٹھا معصیت اور خلاف ورزی کا مرتکب ہوا اور اس لحاظ سے معصیت کا مرتکب نہیں ہوا کہ اس نے گھر میں کوئی چیز داخل نہیں ہونے دی اس لحاظ سے یہ اطاعت شعار رہا تو ایک شخص ارتکاب معصیت کر رہا ہے اور اسی سلسلے میں وہ اطاعت شعار بھی اور کوئی تضاد اس لئے نہیں کہ حیثیتیں بدلی ہوئی ہیں۔

بحث کا ماحصل یہ نکلا کہ شافعیؒ کا یہ فرمانا کہ حسی یا شرعی ہر طرح کے افعال، اور امور کے تئیں طلوع شدہ نہی سے منہی عنہ میں قبح لعینہ ثابت ہوگا نا قابل ہضم اور نا قابل تسلیم ہے،

وَلِذَا قَالَ لَا تَثْبُتُ حُرْمَةُ الْمُصَاهَرَةِ بِالزِّنَا هٰذَا شُرُوْعٌ فِيْ تَفْرِيْعَاتِ الشَّافِعِيِّ عَلٰى مُقَدَّمَةٍ مَطْوِيَّةٍ نَشَأَتْ مِنْ قَوْلِهٖ فَلَا يَكُوْنُ مَشْرُوْعًا اَيْ وَلِاَنَّ الْمَنْهِيَّ عَنْهُ سَوَاءٌ كَانَ حِسِّيًّا اَوْ شَرْعِيًّا لَا يَكُوْنُ مَشْرُوْعًا بِنَفْسِهٖ وَلَا سَبَبًا لِلْمَشْرُوْعِ اٰخَرَ قَالَ الشَّافِعِيُّ لَا تَثْبُتُ حُرْمَةُ الْمُصَاهَرَةِ بِالزِّنَا لِاَنَّ الزِّنَا حَرَامٌ وَمَعْصِيَةٌ فَلَا يَكُوْنُ سَبَبًا لِنِعْمَةٍ هِيَ حُرْمَةُ الْمُصَاهَرَةِ لِاَنَّهَا تُلْحِقُ الْاَجْنَبِيَّةَ بِالْاُمَّهَاتِ وَقَدْ مَنَّ اللّٰهُ تَعَالٰى بِهَا عَلَيْنَا حَيْثُ قَالَ وَهُوَ الَّذِيْ خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهٗ نَسَبًا وَّصِهْرًا فَلَا تَثْبُتُ حُرْمَةُ الْمُصَاهَرَةِ اِلَّا بِالنِّكَاحِ وَهِيَ اَرْبَعُ حُرُمَاتٍ حُرْمَةُ اَبِ الْوَاطِيِّ وَابْنِهٖ عَلَى الْمَوْطُوْءَةِ وَحُرْمَةُ اُمِّ الْمَوْطُوْءَةِ وَبِنْتِهَا عَلَى الْوَاطِيِّ فَهٰذِهِ الْحُرُمَاتُ الْاَرْبَعُ عِنْدَهٗ لَا تَتَعَلَّقُ اِلَّا بِالْوَطْيِ الْحَلَالِ وَعِنْدَنَا كَمَا تَثْبُتُ بِالنِّكَاحِ تَثْبُتُ بِالزِّنَا وَدَوَاعِيْهِ مِنَ الْقُبْلَةِ وَاللَّمْسِ وَالنَّظْرِ اِلَى الْفَرْجِ الدَّاخِلِ بِشَهْوَةٍ ذٰلِكَ لِاَنَّ دَوَاعِيَ الزِّنَا مُفْضِيَةٌ اِلَى الزِّنَا وَالزِّنَا مُفْضٍ اِلَى الْوَلَدِ وَالْوَلَدُ هُوَ الْاَصْلُ فِيْ اِسْتِحْقَاقِ الْحُرُمَاتِ اَيْ يَحْرُمُ عَلَى الْوَلَدِ اَوَّلًا اَبُ الْوَاطِيِّ وَابْنُهٗ اِذَا كَانَتْ اُنْثٰى وَاُمُّ الْمَوْطُوْءَةِ وَبِنْتُهَا اِذَا كَانَ ذَكَرًا ثُمَّ تَتَعَدّٰى مِنَ الْوَلَدِ اِلٰى طَرَفَيْهِ فَتَحْرُمُ قَبِيْلَةُ الْمَرْاَةِ عَلَى الزَّوْجِ وَقَبِيْلَةُ الزَّوْجِ عَلَى الْمَرْاَةِ لِاَنَّ الْوَلَدَ اَنْشَأَ جُزْئِيَّةً وَاتِّحَادًا بَيْنَهُمَا وَلِهٰذَا يُضَافُ الْوَلَدُ الْوَاحِدُ اِلَى الشَّخْصَيْنِ جَمِيْعًا فَصَارَ كَاَنَّ الْمَوْطُوْءَةَ جُزْءٌ مِّنَ الْوَاطِيِّ وَالْوَاطِيَّ جُزْءٌ مِّنْهَا فَتَكُوْنُ قَبِيْلَتُهٗ قَبِيْلَتَهَا وَقَبِيْلَتُهَا قَبِيْلَتَهٗ فَعَلٰى هٰذَا كَانَ يَنْبَغِيْ اَنْ لَّا يَجُوْزَ وَطْيُ الْمَوْطُوْءَةِ مَرَّةً اُخْرٰى وَلٰكِنْ اِنَّمَا جَازَ ذٰلِكَ دَفْعًا لِلْحَرَجِ وَكَذَا تَتَعَدّٰى هٰذِهٖ مِنَ الزِّنَا وَاَسْبَابِهٖ اِنَّمَا يُفِيْدُ حُرْمَةَ الْمُصَاهَرَةِ بِوَاسِطَةِ الْوَلَدِ لَا مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ زِنًا كَمَا اَنَّ التُّرَابَ اِنَّمَا يُطَهِّرُ

الاحداث لاجل قیامہ مقام الماء لا من حیث نفسہ۔

ترجمہ اور اسی بناء پر امام شافعی رہ نے فرمایا مصاہرت کی حرمت زنا سے ثابت نہیں ہوتی یہاں سے امام شافعیؒ کی تفریعات کا بیان شروع ہو رہا ہے، اور ایک ایسے مقدمے کی بنا پر شروع کیے گئے ہیں جس کا منشاء اور سبب امام شافعیؒ کا یہ قول ہے کہ فلا یکون مشروعًا، مطلب اس کا یہ ہے کہ منہی عنہ خواہ حسی ہو یا شرعی وہ بنفسہ مشروع نہیں ہوسکتا، نہ کسی مشروع کا سبب ہوسکتا ہے۔ فرمایا امام شافعیؒ نے کہ زنا سے حرمتِ مصاہرت ثابت نہیں ہوتی کیونکہ زنا حرام اور معصیت ہے پس وہ کسی نعمت کا سبب نہ ہوگا اور وہ حرمتِ مصاہرت ہے، کیونکہ اس حرمت سے ایک اجنبیہ عورت امہات سے لاحق ہوجائے گی اور اللہ تعالیٰ نے حرمتِ مصاہرت کو بطور نعمت بیان فرمایا ہے وھو الذی خلق من الماء بشرًا فجعلہ نسبًا وصہرًا پس حرمت مصاہرت بغیر نکاح کے صحیح نہ ہوگی۔

اور حرمتِ مصاہرت کی چار قسمیں ہیں موطوء لہ پر واطی کے باپ اور اس کے بیٹے کا حرام ہونا اور واطی پر موطوء لہ کی ماں اور بیٹی کا حرام ہونا، پس یہ چاروں حرمتیں نہیں متعلق ہوتیں (نہیں ثابت ہوتیں) مگر وطی حلال سے اور ہمارے نزدیک جس طرح نکاح سے حرمتِ مصاہرت ثابت ہوجاتی ہے اسی طرح زنا اور دواعیٔ زنا مثلاً بوسہ، فرج داخل کی طرف شہوت سے دیکھنے سے بھی ثابت ہوتی ہے، دواعیٔ زنا سے حرمتِ مصاہرت اس لئے ثابت ہوتی ہے کہ یہ مفضی الی الزنا ہوتے ہیں اور زنا لڑکے تک پہونچاتا ہے اور ولد حرمت کے استحقاق میں اصل ہے یعنی سب سے پہلے ولد پر ہی واطی کا باپ اور اس کا بیٹا حرام ہوتا ہے جب کہ ولد مؤنث ہو اور موطوءہ کی ماں اور اس کی بیٹی حرام ہوتی ہے جب کہ یہ مذکر ہو۔

ثم تتعدی من الولد الخ پھر اسکے بعد ولد سے طرفین کی طرف (ماں اور باپ کی طرف) حرمت متعدی ہوتی ہے، چنانچہ عورت کے تمام اصول اور فروع زوج پر حرام ہوجاتے ہیں اسی طرح زوج کے اصول و فروع عورت پر حرام ہوجاتے ہیں اس لئے کہ ولد ہی منشاء بنا ہے ان دونوں کے درمیان جزئیت اور اتحاد پیدا کرنے کا، اسی واسطے ایک لڑکا دو شخصوں کی طرف ایک ساتھ منسوب ہوتا ہے۔ گویا اس کی صورت اس طرح ہوئی کہ موطوء لہ واطی کا جزء ہے اسی طرح واطی موطوء لہ کا جزء ہے لہذا واطی کا قبیلہ موطوءہ کا قبیلہ بن گیا اور موطوءہ کا قبیلہ واطی کا قبیلہ ہوگیا، اس صورت میں مناسب تھا کہ موطوءہ سے دوبارہ وطی جائز نہ ہوتی لیکن اس کو جائز رکھا گیا حرج کو دفع کرنے کی وجہ سے۔

وکذا تتعدی ھذہ الخ اسی طرح حرمتِ مصاہرت کی سببیت زنا سے اسباب زنا کی طرف متعدی ہوتی ہے پس نتیجہ یہ ہے کہ زنا اور اسکے اسباب ولد کے واسطہ سے حرمت مصاہرت کا فائدہ دیتا ہے، زنا کی وجہ سے نہیں جیسے مٹی حدث سے طہارت کا فائدہ دیتی ہے اسی وجہ سے کہ وہ پانی کے قائم مقام ہے نہ کہ فی نفسہ۔

تشریح عبارات حسی اور شرعی افعال سے متعلق مطلق نہی شافعی کے عندیے میں قبح لعینہ کا تقاضا کرتی ہے اس لئے منہی عنہ اصل اور عین وذات کے لحاظ سے مشروع نہیں ہوگا ہاں اگر کوئی دلیل یہ بتلائے کہ یہ فعل اصل میں مشروع ہونے کے باوجود منہی عنہ اور ممنوع ہے تو وہ اصل اور عین کے لحاظ سے مشروع اور جائز رہے گا اور غیر اصل یعنی وصف اور عارض کے مفاہیم کی مطابقت میں نامشروع وممنوع اور منہی عنہ ہوگا جیسے اذان جمعہ کے وقت کی بیع، ماحصل یہ ہے کہ شافعی کے ہاں اصل منہی عنہ میں قبح جاگزیں ہوتا ہے اسی وجہ سے منہی عنہ قطعی اور کبھی کبھی مشروع اور جائز نہیں ہوتا اصل میں جاگزیں رہنے والا قبح لعینہ کے علاوہ ہو نہیں سکتا ہاں اگر مستقل دلیل سے نشاندہی ہو رہی ہو کہ منہی عنہ کی اصل کے علاوہ میں قبح ہے تو وہاں قبح لغیرہ مستقل دلیل کی روشنی میں تسلیم کیا جائے گا۔

احناف کہتے ہیں کہ شرعی افعال کے وصف میں تو قبح ہوتا ہے لیکن ان کی اصل میں ہرگز قبح نہیں ہوتا ہاں مستقل دلیل سے رہنمائی ملتی ہو کہ شرعی افعال کی اصل میں قبح ہے تو وہاں قبح لغیرہ کے بجائے قبح لعینہ تسلیم کیا جائے گا اور ایسے وقت میں نہی نہی نہ رہ کر نفی ونسخ ہو جائے گی جیسے باپ کی منکوحہ سے نکاح اور یوم عید اور ایام تشریق کے روزے بیع ربوا، اور دوسری فاسد بیعیں یہ سب ہمارے ہاں احکام کے وجود کے باعث اپنے مفاسد کے باوجود مشروع اور جائز تھے اور شافعی کے ہاں باطل اور منسوخ تھے ان کا کوئی حکم معتبر نہیں تھا، شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ امر نہی کی ضد ہے، مطلق امر حسن لعینہ کے مفہوم کا مقتضیٰ تھا تو لازما مطلق نہی قبح لعینہ کے مفہوم کا تقاضا کرے گی، اس کی دلیل میں کہا جائے گا کہ مطلق کا انصراف اور رخ کامل فرد کی طرف ہوتا ہے، ناقص کی طرف اس لئے نہیں ہوتا کہ نقصان اور نقص میں عدم اور بالکل ہی ناپیدی کا اشتباہ ہو جاتا ہے، پھر نہی امر سے مشابہ ہے، امر کی حقیقت میں حسن کا تقاضا موجود تھا، تو نہی کی حقیقت میں قبح کا تقاضا لازما ہوگا کیونکہ یہ تقاضے وسعی اور لزومی زاویے میں امر اور نہی سے ان کی مناسبتوں کے دائرے میں قبح کے تقاضوں کا امر اور نہی سے مرتب طریقے سے قطعی اتصال غیر مبہم مفہوم ہے، قطعی اتصال کا ہی نتیجہ تھا اور قبح کی نفی اور اس کا ابطال صحیح نہیں ہو سکتا چنانچہ یہ کہنا روا نہیں ہو سکتا کہ شارع یعنی اللہ رب العالمین کی نہی قبح کا تقاضا نہیں کرتی بالکل اسی اندازے میں جیسا کہ آپ اس کہنے میں حق بجانب اعتقاد نہیں کئے جا سکتے کہ شارع یعنی اللہ رب العزت کا امر حسن کا تقاضا نہیں کرتا، حقیقت کی کلی نظر سے امر اور نہی کے لئے جو وضاحت کی گئی وہ واقعی وضاحت تھی اسی لئے نہی منہی عنہ اور ممنوع ومتناول میں قبح کا ایجاب اور لزوم ظاہر کرے گی جیسے یوم قربان کے روزے اور فاسد بیعیں تھیں۔ دلیل میں یہ ذہن میں رہے کہ نہی کا صیغہ انھی دونوں کی طرف منسوب تھا، اسکے علاوہ نہی کا انتساب نہیں تھا، یہی وجہ تھی کہ نہی نے یوم قربان کے روزے کو فاسد بنا ڈالا اور حرام کر دیا حتی کہ یوم قربان کا دن کسی اور روزے کا محل نہیں رہا یہی حال بیع میں تھا بیع سے متعلقہ نہی نے اس میں ملک کو فاسد کر ڈالا حتی کہ اس کا

صدقہ کردینا اور بیع کو فسخ کر ڈالنا لازم ہوگیا، فلہذا جس نے بھی نہی میں وصفی قبح لغیرہ کا فیصلہ لیا تو اس نے اس لحاظ سے وصف میں قبح کو حقیقت کے بطور مانا کہ وصف کے قبح کی نفی اور اس کا ابطال درست نہیں ہے اور اصل میں قبح کو اس لحاظ سے مجاز کے بطور تسلیم کیا کہ اصل سے قبح کی نفی اور اس کا ابطال صحیح اور درست ہے، حالانکہ ایسا کرنے سے اصل ہی پلٹ جاتی ہے۔ دلیل یہ ہے کہ اصل تو یہ تھی کہ قبح اسی میں رونما ہوتا جس پر نہی وارد ہوئی تھی اور وصف حکم میں ٹھیک ٹھیک اسی اندازے میں تابع ہوتا جس اندازے میں وہ اصل کے مقابلے میں وجود کے اندر تابع ہے کیونکہ پہلے اصل موجود ہوتی ہے اور اسی کے طفیل میں وصف رونما ہوتا ہے لیکن آپ لوگوں نے اصل کو اسی وصف کا تابع بنا ڈالا جو خود اصل کا تابع تھا، اب اصل تو تابع ہوگئی اور وصف متبوع ہوگیا اور ایسا ہونا بہرحال محال ہے شافعیؒ کی دلیل کا یہ ایک مختصر سا جائزہ تھا۔

امام شافعیؒ مذکور دلیل کی مطابقت میں فروعی مسائل کی وضاحت میں دو طریقے استعمال کرتے ہیں،

پہلا طریقہ:۔ نہی کے تقاضے کے پیش نظر مشروع معدوم ہوجائے، یعنی مشروع ہی نہ رہے، نہی کا تقاضا منہی عنہ میں قبح کا ثبوت تھا، جب منہی عنہ میں قبح کا ثبوت ہوئے گا تب مشروع اور جواز معدوم و باطل و سوخت ہوجائیگا وجہ یہ ہے کہ قبح و جواز اور مشروعیت و قباحت میں تضاد ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ مشروع شئی تو اللہ رب العلمین کی پسندیدہ ہے، ارشاد ہوتا ہے شرع لکم من الدین ما وصی بہ نوحًا تمھارے لئے دین کی وہ باتیں مشروع قرار دیں جن کا نوح کو بتاکید حکم دیا تھا۔

توصیۃ:۔ امر اور حکم میں مبالغہ کرنے کا نام ہے، اور شرع و مشروع کا ثبوت ایک حکیم اور علیم مشارک کی طرف برہان ہوگا کہ یہ اس شارع کا پسندیدہ مشروع ہے خاص کر وہ مشروع جس کا توصیہ اور تاکیدی حکم نوحؑ کو دیا گیا تھا، مشروع کے پسندیدہ ہونے کی واضح دلیل سمجھئے کیونکہ اپنے عبادت گذار بندوں کے لئے قبیح چیز کو مسلک اور طریق عبادت قرار دینا دانائی اور حکمت کے منافی ہے، جب کہ فعل کا قبیح ہونا واضح کردیگا کہ وہ پسندیدہ نہیں ہے، اگرچہ بعض قبیح فعل اللہ رب العزت کی مشیّت ان کی قضا اور حکم میں داخل ہوں جیسے کفر اور دیگر تمام معاصی ہیں، اس میں شک نہیں یہ اللہ رب العزت کی مشیت ان کی قضا اور حکم و فیصلے ہی کی وجہ سے مشہود و موجود ہوتی ہیں، لیکن یہی اللہ رب العزت کی رضا و پسند و قبول کے باعث وجود پذیر نہیں ہوتی ہیں اس بارے میں اللہ رب العزت کا فرمان لایرضی لعبادہ الکفر کافی ہے اس کی صراحت سے بات کھل گئی کہ اللہ رب العزت اپنے بندوں سے کفر اختیار کرنے سے راضی نہیں ہوسکتے، کفر میں اجماعی تناظرات میں قبح و انکاریت ثابت شدہ ہے لہذا اس کی مشروعیت کا انتفاع ہوگیا اور جب مشروع نہیں رہ گیا تو یہ منسوخ ہوگیا۔

دوسرا طریقہ:۔ مشروع نہی کے حکم کے باعث معدوم و باطل ہوجائیگا، نہی کا یہ حکم ہے کہ

واجبی طور پر منہی عنہ سے رک جاؤ یعنی انتہاء کا وجوب نہی کا حکم ہے، یہ بات ذہن میں رہے کہ فعل اپنے حکم وموجب کے خلاف لازماً معصیت ہوگا اور فعل کا خلاف موجب ہو کر معصیت ہونا خود مشروعیت کے منافی ہے کون نہیں جانتا کہ معصیت انگیز فعل مشروع نہیں ہوسکتا، دیکھئے تو سہی، مشروعیت اور جواز کا ادنیٰ ترین مفہوم یہ ہے کہ مشروع فعل مباح ہو، اس سے اعلیٰ مفہوم یہ ہے کہ مندوب ہو، اس سے اعلیٰ یہ ہے کہ واجب ہو اور معیاری درجہ یہ ہے کہ فرض ہو اس سے معلوم ہوا کہ منہی عنہ نہی اور ممانعت کے بعد مشروع نہیں رہتا کیونکہ نہی کے بعد مشروعیت کے خلاف صفت یعنی ممانعت سے متصف ہوگیا، لہذا یہاں نسخ ہو جائے گا۔

کلام کا ماحصل یہ نکلا کہ نہی کے بعد نہی کے تقاضا اور اس کے حکم دونوں اعتبار سے مشروعیت منتفی ملی، فلہذا واضح ہو چلا کہ مشروع کے لئے کسی مشروع سبب کا ہونا ضروری ہے تاکہ اسی مشروع سبب سے مشروع کا اثبات وافادہ ممکن ہو، جب یہ بات ایسی ہے تو سنئے۔

سسرالی حرمت زنا سے ثابت نہیں ہوگی، اس لئے کہ سسرالی حرمت ایک نعمت اور واضح کرامت کے اندازے میں مشروع اور جائز ہوئی تھی دلیل میں کہیں گے کہ بیوی کی مائیں اور اس کی بیٹیاں حرمت اور احترام میں شوہر کی ماؤں اور بیٹیوں کے حکم میں داخل اور شامل ہو جاتی ہیں، فلہذا یہ نعمت اور کرامت یعنی سسرالی حرمت اپنے مشروع ہونے کے لئے کسی مشروع سبب کا تقاضا کرے گی، تاکہ سبب اور مسبب کے مابین مناسبت کا وجود باقی رہے، اگر زنا کو سسرالی حرمت کے مشروع ہونے کا سبب مانا گیا تو سسرالی حرمت مسبب ہوگی اور زنا کے سبب سسرالی حرمت تو مشروع ہے اور زنا، نامشروع ہے جو چیز مشروع نہیں ہے یعنی زنا کو اس چیز کا سبب بنانا جو مشروع ہے سراسر کوتاہ اندیشی اس لئے ہے کہ اس صورت میں سبب اور مسبب کی مطلوبہ مناسبت مفقود ہوتی ہے، کیونکہ خالص حرام اور قطعی غیر مشروع فعل ہے تو یہ سسرالی حرمت کی عظیم تر نعمت اور کرامت کے لئے سبب نہیں بن سکتی۔

اسی طرح غصب کردہ شئ کا ضمان اور تاوان ادا کرنے کے بعد وہ غاصب کی مملوکہ نہیں ہوسکتی غصب کردہ شئ ضمان کے بعد بھی غاصب کی مملوکہ نہیں ہوسکتی اس کی وجہ یہ ہے کہ غصب ملک کو ثابت نہیں کرسکتا، باعث یہ ہے کہ ملک اور مالکانہ حقوق کا حصول ایک نعمت ہے اور غصب خالص حرام اور قطعی نامشروع ہے اور معلوم ہو چکا ہے کہ خالص حرام چیز کسی نعمت کے مشروع اور جائز ہونے کا سبب نہیں بن سکتی، کیونکہ اس سے سبب اور مسبب کے مابین مطلوب مناسبت کا فقدان لازم ہو جاتا ہے۔

یہی بات معصیت والے سفر کی ہے، شریعت کا قاعدہ ہے کہ شرعی تعریف میں آنے والے سفر کی وجہ سے بندے کو رخصت حاصل ہو جاتی ہے کہ وہ روزہ نہ رکھ کر اثنائے سفر افطار کرسکتا ہے، نیز نماز قصر پڑھنی پڑھتی ہے۔ مگر یہی سفر کوئی شخص معصیت کے ساتھ کرنے لگے تو امام شافعیؒ کے عندیے میں اسے سفر کے باعث حاصل ہونے والی رعایت نہیں ملے گی اس لئے کہ یہ معصیت کا سفر ہے اور سفر میں ملنے والی رخصت ایک

نعمت ہے ، بس رخصت یعنی نعمت کے مشروع ہونے کا سبب معصیت کا یہ سفر قرار نہیں دیا جائے گا ۔ سفر میں رخصت کی نعمت سے نوازنے کی غرض لمبے سفر میں دقت و دشواری کا دفاع اور ممکنہ حد تک اس سے بچاؤ تھا ، لیکن چونکہ یہ سفر معصیت کا سفر تھا اس لئے یہ رخصت کی نعمت کا سبب نہیں بن سکتا وجہ یہ ہے کہ نعمت اپنی مشروعیت میں یہ تقاضا اور مطالبہ رکھتی ہے کہ اس کا سبب مشروع اور جائز سبب ہونا چاہئے حالانکہ جس فعل سے بندہ معصیت کا مرتکب اور خلاف ورزی کا فاعل ہوجائے وہ مشروع نہیں ہوسکتا ۔

اسی طرح غلبہ کے بعد کافر کے لئے مسلمین کے اموال میں مالکانہ حقوق اور ملکیت ایک نعمت ہے ، اور مسلمانوں کے مالوں پر کفار کا غلبہ اور دارالحرب میں اس کا احراز ایک حرام اور محظور ہو مشروع نہیں ہوسکتا معلوم ہوا کافر کا مسلمان کے مال پر غلبہ مسلمان کے مال میں کافر کے لئے ملکیت حاصل ہونے کا سبب بن نہیں سکتا ، اس لئے کہ مسلمان کے مال پر غلبہ پالینا حرام ہونے کی وجہ سے غیر مشروع اور ناجائز ہوا اور مال میں ملکیت کا ثابت ہونا نعمت تھی تو ایک نامشروع اور ناجائز فعل یعنی مسلمان کے مال پر غیر مسلم کا استیلاء و غلبہ ایک نعمت یعنی مال میں ملکیت کے حصول کا سبب نہیں بن سکتا ، کیونکہ نامشروع ، مشروع کا سبب نہیں ہوسکتا ، یعنی حرام چیز حلال و نعمت وشئی کا سبب نہیں بن سکتی ، بالفرض مان لیں کہ قطعی حرام شئی نعمت کے ثبوت میں سبب بن جائے گی تو اس سے سبب اور مسبب میں مطلوب مناسبت کا فقدان لازم آئیگا جسے کوئی بھی تسلیم نہیں کرسکتا ۔

یہ تمام مسائل شافعی رہ کی اصل پر گردش کر رہے ہیں کہ منہی عنہ اور ممنوع فعل چاہے حسی ہو یا شرعی یہ نہ تو خود مشروع ہوتا ہے اور نہ کسی مشروع فعل کا سبب ہوتا ہے کیونکہ منہی عنہ نہی کے بعد معصیت ہوجاتا ہے ، اور معصیت و مشروعیت میں تضاد ہے لہذا معصیت کو مشروعیت کے لئے سبب تسلیم نہیں کیا جاسکتا ۔

لیکن حضرات احناف فرماتے ہیں سسرالی حرمت نکاح سے بھی ثابت ہوتی ہے اور زنا سے بھی ، اور زنا کے اسباب مثلاً بوسہ لینے ، شہوت سے چھونے یا شہوت سے شرمگاہ کے اندرونی حصے کو دیکھنے سے زنا کے اسباب تک کھینچ لاتے ہیں ، زنا کے نتیجہ میں بچہ کی تولید ہوتی ہے ، زنا ولد کھینچ لاتی ہے اور بچہ حرمتوں کے مستحق میں اصل ہوتا ہے ، یعنی سب سے پہلے بچہ ہی حرمتوں کا حقدار ہوتا ہے یعنی براہ راست حرمت کے احکام اسی پر نافذ ہوتے ہیں ، بچہ کا پیدا ہونا اور اس کا ماں باپ کا جزء رہنا بندے کے فعل کا نتیجہ نہیں بلکہ یہ تو خالص اور خالص حیثیت میں اللہ رب العزت کی تخلیق کا نتیجہ ہے ، بس بچہ کی پیدائش اور اس کی جزئیت منہی عنہ اور ممنوع نہیں ہوسکتی ، یہ بچہ ہی سسرالی حرمت کا سبب ہوتا ہے دیکھئے یہاں منہی عنہ اور ممنوع فعل مشروع یعنی سسرالی حرمت کا سبب نہیں ہوسکتا ۔ رہا زنا کا مسئلہ تو یہ صرف عرض اور ضعیف کے انداز ے میں سسرالی حرمت کا سبب نظر آرہا ہے ، پھر جس قدر بھی یہ زنا سسرالی حرمت کے ثبوت میں سبب محسوس ہو رہی ہے ، اس کی یہ سببیت ناقابل اعتبار ہے کیونکہ سسرالی حرمت کے ثبوت

کا راست سبب تو وہ بچہ ہے جو محض خدا کی تخلیق کے نتیجہ میں پیدا ہوا اور وہ منہی عنہ وممنوع ہے ہی نہیں کیونکہ اس کی تولید اور جزئیت کی تاکید میں بندے کا اختیار تھا ہی کب ؟ بہر حال بچہ ہی حرمتوں کا پہلے اور براہ راست مستحق ہے، اگر بچہ لڑکی ہے تو وطی کرنے والے کے باپ اور اس کے بیٹے کے لئے اس سے نکاح کرنا حرام ہوجائے گا۔ اور بچہ لڑکا ہے تو وطی کی گئی عورت کی ماں اور وطی کی گئی عورت کی لڑکی سے لڑکے کے لئے نکاح حرام ہوجائے گا، بچہ ہی کے توسط سے یہ حرمت اس کے طرفین یعنی والدین کی طرف منتقل ہوگی، چنانچہ بیوی کے اصول وفروع یعنی بیوی کی مائیں اور بیٹیاں شوہر کے لئے حرام ہوجائیں گی، اور شوہر کے اصول وفروع یعنی آباء اور بیٹے بیوی کے لئے حرام ہوجائیں گے، یہ حرمت صرف والدین تک محدود رہے گی ایسا نہیں ہے کہ بیوی کی ماں شوہر کے باپ کے لئے حرام ہوجائے بلکہ یہ حرمت والدین کے اصول کے لئے ان کے لحاظ سے سقوط پذیر ہوجائے گی، اسی لئے بیوی کی ماں اور اس کی اصلیں شوہر کے باپ اور اس کے اصول کے لئے حرام نہ ہوکر جائز رہیں گی، یہ حرمت آباء واجداد کے لئے اس زاویے میں سقوط پذیر ہوجائے گی، یہ حرمت ایک ضعیف تر حکمی امر پر مبنی ہے، اس لئے آباء کے حق میں اس کا اعتبار نہیں ہونا چاہئے۔ بہرحال بچہ والدین میں جزئیت اور اتحاد پیدا کرتا ہے اسی بچہ کی وجہ سے شوہر بیوی کا اور بیوی شوہر کا جزء ہوجاتے اور باہم اتحاد پاجاتے ہیں، اسی لئے ایک ہی لڑکا میاں بیوی دونوں کی طرف منسوب ہوجاتا ہے یہ کہتے ہیں کہ یہ زید کا لڑکا ہے اسی طرح یہ بھی کہتے ہیں کہ یہ سلمیٰ یعنی زید کی بیوی کا بیٹا ہے، اسی طرح یہ بھی کہتے ہیں کہ یہ سلمیٰ یعنی زید کی بیوی کا بیٹا ہے۔ بیٹا ایک ہی کا ہوتا ہے اور اس اکائی کا تصور والدین کے اتحاد پاجانے سے پورا ہوجاتا ہے ثابت یہ ہوا کہ شوہر اور بیوی باہم جزء ہیں، اس جزء ہونے سے ان کے لئے ایک بار کے بجائے دوبارہ وطی اس لئے جائز نہیں ہونی چاہئے تھی، کہ اپنے ہی جزء سے وطی حرام ہے، یہ معقول بات تھی لیکن ایسا کرنے سے لوگ حرج میں پڑجاتے اس وجہ سے کہ ایک بچہ پیدا ہونے کے بعد دوسری جدید عورت کا پالینا بہت مشکل کام ہے کیونکہ یہ ضرورت ایک شخص سے متعلق ہوتی، ہزار مشکلات کا سامنا کرنا پڑتا چہ جائیکہ پوری امت کے لوگوں کے لئے اس ضرورت کا پورا ہونا محال اور ناممکن تھا۔ اس لئے انسانی ضرورت اور انسانی نسل کی بقا کے پیش نظر اس حرج کو دور کیا گیا۔ اور میاں بیوی کے درمیان جزئیت کے علاقہ کے باوجود موطوءہ عورت کے ساتھ بچہ پیدا ہونے کے بعد بھی دوبارہ وطی کو جائز اور حلال قرار دیا گیا ہے، اس لئے ثابت ہوا کہ زنا اور زنا کے اسباب لڑکے (ولد) کے توسط سے حرمت مصاہرہ کے اسباب ہیں، مطلب یہ ہوا کہ مصاہرت کی حرمت کا اصلی سبب لڑکا ہے، اسباب زنا اور زنا سبب حرمت نہیں ہیں اور بچہ کی ذات میں نہ کوئی معصیت ہے اور نہ حرمت ہے معصیت البتہ زنا کے فعل میں پائی جاتی ہے، پس منہی عنہ یعنی فعل زنا وہ امر مشروع یعنی حرمت مصاہرہ کا سبب نہیں ہے اور جو حرمت مصاہرہ کا سبب ہے یعنی ولد وہ بنفسہ منہی عنہ نہیں ہے اور اوپر بیان کردہ تفصیلی بیان سے یہ ثابت ہوگیا کہ منہی عنہ حرمت مصاہرہ کا سبب نہیں ہے تو پھر زنا اور اسباب زنا دونوں سے

حرمت مصاہرہ ثابت ہوجائے گا اس کی مثال بالکل ایسی ہی ہے جیسے مٹی حدث کے لئے طہارت کا سبب ہے اس وجہ سے کہ مٹی طہارت کے باب میں پانی کا قائم مقام قرار دی گئی ہے یعنی مٹی پانی کے قائم مقام ہونے کی وجہ سے مطہر ہے اور فی نفسہ مٹی مطہر نہیں ہے اسی طرح زنا کو سمجھ لیجئے کہ زنا فی نفسہ حرمت مصاہرہ کا سبب نہیں ہے بلکہ بچہ (ولد) کے توسط سے سبب بنا ہے اور اگر ولد کو واسطہ قرار دیا جاتا ہے تو کسی منہی عنہ کو سبب قرار دینا لازم نہیں آتا۔

وَلَا يُفِيدُ الْغَصَبُ الْمِلْكَ عَطْفٌ عَلٰى لَا تَثْبُتُ وَتَفْرِيْعٌ ثَانٍ لِلشَّافِعِيِّ وَذٰلِكَ لِاَنَّ الْغَصَبَ حَرَامٌ وَمَعْصِيَةٌ فَلَا يَكُوْنُ سَبَبًا لِاَمْرٍ مَشْرُوْعٍ هُوَ الْمِلْكُ اِذَا هَلَكَ الْمَغْصُوْبُ وَقُضِيَ عَلَيْهِ بِالضَّمَانِ وَعِنْدَنَا يَمْلِكُ الْغَاصِبُ الْمَغْصُوْبَ بَعْدَ الضَّمَانِ فَيَمْلِكُ اَسْبَابَهُ الْبَاقِيَةَ فِيْ يَدِهٖ وَيَنْفُذُ بَيْعُهُ الْمَاضِيْ لِاَنَّهٗ لَوْ لَمْ يَمْلِكِ الْغَاصِبُ الْمَغْصُوْبَ بَلْ بَقِيَ فِيْ مِلْكِ الْمَالِكِ لَاجْتَمَعَ الْبَدَلَانِ فِيْ مِلْكِهٖ وَهُوَ الْاَصْلُ مَعَ الضَّمَانِ وَذٰلِكَ لَا يَجُوْزُ فَلَمَّا مَلَكَ الْمَالِكُ الضَّمَانَ يَجِبُ اَنْ يَمْلِكَ الْغَاصِبُ الْمَغْصُوْبَ فَالضَّمَانُ عِنْدَهٗ بِمُقَابَلَةِ الْيَدِ الْفَائِتَةِ عَنِ الْمِلْكِ وَعِنْدَنَا بِمُقَابَلَةِ الْمِلْكِ الْفَائِتِ اِلَّا فِي الْمُدَبَّرِ فَاِنَّهٗ اِذَا غَصَبَ رَجُلٌ مُدَبَّرَ اٰحَدٍ وَهَلَكَ فِيْ يَدِهٖ يَضْمَنُهٗ وَلَا يَمْلِكُهٗ جَبْرًا لِيَدِهِ الْفَائِتَةِ۔

ترجمہ اور غصب ملک کا فائدہ نہیں دیتا، یہ قول "لا تثبت" پر عطف ہے اور امام شافعیؒ کی دوسری تفریع ہے اس لئے کہ غصب حرام اور معصیت ہے پس امر مشروع کا سبب نہیں ہوگا اور وہ ملک ہے جب کہ شئی مغصوب ہلاک ہوجائے اور اس پر تاوان کا فیصلہ کر دیا جائے۔

وعندنا یملک الغاصب الخ اور ہمارے نزدیک تاوان ادا کرنے کے بعد شئی مغصوب کا مالک ہوجاتا ہے لہٰذا باقی ان تمام منافع کا مالک ہوجائے گا جو اس کے قبضہ میں حاصل ہوں گے اور اس کی بیع جو اس نے ماضی میں کی ہے نافذ ہوگی اس لئے کہ اگر غاصب مغصوب کا مالک نہ ہو بلکہ وہ شئی مالک کی ملکیت میں باقی رہے گی تو مالک کی ملکیت میں دو بدل جمع ہوجائیں گے اصل شئی اور اس کا تاوان اور یہ جائز نہیں، پس جب مالک تاوان کا مالک ہوگیا تو واجب ہے کہ غاصب مغصوب کا مالک ہوجائے۔ پس تاوان امام شافعیؒ کے نزدیک اس قبضہ کے مقابل میں ہے، جو مالک سے فوت ہوچکا ہے، اور ہمارے نزدیک اس کی ملکیت کے مقابلہ میں ہے جو مالک سے فوت ہوچکی، لیکن مدبر میں یہ صورت نہیں ہے کیونکہ جب کسی شخص نے کسی کے مدبر کو غصب کرلیا اور مدبر غاصب کے ہاتھوں ہلاک ہوگیا تو اس کا تاوان ادا کرے لیکن اس کا مالک نہ ہوگا اس لئے کہ تاوان اس کے اس قبضہ کا بھگتان ہوگا جو اس سے فوت ہوچکا ہے۔

تشریح اس عبارت کا عطف گذشتہ عبارت ولا تثبت حرمۃ المصاھرۃ الخ پر کیا گیا ہے، اس عبارت میں بطور تفریع امام شافعی، کی طرف سے دوسرا مسئلہ بیان کیا گیا ہے۔

مسئلہ کی تفصیل:۔ اگر ایک آدمی نے دوسرے شخص کا کوئی مال غصب کر لیا پھر وہ سامان غصب کرنے والے کے پاس سے ہلاک ہو گیا، اور غاصب پر ضمان ادا کرنے کا حکم دیدیا گیا تو یہ غصب ملک کا فائدہ نہیں دیتا، یہ امام شافعیؒ کا مسلک ہے، مطلب یہ ہوا کہ غاصب شئی مغصوبہ کا تاوان ادا کرنے کے بعد غصب کی ہوئی چیز کا مالک نہ ہوگا۔

امام شافعی، کی دلیل:۔ غصب کرنا ایک حرام کام ہے، گناہ ہے اور قبیح لعینہ ہے اور مالک ہونا کسی چیز کا ایک مشروع اور جائز امر ہے اور حق تعالیٰ کی نعمت ہے اور قاعدہ ہے کہ حرام فعل اور منہی عنہ فعل امر مشروع کا سبب نہیں بن سکتا اس لئے غصب جو کہ فعل حرام ہے غاصب کے لئے امر مشروع یعنی حصول ملک کا سبب نہیں بن سکتا۔

احناف کا مذہب:۔ اس بارہ میں ہمارا مسلک یہ ہے کہ غاصب ضمان ادا کر دینے کے بعد شئی مغصوب کا مالک بن جائیگا لہذا شئی مغصوب اگر کوئی غلام ہے اور اس نے مغصوب ہونے کے زمانے میں کوئی کسب کیا ہو تو غلام کے قبضہ میں جو مال واسباب ہو وہ پورا کا پورا غاصب کی ملک بن جائے گا اور غاصب اس کا مالک بنجائیگا کیونکہ کسب کردہ مال غلام کے تابع ہے اور جب شئی مغصوب یعنی غلام کے اندر غاصب کی ملک ثابت ہو جائے گی تو جو سامان اس کے پاس ہے غلام کے تابع ہونے کی وجہ سے غاصب کی ملک بن جائیگا۔

اس میں ایک لطیف نکتہ ہے:۔ غاصب نے جب شئی مغصوب کا تاوان ادا کر دیا تو ضمان ادا کرنے کے بعد شئی مغصوب میں ملک کا ثبوت غصب کے وقت کی جانب منسوب ہوتا ہے، اس غصب کے بعد غلام کا کسب کردہ سارا مال غاصب کے حوالہ کر دیا جائے گا اور غاصب نے اگر شئی مغصوب کو بعد میں فروخت کر دیا، اس کے بعد مالک کو اس کا تاوان ادا کر دیا تو ضمان ادا کرنے کے بعد غاصب کی یہ بیع درست اور نافذ ہو جائے گی، کیونکہ نفوذ بیع کے لئے ملک ناقص بھی کافی ہوتی ہے۔

احناف کہتے ہیں کہ غصب کرنے کے بعد غاصب اگر شئی مغصوب کا مالک نہ ہو سکے اور یہ شئی مالک کی ملک میں باقی رہے تو لازم آئے گا کہ اصل شئی اور ضمان شئی یعنی شئی مغصوب اور اس کا بدل دونوں مالک کی ملک میں جمع ہو جائیں اور یہ جائز نہیں ہے اس لئے عدم جواز کو ختم کرنے کے لئے ہم نے کہا ہے کہ مالک جب ضمان کا مالک ہو گیا اور غاصب لازمی طور پر مغصوب شئی کا مالک بن جائے گا تاکہ اصل اور اس کا بدل ایک شخص کی ملک میں جمع نہ ہو مگر ابھی یہ سوال باقی ہے کہ شئی منہی عنہ یعنی شئی مغصوب امر مشروع یعنی ملک غاصب کا سبب بن جائے گا جو کہ ناجائز ہے تو اس کا جواب احناف نے یہ دیا ہے کہ مغصوب شئی میں ملک غاصب کا سبب فعل غاصب نہیں ہے بلکہ ملک کا سبب ضمان کا واجب ہونا ہے اور وجوب ضمان یہ منہی عنہ نہیں بلکہ مامور بہ ہے، لہذا ایک مامور بہ غاصب کے ملک کا سبب ہے۔ خلاصہ یہ نکلا کہ جو چیز منہی عنہ نہیں بلکہ مامور بہ

ہے وہ ملک غاصب کا سبب ہے اور جو چیز منہی عنہ ہے وہ ملک غاصب کا سبب نہیں ہے، لہذا احناف پر کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا، زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ غاصب کی ملک کا سبب ضمان کا واجب ہونا ہے، اور ضمان کے وجوب کا سبب غصب ہے لہذا ملک غاصب کا سبب غصب ہوا اور غصب منہی عنہ ہے تو لازم آیا کہ ملک غاصب امر مشروع کا سبب منہی عنہ کا فعل ہوا۔

تو اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ ضمان کے واجب ہونے کا سبب بلاشبہ غصب ہے مگر غصب کا سبب وجوب ضمان ہونا بالعرض ہے اس لئے اس کا اعتبار نہیں کیا گیا بلکہ ضمان کے وجوب کا سبب غاصب کا ہونا ہی ہے۔

منشاء اختلاف:۔ شوافع اور احناف کے درمیان اختلاف کی اصل وجہ یہ ہے کہ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک ضمان کا وجوب اس قبضے کے بدلے میں ہے جو سامان کے مالک سے فوت ہو چکا ہے اس قبضہ کی تلافی کے لئے اس پر تاوان واجب ہوا ہے شیئ مغصوب کے مقابلے میں ضمان واجب نہیں ہوا ہے اس لئے ضمان ادا کر دینے کے بعد غاصب اس شیئ مغصوب کا مالک نہ ہوگا

اور احناف کہتے ہیں کہ ضمان شیئ مغصوب کے مقابلے پر واجب ہوا ہے، اس لئے ضمان ادا کر دینے کے بعد غصب کرنے والا مغصوب شیئ کا مالک ہو جائے گا، مگر اس قاعدہ سے مدبر غلام مستثنیٰ ہے، مدبر وہ غلام کہلاتا ہے جس سے اس کے مالک نے یہ کہدیا ہو کہ تو میرے مرنے کے بعد آزاد ہے۔ کسی نے مدبر غلام کو غصب کر لیا اس کے بعد غاصب کے پاس رہتے ہوئے مدبر ہلاک ہو گیا اور غاصب نے اس غلام کا ضمان ادا کر دیا اس کے باوجود اس مدبر غلام کا غاصب مالک نہ ہوگا اس لئے کہ مدبر میں اس کی صلاحیت نہیں ہے کہ ایک کی ملک سے دوسری کی ملک میں منتقل ہو، لہذا جب مدبر اس انتقال ملک کو قبول نہیں کرتا تو ضمان ادا کر دینے کے باوجود مالک کی ملک سے منتقل ہو کر غاصب کی ملک میں داخل نہ ہوگا اور اس پر جو ضمان واجب ہوا ہے وہ مالک سے غلام سے قبضہ فوت ہونے کی بنا پر واجب ہوا ہے، خلاصہ یہ ہے کہ مدبر اگر فوت ہو جائے تو احناف کے نزدیک بھی ضمان شیئ مغصوب کے مقابلے میں نہ ہوگا بلکہ مالک کے قبضہ کے فوت کے مقابلے میں واجب ہوگا، اس لئے ضمان ادا کر دینے کے بعد بھی غاصب مدبر غلام کا مالک نہ ہو سکے گا۔

وَلَا يَكُوْنُ سَفَرُ الْمَعْصِيَةِ سَبَبًا لِلرُّخْصَةِ. تَفْرِيْعٌ ثَالِثٌ لِلشَّافِعِيِّ وَذٰلِكَ لِاَنَّ سَفَرَ الْمَعْصِيَةِ وَهُوَ سَفَرُ الْاٰبِقِ وَقَاطِعِ الطَّرِيْقِ وَالْبَاغِيْ مَعْصِيَةٌ وَحَرَامٌ فَلَا يَكُوْنُ سَبَبًا لِلْمَشْرُوْعِ وَهُوَ الرُّخْصَةُ فِيْ اِفْطَارِ الصَّوْمِ وَقَصْرِ الصَّلٰوةِ وَعِنْدَنَا تَعُمُّ الرُّخْصَةُ لِلْمُطِيْعِ وَالْعَاصِيْ جَمِيْعًا لِاَنَّ السَّفَرَ لَيْسَ قَبِيْحٌ فِيْ نَفْسِهِ بَلِ الْقَبِيْحُ هُوَ الْمَعْصِيَةُ مُجَاوِرٌ لَهٗ مُنْفَكٌّ عَنْهُ فَيَصْلُحُ سَبَبًا لِلرُّخْصَةِ۔

ترجمہ اور معصیت کا سفر رخصت کا سبب نہیں ہوتا، یہ امام شافعیؒ کی تیسری تفریع ہے، اور یہ اس لئے کہ معصیت کا سفر بھاگے ہوئے غلام کا سفر ہے، اسی طرح ڈاکو کا سفر، باغی کا سفر معصیت اور حرام ہے لہذا مشروع کا سبب نہ ہوں گے اور مشروع روزے کے افطار کی رخصت، نماز کا قصر وغیرہ ہے، اور ہمارے نزدیک رخصت مطیع اور عاصی دونوں کو عام ہے، اس لئے کہ سفر فی نفسہ قبیح نہیں ہے، بلکہ قبیح وہ معصیت ہے جو اس سے ملی ہوئی ہے اور اس سے کبھی منفک بھی ہو جاتی ہے، لہذا وہ رخصت کا سبب بننے کی صلاحیت رکھتا ہے

تشریح معصیت کا سفر رخصت کا سبب نہ ہوگا، یہ امام شافعیؒ کی تیسری تفریع ہے یعنی جو آدمی کسی گناہ کے کرنے کے ارادہ سے ماہ رمضان میں سفر کرے اس کو نماز قصر کرنے اور روزہ ترک کر دینے کی رخصت نہ دی جائے گی کیونکہ سفر معصیت جیسے غلام کا آقا کے پاس سے فرار ہو جانا، ڈاکہ ڈالنا مسلمانوں کے امام سے بغاوت کرنے وغیرہ کا سفر، سفر معصیت ہے اور منہی عنہ ہے اور فعل حرام ہے، یہ امور کسی شرعی امر یعنی امر مشروع کا سبب نہیں ہوں گے، لہذا بھاگنے والا غلام، ڈاکو اور بغاوت کرنے والا اگر سفر کریں گے تو ان کو رمضان میں روزہ نہ رکھنے اور نماز قصر کرنے کی اجازت نہ دی جائے گی۔

مگر ہمارے نزدیک مذکورہ رخصت نافرمان اور فرماں بردار دونوں کو حاصل ہوگی دلیل اس کی یہ ہے کہ سفر فی نفسہ برا نہیں ہے بلکہ قبیح وہ معصیت ہے جس کا اس نے ارادہ کیا ہے یعنی چوری کرنا، امام سے بغاوت کرنا اور غلام کا چھوڑ کر فرار ہو جانا ہے اور گناہ کا یہ کام سفر کے لئے ضروری نہیں ہے بلکہ سفر کے ساتھ کبھی متصل ہو جاتا ہے اور کبھی سفر سے جدا بھی ہو جاتی ہے مثلاً غلام نے آقا کی مرضی اور اجازت سے سفر کیا، تو بغیر گناہ کے سفر پایا گیا۔ اور اگر اسی مقام پر کسی جگہ چھپ گیا تو معصیت ہے مگر سفر نہیں پایا گیا، اس لئے معلوم ہوا کہ نفس سفر میں قباحت نہیں ہے، قباحت تو اس میں ہے جو اس سے مجاور ہے جو سفر سے الگ ہے اسلئے احناف نے نفس سفر کو رخصت کا سبب تسلیم کر لیا ہے اور اس معصیت کو سبب قرار نہیں دیا جو اس سفر میں الگ سے مجاور ہوگئی ہے، اور نفس سفر ایک مشروع امر ہے اس لئے ایک امر مشروع یعنی سفر دوسرے امر مشروع یعنی رخصت کا استحقاق کے لئے سبب ہوا ہے اور اس میں کوئی قباحت اور حرج نہیں ہے۔

وَلَا يَمْلِكُ الْكَافِرُ مَالَ الْمُسْلِمِ بِالْاِسْتِيلَاءِ، تَفْرِيعٌ رَابِعٌ لِلشَّافِعِيِّ وَذَالِكَ لِاَنَّ اِسْتِيلَاءَ الْكَافِرِ عَلٰى مَالِ الْمُسْلِمِ وَاِحْرَازَهُ بِدَارِ الْحَرْبِ اَمْرٌ حَرَامٌ وَمَحْظُورٌ فَلَا يَصْلُحُ اَنْ يَكُوْنَ سَبَبًا لِلْمِلْكِ وَعِنْدَنَا يَكُوْنُ ذَالِكَ سَبَبًا لِلْمِلْكِ لِاَنَّ الْحِفْظَ اِنَّمَا يَكُوْنُ بِالْمِلْكِ اَوْ بِالْيَدِ فَاِذَا اَخَذُوْهُ وَاَدْخَلُوْهُ فِيْ دَارِهِمْ فَاتَ مِنَّا الْيَدُ وَالْمِلْكُ فَكَانَ اِسْتِيلَاؤُهُمْ عَلٰى مَحَلٍّ غَيْرِ مَعْصُوْمٍ بَقَاءً وَاِنْ كَانَ مَعْصُوْمًا اِبْتِدَاءً فَيَمْلِكُوْنَهُ وَقَدْ ثَبَتَ ذَالِكَ مِنْ اِشَارَةِ

قَوْلِهٖ تَعَالٰی لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِيْنَ الَّذِيْنَ اُخْرِجُوْا مِنْ دِيَارِهِمْ وَاَمْوَالِهِمْ لِاَنَّهُمْ كَانُوْا مَيَاسِيْرَ بِمَكَّةَ، وَاِنَّمَا سَمُّوْا فُقَرَاءَ لِاِسْتِيْلَاءِ الْكُفَّارِ عَلٰى مَالِهِمْ۔

ترجمہ ولا يملك الكافر الخ تسلط کی وجہ سے کافر مسلمان کے مال کا مالک ہوگا، یہ امام شافعی رح کی چوتھی تفریع ہے یہ اس وجہ سے کہ مسلمان کے مال پر کافر کا زبردستی قبضہ کرلینا اور اس کو دارالحرب میں جمع کرلینا حرام اور ممنوع کام ہے لہذا ملکیت کا سبب بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔

وعندنا يكون ذالك سببًا۔ اور ہمارے نزدیک یہ تسلط ملک کافر کی ملک کا فائدہ دیتا ہے اس لئے کہ حفاظت ملک اور قبضہ سے حاصل ہوتی ہے پس جب کفار نے اس مال کو لے لیا اور اپنے ملک میں داخل کرلیا تو ہم سے ان کا قبضہ اور ملک فوت ہوگیا پس لازم آیا کہ ان کا تسلط اس محل پر ہے جو بقاء کے لحاظ سے غیر محفوظ ہے اگرچہ ابتداءً محفوظ تھا پس کافر اسکے مالک ہوجائیں گے۔

وقد ثبت ذالك الخ اور اس کا ثبوت اشارۃ النص سے ہوتا ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم زکوٰۃ وصدقات ان مہاجرین فقراء کیلئے ہیں جو اپنے گھروں اور اموال سے نکالے گئے، قرآن پاک نے مہاجرین کو فقراء سے تعبیر کیا حالانکہ وہ لوگ مکہ میں دولتمند تھے، آیت میں ان کو فقراء سے تعبیر کیا گیا کہ کفار نے ان کے اموال پر تسلط جمالیا تھا۔

تشریح استیلاء کی وجہ سے کافر مسلمان کے مال کا مالک نہ ہوگا۔ یہ امام شافعی رح کی چوتھی تفریع ہے کہ کافر اگر مسلمان کے مال واسباب پر غلبہ حاصل کرلے اور اس پر قابض ہوجائے تو اس قبضہ کی بناء پر کافر اس مال مسلم کا مالک نہ ہوگا۔

امام شافعی کی دلیل:۔ دارالحرب میں کافر کا مسلمان کے مال پر قبضہ کرلینا ممنوع اور حرام اور فعل قبیح ہے، اور مال کا مالک ہونا ایک امر مشروع ہے اور حق تعالیٰ کی نعمت ہے اور جیسا کہ سابق میں قاعدہ گذر چکا ہے کہ ممنوع اور قبیح فعل کسی امر مشروع اور نعمت کے حاصل ہونے کا سبب نہیں ہوتے اس لئے تسلط حاصل کرنے کی وجہ سے یہ کافر مال مسلم کا مالک نہ ہوگا۔

احناف کا اس بارہ میں بھی اختلاف ہے، وہ فرماتے ہیں کہ کافر کا یہ تسلط حاصل کرکے مال مسلم پر قبضہ کرلینا کافر کے ملک کا سبب ہوجائے گا، احناف کی دلیل یہ ہے کہ مال کی عصمت اور اس کی حفاظت ملک کے ذریعہ یا پھر اس پر قبضہ رکھنے سے ہوا کرتی ہے یا پھر دارالاسلام کے ذریعہ ہوتی ہے مگر جب کافر نے مسلمان کا مال دارالاسلام سے لے جاکر دارالحرب میں پہونچا دیا تو مسلمان کا قبضہ اس مال سے فوت ہوگیا اور ملک بھی فوت ہوگئی اور مال مسلمان کے قبضہ میں باقی نہ رہا اور دارالاسلام سے بھی منتقل ہوگیا، لہذا جب قبضہ اور ملک دونوں ہی مسلمان سے فوت ہوگئے تو مال محفوظ نہ رہ گیا اس لئے کافر کا تسلط ایسے مال پر ہوا جو خود غیر محفوظ ہے اور غیر

محفوظ شدہ مال پر کافر کا تسلط حرام نہیں اور نہ قبیح ہے، البتہ مسلمان کے اس مال پر جو معصوم اور محفوظ ہے کافر کا تسلط حاصل کرنا قبیح، امر ممنوع ہے اس لئے مال مسلم کافر کے تسلط سے پہلے شروع شروع میں اگرچہ محفوظ تھا مگر انجام کار اور آخر میں اگر وہ مال غیر محفوظ ہوگیا گویا کافر غیر محفوظ مال پر قابض ہوا ہے اور یہ ممنوع نہیں ہے بلکہ مباح ہے اس لئے اگر کافر کسی مسلمان کے مال پر تسلط پاکر قابض ہوجائے تو وہ اس مال کا مالک ہوجاوے گا۔

وقد ثبت ذلک من اشارۃ النص ۔ شارح نے فرمایا ہمارے اس مسلک کی تصدیق اشارۃ النص سے بھی ہوتی ہے، کیونکہ وہ مہاجرین کرام جو ہجرت سے پہلے اپنے وطن میں صاحب مال اور دولت مند تھے، وہ اپنا مال واسباب چھوڑ چھوڑ کر مدینہ منورہ ہجرت کرکے چلے گئے اسی وجہ سے ان حضرات کو قرآن مجید میں فرمایا گیا للفقراء المہاجرین الذین اخرجوا من دیارہم واموالہم ، اور صدقات کا مال ان فقراء کو بھی دیا جائے گا جنھوں نے ہجرت کی اور اپنے اموال اپنے گھروں میں چھوڑ کر چلے آئے یا ان کو بے سروسامانی کے ساتھ ان کے گھروں سے نکال دیا گیا تو قرآن نے ان حضرات کو فقراء سے تعبیر فرمایا ہے، کیونکہ ان کا مال واسباب جو ان کے گھروں میں رہ گیا تھا اس پر کافروں نے قبضہ کرلیا تھا اور غلبہ پانے کی وجہ سے وہ کافران مسلمانوں کے اموال کے مالک ہوگئے تھے، لہٰذا اگر مکہ کے کافر مسلمانوں کے اموال پر تسلط پانے کے بعد مالک نہ ہوتے اور مسلمان حسب سابق مالک رہتے تو صرف ہجرت کرنے کی بنا پر ان کو لفظ فقراء سے تعبیر نہ کیا جاتا ، اور ان کو فقراء سے تعبیر کرنا اس بات کی واضح دلیل ہے کہ کفار مکہ مسلمانوں کے اموال پر تسلط پانے کی وجہ سے مالک ہوگئے تھے۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ بَيَانِ الْخَاصِّ بِأَحْكَامِهِ وَأَقْسَامِهِ شَرَعَ فِي بَيَانِ الْعَامِّ فَقَالَ وَأَمَّا الْعَامُّ فَمَا يَتَنَاوَلُ أَفْرَادًا مُتَّفِقَةَ الْحُدُودِ عَلَى سَبِيلِ الشُّمُولِ فَكَلِمَةُ مَا عِبَارَةٌ عَنْ لَفْظٍ مَوْضُوعٍ لِأَنَّ الْعُمُومَ لَا يَجْرِي فِي الْمَعَانِي وَالْعِلْمُ مِنْ أَقْسَامِ وُجُوهِ النَّظْمِ وَضْعًا كَالْخَاصِّ وَبِقَوْلِهِ يَتَنَاوَلُ أَفْرَادًا خَرَجَ الْخَاصُّ وَأَمَّا خَاصُّ الْعَيْنِ فَظَاهِرٌ وَأَمَّا خَاصُّ الْجِنْسِ وَالنَّوْعِ فَلِأَنَّهُ يَتَنَاوَلُ مَفْهُومًا كُلِّيًّا أَوْ فَرْدًا وَاحِدًا يَحْتَمِلُ الصِّدْقَ عَلَى كَثِيرِينَ وَلَيْسَ هُوَ بِمَوْضُوعٍ لِلْأَفْرَادِ بِنَفْسِهِ وَكَذَا خَرَجَ أَسْمَاءُ الْعَدَدِ لِأَنَّهُ يَتَنَاوَلُ الْأَجْزَاءَ دُونَ الْأَفْرَادِ وَكَذَا يَخْرُجُ بِهِ الْمُشْتَرَكُ لِأَنَّهُ يَتَنَاوَلُ مَعَانِيَ لَا أَفْرَادًا ثُمَّ قَوْلُهُ مُتَّفِقَةَ الْحُدُودِ عَلَى سَبِيلِ الشُّمُولِ لِبَيَانِ تَحْقِيقِ مَاهِيَّةِ الْعَامِّ لَا لِلِاحْتِرَازِ وَقِيلَ مُتَّفِقَةَ الْحُدُودِ احْتِرَازٌ عَنِ الْمُشْتَرَكِ لِأَنَّهُ يَتَنَاوَلُ أَفْرَادًا مُخْتَلِفَةَ الْحُدُودِ عَلَى سَبِيلِ الشُّمُولِ احْتِرَازٌ عَنِ النَّكِرَةِ الْمَنْفِيَّةِ فَإِنَّهَا تَتَنَاوَلُ الْأَفْرَادَ عَلَى سَبِيلِ الْبَدَلِيَّةِ دُونَ الشُّمُولِ وَإِنَّمَا اكْتَفَى الْمُصَنِّفُ رح بِالتَّنَاوُلِ دُونَ الِاسْتِغْرَاقِ إِتْبَاعًا لِفَخْرِ الْإِسْلَامِ فَإِنَّهُ لَا يَشْتَرِطُ عِنْدَهُ فِي الْعَامِّ الِاسْتِغْرَاقَ لِجَمِيعِ الْأَفْرَادِ فَالْجَمْعُ

اَلْمُعَرَّفُ وَالْمُنَكَّرُ كُلُّهٗ عَامٌّ وَعِنْدَ صَاحِبِ التَّوْضِيْحِ يُشْتَرَطُ فِي الْعَامِّ الْاِسْتِغْرَاقُ فَيَكُوْنُ الْجَمْعُ الْمُنَكَّرُ وَاسِطَةً بَيْنَ الْعَامِّ وَالْخَاصِّ۔

ترجمہ پھر جب مصنف خاص اور اسکے احکام و اقسام کے بیان سے فارغ ہوگئے تو عام کا بیان شروع فرمایا۔ چنانچہ فرمایا۔

واما العام فما یتناول افراد متفقۃ الحدود علی سبیل الشمول الخ بطور شمول تمام ایسے افراد کو شامل ہو جو متفقۃ الحدود ہوں، پس کلمہ ما سے وہ لفظ مراد ہے جو معنی کے لئے وضع کیا گیا ہو اس لئے کہ عموم معنی میں جاری نہیں ہوتا، اور عام خاص کی طرح وضع کے اعتبار سے نظم کی اقسام میں سے ہے اور اس کے قول "یتناول افراداً" سے خاص نکل گیا بہرحال خاص العین (جیسے زید) تو ظاہر ہے، اور بہرحال خاص الجنس (انسان) اور خاص النوع (رجل) پس ان کے خارج ہونے کی وجہ یہ ہے کہ عام ایسے مفہوم کو شامل ہے جو کل ہو، ایسے فرد واحد کو شامل ہو جو کثیرین پر صدق کا احتمال رکھتا ہو، اور وہ (عام) بنفسہ افراد کے لئے وضع نہیں کیا گیا ایسے ہی اسماء عدد بھی نکل گئے کیونکہ وہ اجزاء کو شامل ہوتے ہیں افراد کو نہیں، اسی طرح مشترک بھی عام کی تعریف سے خارج ہوگیا اسلئے کہ مشترک معانی کو شامل ہوتا ہے، افراد کو نہیں، پھر مصنفؒ کا قول "متفقۃ الحدود علی سبیل الشمول" سے عام کی ماہیت تحقیق مقصود ہے، قید احترازی نہیں ہے اور ایک قول یہ ہے کہ متفقۃ الحدود مشترک سے احتراز کے لئے لائے ہیں کیونکہ مشترک افراد مختلفۃ الحدود کو شامل ہوتا ہے اور "علی سبیل الشمول" نکرہ منفیہ سے احتراز ہے کیونکہ نکرہ منفیہ افراد کو علی سبیل البدلیۃ شامل ہوتا ہے اجتماعی طور پر افراد کو صادق نہیں آتا، اور مصنف رہ نے تناول پر اکتفا فرمایا استغراق کا لفظ نہیں لائے کیونکہ انھوں نے فخر الاسلام کا اتباع کیا ہے اس لئے کہ ان کے نزدیک عام میں تمام افراد کو استغراق شرط نہیں ہے لہٰذا جمع معرف اور منکر سب عام ہیں، اور صاحب توضیح کے نزدیک جمع میں استغراق شرط ہے لہٰذا جمع معرف عام اور خاص کے درمیان واسطہ ہوجائیں گے۔

تشریح عام کی تعریف، خاص کی تعریف اقسام اور احکام کے بیان سے فراغت کے بعد ماتن نے عام کا بیان شروع فرمایا ہے، پہلے انھوں نے عام کی اصطلاحی تعریف کی ہے۔ فرمایا۔ عام ایسا لفظ ہے جو افراد متحد الحدود کو علی سبیل الشمول شامل ہو، تعریف میں افراد متفقۃ الحدود کا لفظ مذکور ہے اس اتفاق سے افراد کی ماہیت کا متفق و متحد ہونا مراد نہیں ہے بلکہ متفقۃ الحدود سے مراد وہ افراد ہیں جو مفہوم کلی میں متفق ہوں یعنی لفظ عام کے جتنے افراد ہوں عام ان تمام افراد پر یکساں طور پر صادق آئے۔

فوائد قیود:۔ تعریف میں کلمہ ما مذکور ہے، اس سے لفظ موضوع للمعنی مراد ہے اس وجہ سے معانی میں عموم جاری نہیں ہوتا کیونکہ معانی صفت عموم کے ساتھ حقیقۃً متصف ہوتے ہیں نہ مجازاً متصف ہوتے ہیں اور جب معانی عموم کی صفت لفظ کے ساتھ متصف نہیں ہوتے تو اس صفت کے ساتھ لفظ عام متصف ہوگا اور عموم کی صفت لفظ کے ساتھ قائم ہوگی اور لفظ ہی عام ہوگا اور لفظ ہی خاص ہوگا اس لئے عام کی تعریف

میں لفظ مراد ہوگا معنی مراد نہ ہوں گے، بعض نے کہا ہے کہ معانی مجازاً عموم کے ساتھ متصف ہوجاتے ہیں دوسرا قول یہ بھی ہے کہ معانی صفت عموم کے ساتھ حقیقۃً بھی متصف ہوتے ہیں جس طرح لفظ عموم کیساتھ متصف ہوتا ہے، لہٰذا ان دونوں اقوال کے قائلین کے نزدیک کلمۂ ما سے لفظ مراد نہ ہوگا بلکہ شئی مراد ہوگا، کیونکہ شئی لفظ اور معنی دونوں کو شامل ہے، اس لئے اگر مذکورہ دونوں قسم کے اقوال کو جمع کرنا مقصود ہو تو تعریف میں مذکور کلمۂ ما سے مراد لفظ شئی ہوگا۔

قولہ من اقسام وجوہ:- اقسام جمع قسم کی اور وجوہ جمع وجہ کی ہے جس کے معنی قسم کے ہیں لفظ اقسام کے بعد لفظ وجوہ کا ذکر اضافت بیانیہ کے طور پر کیا گیا ہے، خلاصہ کلام یہ ہے کہ خاص جس طرح اپنی وضع کے لحاظ سے لفظ کی قسم ہے عام بھی باعتبار وضع کے لفظ ہی کی قسم ہے۔

قولہ یتناول افراداً الخ اس قید کے ذریعہ ماتن نے عام کی تعریف سے خاص کو خارج کیا ہے، اور خاص کی جنس سے مثنیٰ بھی ہے، اسی طرح مثنیٰ دو فرد کو شامل ہوتا ہے، افراد کو شامل نہیں ہوتا تعریف سے خاص العین کا خارج ہونا تو بالکل واضح ہے کیونکہ خاص العین تو فرد واحد کا نام ہے، لیکن جہاں تک خاص الجنس اور خاص النوع کے خارج ہونے کا تعلق ہے تو چونکہ جنس کے متعلق بعض افراد کا مذہب یہ ہے کہ جنس مفہوم کلی یا معنی کلی کا نام ہے انھیں معانی کلیہ کے لئے جنس کو وضع کیا گیا ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ جنس فرد منتشر کے لئے وضع کیا گیا ہے یعنی ایسے فرد واحد کے لئے جو دوسرے افراد میں سے ہر ہر فرد پر صادق آئے اور کثیرین پر صادق آنے کا احتمال بھی رکھتا ہو، اسی طرح نوع بھی معنی کلی اور مفہوم کلی کے لئے وضع کیا گیا ہے، خلاصہ یہ ہے کہ خاص الجنس اور خاص النوع خواہ مفہوم کلی کے لئے وضع کئے گئے ہوں یا فرد منتشر کے لئے ان کو وضع کیا گیا ہو دونوں صورتوں میں افراد کے لئے وضع نہیں کئے گئے لہٰذا یہ دونوں عام نہ ہوں گے اس وجہ سے کہ عام ہونے کے لئے افراد کو شامل ہونا بہرحال ضروری ہے، لفظ یتناول افراداً کی قید سے اسماء عدد جیسے ثلاثۃ، اربعۃ، خمسۃ، ستۃ وغیرہ اسماء جو عدد پر دلالت کرتے ہیں عام کی تعریف سے خارج ہوگئے اس لئے کہ عدد اجزاء کو شامل ہوتا ہے افراد کو شامل نہیں ہوتا اور اجزاء اور افراد دونوں علیحدہ علیحدہ ہیں، کیونکہ اجزاء میں کل کے ٹکڑے پائے جاتے ہیں اور کل ان اجزاء سے مرکب ہوکر بنتا ہے، نیز کل اپنے اجزاء پر محمول بھی نہیں ہوا کرتا مثلاً ید زید (زید کا ہاتھ) یہ زید نہیں ہے بلکہ زید کا جز ہے اور افراد پر کلی صادق آیا کرتی ہے کلی ان سے مرکب نہیں ہوتی، نیز کلی اپنے ماتحت افراد پر محمول بھی ہوتی ہے جیسے زید انسان، بکر انسان کہا جاتا ہے، معلوم ہوا، عدد اجزاء کو شامل نہیں ہوتا اور اجزاء وافراد کے درمیان فرق بھی ہے تو عدد میں عمومیت نہ ہوگی اس لئے عدد عام نہیں ہوسکتا اس لئے عام ہونے کے لئے افراد کو شامل ہونا ضروری ہے۔

عام کی تعریف سے مشترک بھی خارج ہے۔ شارح نے فرمایا یتناول افراداً کی قید سے

مشترک بھی عام کی تعریف سے خارج ہو گیا، کیونکہ مشترک معنی کو شامل ہوتا ہے افراد کو شامل نہیں ہوتا جب کہ عام کے لئے افراد کو شامل ہونا ضروری ہے۔

قولہ متفقۃ الحدود علی سبیل الشمول الخ یتناول افرادا کی قید سے جب مشترک اور خاص دونوں خارج ہو گئے تو اب متفقۃ الحدود کی قید سے ماتن نے کسی کو خارج نہیں کیا ہے، ان الفاظ سے عام کی حقیقت بیان کرنا مقصود ہے کیونکہ مشترک ان افراد کو شامل ہوتا ہے جن کی حقیقت مختلف ہے جب کہ عام صرف ان افراد کو شامل ہوتا ہے جن کی حقیقت متفق اور متعدد ہو۔

علی سبیل الشمول، اس قید سے اس اسم نکرہ کو خارج کرنا مقصود ہے جو نفی کے تحت داخل ہو کر عموم کا فائدہ دیتا ہے کیونکہ نکرہ تحت النفی عموم کا فائدہ دیتا ضرور ہے مگر علی سبیل الشمول عموم کا فائدہ نہیں دیتا بلکہ علی سبیل البدلیت عموم پر دلالت کرتا ہے جیسے کسی نے کہا مارأیت رجلاً میں نے کسی مرد کو نہیں دیکھا، تو اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ قائل نے تمام افراد رجل کو نہیں دیکھا ہے بلکہ اس جملے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس نے کسی مرد کو نہیں دیکھا، اس کو دیکھا نہ اس کو دیکھا یعنی ایک ایک کر کے افراد رجل کو نہیں دیکھا ہے تو چونکہ عام کے لئے تمام افراد کو بیک وقت شامل ہونا ضروری ہے اس لئے علی سبیل الشمول کی قید عام کی تعریف کیلئے مفید ہے اور نکرہ منفیہ عام کی تعریف سے خارج ہو جائے گا

ایک اعتراض :۔ اگر کوئی اعتراض کرے کہ آگے ماتن نے نکرۂ منفیہ کو عام کہا ہے، اور اس جگہ اس کو آپ خارج کر رہے ہیں؟

جواب :۔ اس جگہ عام کی حقیقت کو بیان کیا گیا ہے اور نکرۂ منفیہ میں عمومیت مجازی ہے لہذا کوئی اعتراض نہ ہوگا

عام کی تعریف میں یتناول کا لفظ ذکر کیا ہے اور استغراق کے لفظ کا ذکر نہیں فرمایا امام فخر الاسلام کی اتباع میں ایسا کیا ہے، کیونکہ فخر الاسلام کے نزدیک عام کا علی سبیل الاستغراق تمام افراد کو شامل ہونا ضروری نہیں ہے صرف عام کا اپنے تمام افراد کو شامل ہونا کافی ہے، استغراق پایا جائے یا نہ پایا جائے اس لئے جمع معرف اور جمع منکر دونوں امام فخر الاسلام کے نزدیک عام ہیں، اس لئے کہ یہ دونوں افراد کو شامل ہوتے ہیں اور صاحب توضیح کے نزدیک عام کے لئے استغراق شرط ہے اور عام کے تمام افراد کو استغراق کے ساتھ شامل ہونا شرط ہے اس لئے امام کی تعریف جمع معرف پر صادق آتی ہے اس لئے کہ جمع معرف میں استغراق پایا جاتا ہے، کیونکہ اس کا اطلاق اسے ایک سے لے کر ادیر تک کے تمام افراد پر ہوتا ہے کیونکہ جمع کا اطلاق تین اور تین سے زائد تمام افراد پر ہوتا ہے اور ایک یا دو پر جمع کا اطلاق نہیں ہوتا اور جب اس پر لام تعریف کا داخل ہو جاتا ہے تو اس کا اطلاق ایک سے لے کر آخر تک کے تمام افراد پر ہوتا ہے اور اس کی جمعیت باطل ہو جاتی ہے اس لئے جمع معرف میں استغراق پایا جاتا ہے، اسی وجہ سے صاحب توضیح نے بھی جمع معرف کو عام کی

تعریف میں داخل مانا ہے اور جمع منکر تو وہ عام کی تعریف میں داخل نہیں ہے، اس لئے کہ یہ افراد کو شامل ہوتا تو ہے مگر اس میں استغراق نہیں پایا جاتا، کیونکہ اس کا اطلاق تین اور تین افراد سے زائد پر ہوتا تو ہے مگر ایک فرد پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا اس لئے جمع منکر میں استغراق نہ پایا گیا، اس لئے صاحب توضیح کے نزدیک جمع منکر عام کے تحت داخل نہیں ہے مگر یہ خاص میں بھی داخل نہیں ہے کیونکہ خاص فرد کو شامل ہوتا ہے اور افراد کو شامل نہیں ہوتا، اور جمع منکر افراد کو شامل ہوتا ہے اس لئے صاحب توضیح کے نزدیک جمع منکر خاص اور عام کے درمیان ایک واسطہ ہے۔

وَاِنَّهٗ يُوْجِبُ الْحُكْمَ فِيْمَا يَتَنَاوَلُهٗ قَطْعًا بَيَانٌ لِحُكْمِهٖ بَعْدَ بَيَانِ مَعْنَاهُ فَقَوْلُهٗ يُوْجِبُ الْحُكْمَ رَدٌّ عَلٰى مَنْ قَالَ اِنَّهٗ مُجْمَلٌ لِاخْتِلَافِ اَعْدَادِ الْجَمْعِ فَلَا يَكُوْنُ مُوْجِبًا اَصْلًا بَلْ يَجِبُ التَّوَقُّفُ حَتّٰى يَقُوْمَ الدَّلِيْلُ عَلٰى مُعَيَّنٍ وَقَوْلُهٗ فِيْمَا يَتَنَاوَلُهٗ رَدٌّ عَلٰى مَنْ قَالَ لَا يُوْجِبُ الْفَرْدُ اِلَّا الْوَاحِدَ وَلَا الْجَمْعُ اِلَّا الثَّلٰثَ وَالْبَاقِيْ مَوْقُوْفٌ عَلٰى قِيَامِ الدَّلِيْلِ وَقَوْلُهٗ قَطْعًا رَدٌّ عَلَى الشَّافِعِيِّ حَيْثُ ذَهَبَ اِلٰى اَنَّ الْعَامَّ ظَنِّيٌّ لِاَنَّهٗ مَا مِنْ عَامٍّ اِلَّا وَقَدْ خُصَّ مِنْهُ الْبَعْضُ فَيَحْتَمِلُ اَنْ يَّكُوْنَ مَخْصُوْصًا مِنْهُ الْبَعْضُ وَاِنْ لَّمْ نَقِفْ عَلَيْهِ فَيُوْجِبُ الْعَمَلَ لَا الْعِلْمَ كَخَبَرِ الْوَاحِدِ وَالْقِيَاسِ وَنَقُوْلُ هٰذَا احْتِمَالٌ نَاشٍ بِلَا دَلِيْلٍ وَهُوَ لَا يُعْتَبَرُ وَاِذَا خُصَّ مِنْهُ الْبَعْضُ كَانَ اِحْتِمَالًا نَاشِيًا عَنْ دَلِيْلٍ فَيَكُوْنُ مُعْتَبَرًا فَعِنْدَنَا الْعَامُّ قَطْعِيٌّ فَيَكُوْنُ مُسَاوِيًا لِلْخَاصِّ۔

ترجمہ: اور عام کا حکم یہ ہے کہ جن اشیاء پر مشتمل ہوتا ہے ان میں قطعیت کو واجب کرتا ہے، عام کی تعریف اور اسکے معنی بیان کر کے مصنف نے عام کا حکم بیان کیا ہے پس اس کا قول "یوجب الحکم" ان لوگوں پر رد ہے جنھوں نے کہا کہ عام مجمل ہوتا ہے کیونکہ جمع کے عدد مختلف ہوتے ہیں، لہذا عام بالکل موجب للحکم نہیں ہو سکتا بلکہ توقف واجب ہے یہاں تک کہ کسی معین چیز پر دلیل قائم ہو جائے۔
قولہ فیما یتناولہ الخ اور قولہ فیما یتناولہ سے ان لوگوں کے قول کی تردید مقصود ہے جو کہتے ہیں کہ (عام میں) فرد واحد اور جمع سے صرف تین ثابت ہوتے ہیں اور باقی دلیل قائم ہونے پر موقوف ہیں، اور "قطعاً" سے امام شافعیؒ کے قول کی تردید ہے کیونکہ ان کا مذہب ہے کہ عام ظنی ہوتا ہے اور کوئی عام ایسا نہیں ہوتا جس سے بعض افراد کو خاص نہ کیا گیا ہو پس عام احتمال رکھتا ہے کہ عام مخصوص منہ البعض ہو اگرچہ ہم اس سے واقف نہ ہوں، لہذا عام عمل کو واجب کرتا ہے علم کو نہیں جیسے خبر واحد اور قیاس میں اور ہم کہتے ہیں کہ وہ احتمال جو بلا دلیل قائم ہو وہ معتبر نہیں ہوتا، اور جب بعض کو عام سے خاص کر لیا جائے گا تو وہ احتمال ناشی پر دلیل ہے، لہذا معتبر

ہے. پس ہمارے نزدیک چونکہ عام قطعی ہے اس لئے خاص کے مساوی ہے۔
حتی یجوز نسخ الخاص بہ الخ یہاں تک کہ خاص کا منسوخ کرنا عام کے ذریعہ جائز ہے کیونکہ ناسخ ہونے کے لئے شرط ہے کہ وہ منسوخ کے مساوی ہو یا اس سے بہتر ہو۔

تشریح **عام کا حکم:**۔ عام کی تعریف بیان کرنے کے بعد اس کا حکم بیان کیا جارہا ہے، فرمایا، عام کا حکم یہ ہے کہ وہ جن افراد کو شامل ہوتا ہے ان کو قطعیت کے ساتھ شامل ہوتا ہے، ان میں قطعیت اور یقین کو واجب کرتا ہے اور جس طرح خاص یقین کا فائدہ دیتا ہے ٹھیک اسی طرح عام بھی اپنے افراد میں یقین کا فائدہ دیتا ہے چنانچہ اس کے مقتضار پر یقین کرنا بھی ضروری ہے اور اس پر عمل کرنا واجب ہے
قولہ یوجب الحکم الخ شارح نے کہا: ماتن نے اپنے اس قول سے ان لوگوں کے قول کو رد فرمایا ہے کہ عام مجمل ہوتا ہے کیونکہ جمع کے اعداد مختلف ہیں اس وجہ سے کہ اگر جمع قلت ہے تو اس کے اعداد تین سے دس تک محدود ہیں ان میں سے ہر عدد مراد لیا جا سکتا ہے، اور جمع کثرت میں تین سے لے کر غیر متناہی اعداد تک مراد لئے جا سکتے ہیں، اور ان کے درمیان کے اعداد میں سے جو چاہیں مراد لے سکتے ہیں، اور ان مراتب عدد میں کسی کو کسی پر فوقیت اور ترجیح بھی حاصل نہیں ہے کہ جس کی بنار پر بعض افراد کا مراد لینا یقینی ہو، اس لئے جمع کا عدد مجمل ہے اور کسی عدد کے بھی وہ موجب نہیں ہے بلکہ کسی قرینہ یا دلیل سے جب کسی عدد کی تعین نہ ہو جمع پر عمل کرنا واجب التوقف ہے اس لئے نہ اس پر عمل ضروری ہے اور نہ ہی اعتقاد ضروری ہے۔

اشاعرہ کا مذہب:۔ اس بارہ میں حضرات اشاعرہ میں سے بعض نے کہا، چونکہ جمع کے کسی عدد کو دوسرے عدد پر ترجیح حاصل نہیں ہے، لہٰذا وہ مجمل ہے، اس لئے جب تک کسی معین عدد پر کوئی دلیل قائم نہ ہو جائے اس وقت تک یہ واجب التوقف ہوگا، اس پر عمل کرنا ضروری ہوگا نہ اس پر اعتقاد ہی رکھنا واجب ہوگا۔

مشائخ سمرقند کا مذہب:۔ جمع کے متعلق علمار سمرقند میں سے بعض نے کہا اس سے حق تعالیٰ کی جو بھی مراد ہو، خواہ عموم کی یا خصوصی کی مبہم طریق پر اس کے حق ہونے کا اعتقاد رکھنا ضروری ہے مگر تعیین سے پہلے اس پر عمل کرنا واجب اور ضروری نہیں۔

احناف کی جانب سے جواب:۔ احناف کے نزدیک جب تک ترجیح پر کوئی دلیل قائم نہ ہو تو اس جمع کو کل پر محمول کیا جائے گا اس صورت میں ترجیح بلا مرجح اور مجمل ہونے کا الزام عائد نہ ہو سکے گا۔
قولہ فیما یتناولہ الخ شارح نے فرمایا: اس جمع سے ان لوگوں کے مسلک کی تردید مقصود ہے جو کہتے ہیں کہ عام اگر صیغۂ واحد ہو تو وہ ایک فرد کو واجب کرتا ہے یعنی اس سے ایک فرد مراد ہوگا اور جمع کا صیغہ تو صرف تین افراد کو واجب کرتا ہے یعنی اس سے صرف تین کا عدد مراد لیا جائے گا اور ان دونوں کے ماسوا عام کے جتنے الفاظ ہیں ان سے کتنے افراد مراد ہیں یہ مسئلہ دلیل کے قیام پر موقوف رہے گا اور جیسی دلیل یا قرینہ موجود ہوگا وہی مراد لیا جائیگا۔

ان لوگوں نے اپنے مسلک کی دلیل پر فرمایا، کسی بامعنی لفظ کو اس کے معنی سے مجرد (خالی) کرنا اور یہ کہنا کہ اس لفظ کے کوئی معنی نہیں ہیں، ایسا کرنا درست نہیں ہے بلکہ کچھ نہ کچھ کا مراد ہونا ضروری ہے، اب اگر عام صیغہ واحد ہے اور اس سے اقل عدد مراد لیا جائے اور اگر عام جمع کا صیغہ ہو اور اس سے اقل جمع مراد لی جائے یعنی تین افراد مراد ہوتے تو یہ متیقن امر ہوگا اور اگر اقل افراد سے زائد مراد لیا جائے یعنی واحد کے صیغہ سے ایک سے زائد افراد اور جمع کے صیغہ سے تین افراد سے زائد افراد مراد لئے جائیں تو یہ متیقن ہونے کے بجائے مشکوک ہوں گے، اس وجہ سے اقل عدد تو مافوق الاقل میں شامل ہے مگر اس کا عکس یعنی مافوق الاقل تو وہ اقل عدد میں شامل نہیں ہوتا، اس لئے اقل عدد تو یقینی ہوا، جو اقل عدد اور مافوق الاقل دونوں میں پایا جاتا ہے مگر مافوق الاقل عدد یہ مشکوک ہوا کیونکہ یہ اقل عدد سے زائد پر دلالت کرتا ہے اور قاعدہ ہے کہ جو یقینی ہو اس کو مراد لینا چاہیے مشکوک کو مراد نہ لینا چاہئے اس لئے عام اگر صیغۂ واحد ہے تو ایک فرد مراد لیا جائے گا، اور اگر جمع کا صیغہ ہے تو تین افراد مراد لئے جائیں گے۔

احناف نے اس استدلال کا یہ جواب دیا ہے کہ اس طرز استدلال میں لغت کو بذریعۂ قیاس ثابت کیا گیا ہے اور یہ باطل ہے لہذا یہ قول بھی غلط ہے۔

قولہ قطعًا الخ اس سے امام شافعیؒ کے قول کی تردید مقصود ہے، کیونکہ ان کے نزدیک عام ظنی ہے، امام شافعی رح نے عام کے ظنی ہونے کی دلیل میں فرمایا، کہ کوئی بھی عام ایسا نہیں ہے جس سے اس کے بعض افراد کو خاص نہ کر لیا گیا ہو، سوائے اس عام کے جس کے بارہ میں دلیل سے ثابت ہو جائے کہ اس سے کسی فرد کی تخصیص نہیں کی گئی یا وہ تخصیص کا احتمال نہیں رکھتا جیسے ان اللّٰہ بکل شیٔ علیم وان اللّٰہ علی کل شیٔ قدیر ان دونوں مثالوں میں عام کا کوئی فرد بھی خاص نہیں کیا گیا، اس نوع کے عام کے علاوہ دوسرا کوئی صیغہ عام کا نہیں جس میں تخصیص کا احتمال نہ ہو، اگرچہ ہم اس سے واقف نہ ہوں، اس احتمال کے ہوتے ہوئے عام یقینی نہیں ہوتا بلکہ ظن کا فائدہ دیتا ہے۔ ا۔ دلیل ظنی ہو یا عام مفید ظن ہو اس صورت میں عمل کو واجب تو کرتا ہے مگر موجب للاعتقاد نہیں ہے، جس طرح خبر واحد اور قیاس کا حال ہے کہ ان سے عمل تو واجب کرتا ہے مگر دوسری جانب کا احتمال باقی رہتا ہے، اس لئے یہ دونوں موجب للاعتقاد نہیں ہیں۔

احناف کی جانب سے اسکا جواب:۔ حضرت امام شافعیؒ کی جانب سے جو احتمال پیدا کیا گیا ہے وہ بغیر دلیل کے ہے اور دعویٰ بلا دلیل کے مقبول نہیں ہوتا، اس لئے اس احتمال کا اعتبار نہ کیا جائے گا۔

کیونکہ صیغۂ عام اپنی وضع کے لحاظ سے عموم پر دلالت کرتا ہے کیونکہ حضرات صحابہ کرام نے صیغہ عام سے عموم پر استدلال فرمایا ہے اور انھوں نے قرائن کو ضروری نہیں قرار دیا تو عام کے صیغے اگر اپنی وضع کے لحاظ سے عموم پر دال نہ ہوتے تو عموم کے معنی لینے کے لئے قرائن کی احتیاج ہوتی، اس سے معلوم ہوا صیغہ عام قرینہ کے بغیر عموم پر دلالت کرتا ہے اور لفظ عام کی دلالت معنی پر قطعی ہوتی ہے اس میں کسی قرینہ کی حاجت

نہیں ہوتی، نتیجہ یہ نکلا کہ صیغہ عام کی دلالت معنی عام پر قطعی ہے ظنی نہیں ہے، اور جہاں تک ما من عام الا وقد خص عنہ البعض کا مسئلہ تو یہ احتمال تو ہے مگر اس پر کوئی دلیل قائم نہیں ہوئی، اس لئے احتمال ناشی بلا دلیل کا کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا، کیونکہ بغیر دلیل کے احتمالات تو بے شمار پیدا کئے جا سکتے ہیں مثلاً ہم نے آسمان کو اپنی آنکھ سے دیکھا پھر یہ کہیں کہ ممکن ہے ہم نے آسمان کو نہ دیکھا ہو تو یہ احتمال جہل اور بے معنی ہوگا، البتہ عام سے اگر بعض افراد کو یقینی طور پر خارج کرایا گیا ہے تو یہ احتمال دلیل سے پیدا ہوا ہے اس لئے اس کا اعتبار کیا جائے گا اور یہ عام ظنی ہوگا کیونکہ عام خص عنہ البعض ہے، اور عام مخصوص البعض قطعی نہیں ہوتا ظنی ہوتا ہے، حاصل یہ نکلا کہ مطلقاً عام احناف کے نزدیک قطعی ہے جو یقین کا فائدہ دیتا ہے اور قطعی ہونے میں عام خاص کے برابر ہے۔

حتى يجوز نسخ الخاص به اي بالعام لانه يشترط في الناسخ ان يكون مساويا للمنسوخ او خيرا منه كحديث العرنيين نسخ بقوله عليه السلام استنزهوا عن البول وعرنيون قبيلة ينسبون الى عرينة تصغير عرنة التي هي واد بعرفات وحديثهم ما روى انس بن مالك رض ان قوما من عرينة اتوا المدينة فلم توافقهم فاصفرت الوانهم وانتفخت بطونهم فامرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يخرجوا الى ابل الصدقة ويشربوا من البانها وابوالها فصحوا ثم ارتدوا وقتلوا الرعاة واستاقوا الابل فبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم في اثرهم قوما فاخذوا فامر بقطع ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم وتركهم في شدة الحر حتى ماتوا فهذا حديث خاص ببول الابل يدل على طهارته وحله وبه تمسك محمد رح في ان بول ما يوكل لحمه طاهر ويحل شربه للتداوي وغيره وعندهما هو منسوخ بقوله عليه السلام استنزهوا من البول وهو عام لماكول اللحم وغيره فقد نسخ الخاص بهذا العام فبول ما يوكل لحمه وغيره كله نجس حرام لا يحل شربه واستعماله للتداوي وغيره عند ابي حنيفة رح ويحل عند ابي يوسف رح في التداوي للضرورة على ما عرف وقصة هذا الحديث الناسخ ما روى انه عليه السلام لما فرغ من دفن صحابي صالح ابتلي بعذاب القبر جاء الى امرأته فسألها عن اعماله فقالت كان يرعى الغنم ولا يتنزه من بوله فحينئذ قال عليه السلام استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه فهو بحسب شان النزول ايضا خاص ببول ما يوكل لحمه كما كان المنسوخ خاصا به لكن العبرة بعموم اللفظ والذي يدل على كون حديث العرنيين منسوخا بهذا

الْحَدِيثُ اَنَّ الْمُثْلَةَ الَّتِي تَضَمَّنَهَا حَدِيثُ الْعُرَنِيِّينَ مَنْسُوخَةٌ بِالْاِتِّفَاقِ لِاَنَّهَا كَانَتْ فِي اِبْتِدَاءِ الْاِسْلَامِ

ترجمہ یہاں تک کہ خاص کا منسوخ کرنا عام کے ذریعہ جائز ہے کیونکہ ناسخ ہونے کے لئے شرط ہے کہ وہ منسوخ کے مساوی ہو یا اس سے بہتر ہو۔ جیسے عرینہ والی حدیث خاص ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول عام استنزہوا عن البول سے منسوخ ہے عرنیین ایک قبیلہ ہے جو عرینہ کی طرف منسوب ہے، اور یہ عرنہ کی تصغیر ہے، اور عرنہ عرفات میں ایک وادی کا نام ہے، تفصیل اس حدیث کی یہ ہے کہ انس بن مالک رضی اللہ عنہ نے روایت فرمایا کہ عرینہ کی ایک جماعت مدینہ حاضر ہوئی، پس ان کو یہاں کی آب وہوا موافق نہ آئی اس لئے ان کے رنگ زرد پڑ گئے اور ان کے شکم پھول گئے اس لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو حکم دیا کہ صدقہ کے اونٹوں کے پاس چلے جائیں اور ان کا دودھ اور پیشاب پئیں، پس وہ صحت یاب ہوگئے، اس کے بعد وہ لوگ مرتد ہوگئے اور چرواہوں کو قتل کردیا اور اونٹوں کو ہنکا کرلے گئے تو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے پیچھے ایک جماعت کو بھیجا پس وہ ان کو گرفتار کرلائے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے ہاتھوں پیروں کے کاٹنے اور آنکھوں کے پھوڑنے کا حکم دیا اور فرمایا کہ ان کو تیز دھوپ میں چھوڑ دیا جائے، حتیٰ کہ وہ مرگئے۔ پس یہ حدیث اونٹ کے پیشاب کے ساتھ خاص ہے اور اس کی طہارت حلت پر دلالت کرتی ہے اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اسی سے استدلال فرمایا کہ مایوکل لحمہ کا بول پاک ہے اور اس کا پینا حلال ہے دوا کے لئے اور اس کے ماسوا کے لئے بھی۔

وعندهما هو منسوخ الخ امام صاحب اور امام ابو یوسف رحمہ کے نزدیک یہ حدیث استنزہوا عن البول والی حدیث سے منسوخ ہے، اور یہ حدیث ماکول اللحم اور غیر ماکول اللحم سب کو عام ہے، لہٰذا ثابت ہوا کہ خاص کو اس عام سے منسوخ کیا گیا ہے، پس مایوکل لحمہ اور غیر ماکول اللحم ہر دو کا پیشاب نجس اور حرام ہے، اس کا پینا، استعمال کرنا دوا کے طور پر یا اس کے علاوہ کے لئے استعمال کرنا ممنوع ہے۔ امام صاحب کے نزدیک اور امام ابو یوسف کے نزدیک دوا میں ضرورت کی وجہ سے حلال ہے جیسا کہ معلوم ہوچکا۔ اور اس ناسخ حدیث کا پورا واقعہ یہ ہے جو بیان کیا جاتا ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب ایک نیک صالح صحابی کی تدفین سے فارغ ہوچکے تو دیکھا کہ وہ عذاب میں مبتلا کئے گئے ہیں تو ان کی بیوی کے پاس تشریف لے گئے اور ان کے اعمال کے متعلق دریافت کیا، تو ان کی بیوی نے عرض کیا کہ وہ بکریاں چرایا کرتے تھے مگر ان کے پیشاب سے نہیں بچتے تھے تو اس وقت آپ نے ارشاد فرمایا: پیشاب سے بچو، کیونکہ قبر کا عمومی عذاب اسی سے ہوتا ہے، تو یہ روایت اپنے شان نزول کے لحاظ سے بھی مایوکل لحمہ کے پیشاب کے ساتھ خاص ہے جس طرح کہ منسوخ والی حدیث اس کے ساتھ خاص تھی، لیکن استدلال الفاظ کے عموم سے کیا جاتا ہے اور وہ چیز جو عرنیین والی حدیث کے منسوخ ہونے پر اس حدیث کے ذریعہ دلالت کرتی ہے، اور وہ یہ ہے کہ وہ مسئلہ جو عرنیین والی حدیث میں موجود ہے

بالاتفاق منسوخ ہے کیونکہ وہ ابتدا اسلام میں جائز تھا۔ بعد میں اس کو منسوخ کر دیا گیا۔

تشریح خاص کی طرح عام بھی قطعی اور یقینی ہے:۔ اس کی دلیل ہے کہ خاص کو عام کے ذریعہ منسوخ کیا جاسکتا ہے جبکہ منسوخ کرنے والے یعنی ناسخ کے لئے ضروری ہے کہ وہ منسوخ سے کہ جس کو منسوخ کیا جارہا ہے اس سے قوی ہو یا کم از کم اس کے مساوی ہو اسلئے خاص کے لئے عام کے ناسخ ہونے کا مطلب یہ ہوا کہ وہ خاص کے برابر ہے، یا پھر اس سے قوی ہے۔ یا پھر یہ کہا جائے کہ عام خاص کے برابر ہے اور خاص قطعی ہے لہذا عام بھی قطعی ہے، جیسے حدیث عرینہ خاص ہے اور اس کو عام حدیث یعنی استنزہوا عن البول سے منسوخ کیا گیا ہے

اس اجمال کی قدرے تفصیل ملاحظہ ہو:۔ عرفات کی وادی میں ایک بستی تھی جس کا نام عرنہ تھا اس کی تصغیر عرینہ آتی ہے ایک قبیلہ جو اسی بستی کی جانب منسوب تھا عُرَیْنَہ کہلاتا تھا، حدیث انس بن مالک میں اس واقعہ کی تفصیل اس طرح بیان کی گئی ہے، عرینہ کے کچھ آدمی مشرف بہ اسلام ہوئے اور مدینہ منورہ آئے اور یہاں قیام کیا، مگر مدینہ کی آب و ہوا انھیں موافق نہ آئی اس لئے بیمار ہو گئے، ان کے پیٹ پھول گئے اور چہرے زرد پڑ گئے، جب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو ان کی حالت زار کا علم ہوا تو آپ نے بطور علاج ان کے لئے تجویز فرمایا کہ وہ جنگل میں چلے جائیں اور صدقات کے اونٹ جہاں ہیں وہاں قیام کریں اور اونٹوں کا دودھ اور ان کا پیشاب بھی پئیں، چنانچہ تھوڑے دن ایسا کرنے پر یہ لوگ تندرست ہو گئے اور بیماری و کمزوری دور ہو گئی، اس احسان کے بدلے انھوں نے بُرا سلوک کیا، خود مرتد ہو گئے اور چرواہوں کو قتل کرکے اونٹوں کو اپنے ساتھ ہنکا کر لے گئے۔

جب اس حادثے کی اطلاع آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ہوئی تو آپ نے کچھ صحابہ کو بھیج کر ان کو گرفتار کرالیا، جب وہ آپ کی خدمت میں لائے گئے تو آپ نے ان کے ہاتھوں اور پیروں کے کاٹنے کا حکم فرمایا اور آنکھوں کو پھوڑ دینے کا امر فرمایا اور اسی حالت میں ان کو دھوپ میں ڈال دینے کا حکم فرمایا حتی کہ یہ لوگ مر گئے، یہ لوگ ڈاکو تھے اور صحابہ کو مارا پیٹا اور قتل کیا تھا اس لئے آپ نے مذکورہ بالا سلوک ان مجرموں کے ساتھ کیا۔

ایک حدیث میں یہ بھی مذکور ہے کہ ان لوگوں نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے چرواہوں کو پہلے مثلہ کیا پھر ان کی آنکھیں پھوڑیں اس کے بعد ان کو قتل کیا تھا، جزاء سیئۃ سیئۃ بمثلھا کے مطابق ان کے ساتھ یہ سلوک کیا گیا۔

یہ حدیث عرینہ کہلاتی ہے اس پر آپ نے اونٹوں کے پیشاب کے پینے کا امر فرمایا تھا اس لئے اس سے استدلال کیا گیا کہ مایؤکل لحمہ کا پیشاب طاہر ہے اور دوا کے لئے استعمال کیا جاسکتا ہے، یہی قول امام محمدؒ کا بھی ہے مگر امام صاحب اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ حدیث منسوخ ہے، اور استنزہوا من البول فان عامۃ عذاب القبر منہ، اس کے لئے ناسخ ہے، اس حدیث کا شان ورود بھی ایک اہم ترین واقعہ ہے اجمالاً

اس کا بیان یہ ہے کہ ایک صحابی کو انتقال کے بعد جب دفن کر دیا گیا تو آپ نے محسوس فرمایا کہ یہ صحابی عذاب میں مبتلا ہے، آپ تحقیق حال کے لئے اس صحابی کے گھر تشریف لے گئے، اور ان کی بیوی سے ان کی زندگی کے حالات اور مصروفیات دریافت فرمائے بیوی نے جواب دیا کہ یہ بکریاں چرایا کرتے تھے مگر ان بکریوں کے پیشاب سے احتراز نہ کر پاتے تھے، یہ سنکر آپ نے صحابہ سے فرمایا کہ پیشاب سے احتیاط کرو کیونکہ عام طور پر قبر میں عذاب پیشاب سے احتیاط نہ کرنے کی بنا پر ہوتا ہے، یہ حدیث اپنے شان ورود کے لحاظ سے بکری کے پیشاب سے متعلق ہے مگر باعتبار الفاظ کے اس میں عمومیت پائی جاتی ہے اور اعتبار لفظ کے عموم کا ہوتا ہے، خاص واقعہ کا اعتبار نہیں ہوتا، آپ نے مطلقاً بول سے احتراز کا امر فرمایا ہے خواہ پیشاب اس جانور کا ہو جس کا گوشت کھایا جاتا ہے یا ایسے جانور کا جس کا گوشت نہیں کھایا جاتا، بہر حال یہ حدیث عام ہے اور اس سے خاص کا نسخ ثابت ہو گیا، اسی حدیث کی وجہ سے امام صاحب کے نزدیک مطلقاً پیشاب ناپاک ہے خواہ وہ ماکول اللحم جانور کا پیشاب ہو یا غیر ماکول اللحم جانور کا، اس کا پینا اور بطور دوا کے استعمال کرنا دونوں ناجائز ہیں، امام صاحب کے اس قول کی تائید اس فرمان رسول سے ہوتی ہے جس میں ارشاد فرمایا گیا ہے کہ لاشفاء فیما حرم علیکم جو چیز تم پر حرام کی گئی ہے اس میں شفا نہیں ہے، اس لئے اس کا علاج کے بطور استعمال کرنا بھی درست نہیں ہے، البتہ امام ابو یوسفؒ دوا کی ضرورت سے بول مایوکل لحمہ کو جائز قرار دیتے ہیں اور وہ لاشفاء فیما حرم کا جواب یہ عنایت فرماتے ہیں کہ یہ حدیث بالکل صحیح ہے مگر جب ضرورت کے تحت اس کو پینے کی اجازت عطا فرما دی گئی تو اب وہ حرام نہیں رہا۔

اعتراض:۔ شارح نے والذی یدل علی کون حدیث العرنیین الخ میں ایک اعتراض کا جواب دیا ہے، اعتراض یہ ہے کہ اگر عرینہ والی حدیث زمانے کے لحاظ سے مقدم ہوا و راستنزہوا من البول والی حدیث اس زمانہ کے لحاظ سے مؤخر ہو تو عرینہ والی حدیث منسوخ اور استنزہوا والی روایت اس کے لئے ناسخ بن سکتی ہے حالانکہ یہ بات ثابت نہیں۔

اس اشکال کا جواب: احناف کی طرف سے اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ عرینہ والی روایت میں مثلہ کرنے کا بھی ذکر ہے، اور مثلہ کرنے کا حکم سب کے نزدیک حرام ہے، اس میں بھی اتفاق ہے کہ مثلہ کرنے کی اجازت شروع اسلام میں تھی اور بعد میں یہ حکم منسوخ ہو گیا، تو عرینہ کی حدیث کے ایک جزء کا منسوخ ہونا بالاتفاق ثابت ہے، تو اس حدیث کا دوسرا جزء یعنی بول مایوکل لحمہ کی اجازت بھی یقیناً منسوخ ہوتی ہے، اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ حدیث کے ایک جزء کے منسوخ ہونے سے دوسرے جزء کا منسوخ ہونا لازم نہیں آتا، اس لئے ممکن ہے مثلہ کا حکم منسوخ ہوا اور پیشاب کے استعمال کا حکم یعنی بول مایوکل لحمہ کا حکم جواز پر برقرار ہو اس احتمال کو کس طرح رد کیا جائے گا۔

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ان میں سے ایک حدیث نہی پر دلالت کرتی ہے یعنی استنزہوا عن البول الی

حدیث جس سے پیشاب سے بچنے کا حکم اور اس کے استعمال کی ممانعت ثابت ہوتی ہے، اور عرینہ والی حدیث استعمال بول کی اباحت پر دلالت کرتی ہے، اور قاعدہ ہے کہ جب محرم اور مبیح چیز میں تعارض ہو تو نتیجہ چونکہ ارذل کے تابع ہوتا ہے، یا نفی و اثبات کا تعارض ہوتا ہے تو نفی اور محرم کو ترجیح دی جاتی ہے، اس قاعدہ سے بھی اباحت پر دلالت کرنے والی روایت منسوخ ہوگی۔

وَاِذَا اَوْصٰى بِخَاتَمٍ لِاِنْسَانٍ ثُمَّ بِالْفَصِّ مِنْهُ لِاٰخَرَ اَنَّ الْحَلْقَةَ لِلْاَوَّلِ وَالْفَصُّ بَيْنَهُمَا تَايِيْدٌ لِمُقَدَّمَةٍ مَفْهُوْمَةٍ مِمَّا قَبْلُ وَهِيَ اَنَّ الْعَامَّ مُسَاوٍ لِلْخَاصِّ بِمَسْأَلَةٍ فِقْهِيَّةٍ وَهِيَ اَنَّهُ اِذَا اَوْصٰى اَحَدٌ بِخَاتَمَةٍ لِاِنْسَانٍ ثُمَّ اَوْصٰى بِكَلَامٍ مَفْصُوْلٍ بَعْدَهُ بِفَصِّ ذٰلِكَ الْخَاتَمِ بِعَيْنِهِ لِاِنْسَانٍ اٰخَرَ فَتَكُوْنُ الْحَلْقَةُ لِلْمُوْصٰى لَهُ الْاَوَّلِ خَاصَّةً وَالْفَصُّ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ الْاَوَّلِ وَالثَّانِيْ عَلَى السَّوَاءِ وَذٰلِكَ لِاَنَّ الْخَاتَمَ عَامٌّ اَيْ كَالْعَامِّ لِاَنَّ الْعَامَّ الْمُصْطَلَحَ هُوَ مَا يَشْمَلُ اَفْرَادًا وَالْخَاتَمُ لَا يَصْدُقُ اِلَّا عَلٰى فَرْدٍ وَاحِدٍ وَلٰكِنَّهُ يَشْمَلُ الْحَلْقَةَ وَالْفَصَّ كِلَيْهِمَا وَالْفَصُّ خَاصٌّ بِمَدْلُوْلِهِ فَقَطْ فَاِذَا ذُكِرَ الْخَاصُّ بَعْدَ الْعَامِّ بِكَلَامٍ مَفْصُوْلٍ دُفِعَ التَّعَارُضُ بَيْنَهُمَا فِيْ حَقِّ الْفَصِّ فَيَكُوْنُ الْفَصُّ لِلْمُوْصٰى لَهُمَا جَمِيْعًا تَسْوِيَةً لِلْعَامِّ مَعَ الْخَاصِّ بِخِلَافِ مَا اِذَا اَوْصٰى بِالْفَصِّ بِكَلَامٍ مَوْصُوْلٍ فَاِنَّهُ يَكُوْنُ بَيَانًا لِاَنَّ الْمُرَادَ بِالْخَاتَمِ فِيْمَا سَبَقَ الْحَلْقَةُ فَقَطْ فَتَكُوْنُ الْحَلْقَةُ لِلْاَوَّلِ وَالْفَصُّ لِلثَّانِيْ وَعِنْدَ اَبِيْ يُوْسُفَ رح يَكُوْنُ الْفَصُّ لِلثَّانِيْ اَلْبَتَّةَ سَوَاءٌ اَتٰى بِكَلَامٍ مَوْصُوْلٍ اَوْ مَفْصُوْلٍ لِاَنَّ الْوَصِيَّةَ اِنَّمَا تَلْزَمُ بَعْدَ مَمَاتِهِ لَا فِيْ حَيَاتِهِ فَكَانَ الْمَوْصُوْلُ وَالْمَفْصُوْلُ سَوَاءً كَمَا فِي الْوَصِيَّةِ بِالرَّقَبَةِ لِاِنْسَانٍ وَبِخِدْمَتِهَا لِاٰخَرَ قُلْنَا الْوَصِيَّةُ بِالرَّقَبَةِ لَا تَتَنَاوَلُ الْخِدْمَةَ لِاَنَّهُمَا جِنْسَانِ مُخْتَلِفَانِ بِخِلَافِ الْخَاتَمِ فَاِنَّهُ يَتَنَاوَلُ الْفَصَّ لَا مَحَالَةَ فَتَكُوْنُ كَالْقِيَاسِ مَعَ الْفَارِقِ۔

ترجمہ اور جب کوئی شخص کسی انسان کے لئے اپنی انگوٹھی کی وصیت کرے، پھر اس کے بعد کسی دوسرے انسان کے لئے انگوٹھی کے نگینہ کی وصیت کرے تو انگوٹھی کا حلقہ اول کے لئے ہوگا اور نگینہ دونوں کے درمیان مشترک ہوگا، یہاں سے ایک مقدمہ کی تائید کرنا مقصود ہے جو پہلے یہاں سے مفہوم ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ عام خاص کے مساوی ہوتا ہے اس کی تائید میں ایک فقہی مسئلہ بیان کیا ہے وہ یہ ہے کہ جب ایک شخص نے کسی شخص کے لئے اپنی انگوٹھی دینے کی وصیت کی، پھر کلام مفصول سے (تھوڑی دیر کے بعد کلام

کیا) بعینہ اس انگوٹھی کے نگینہ کی وصیت دوسرے آدمی کیلئے کردی تو حلقہ موصیٰ لہٗ اول کو ملیگا اور نگینہ دونوں کے درمیان مشترک ہوگا کیونکہ خاتم عام ہے یعنی عام کے مانند ہے کیونکہ اصطلاحی عام وہ ہے جو افراد کو شامل ہو اور الخاتم صرف ایک انگوٹھی پر دلالت کرتی ہے، البتہ عام کے مانند ہے جو حلقہ اور نگینہ دونوں کو شامل ہے اور فص اپنے معنی کے لحاظ سے خاص ہے۔

فاذا ذکر الخاص بعد العام الخ پس جبکہ عام کے بعد خاص کو مفصول کلام کے ذریعہ ذکر کیا گیا (یعنی پہلے خاتم کا ذکر کیا) تو دونوں کے درمیان فص کے بارے میں تعارض واقع ہوگیا، لہٰذا فص دونوں کے درمیان مشترک ہوگا تاکہ عام کو خاص کے برابر کردیا جائے، بخلاف اس صورت کے کہ جب اس نے کلام موصول سے فص کی وصیت کیا ہو، کیونکہ اس صورت میں یہ کلام بیان واقع ہوگا اس لئے کہ خاتم سے مراد ماسبق میں صرف حلقہ ہے لہٰذا حلقہ اول کے لئے اور فص ثانی کے لئے ہوجائے گا، اور امام ابو یوسف رح کے نزدیک فص ثانی کے لئے ہر صورت میں ہوگا خواہ کلام مفصول سے فص کا ذکر کیا ہو یا موصول کلام سے اس وجہ سے کہ وصیت مرنے کے بعد نافذ ہوتی ہے زندگی میں نافذ نہیں ہوتی لہٰذا وصیت کے باب میں موصول اور مفصول کلام دونوں برابر ہیں جیسے اس صورت میں کہ کسی نے غلام کی وصیت کی ایک انسان کے لئے اور اس کی خدمت کرنے کی وصیت دوسرے شخص کو کی ہو، ہمارا جواب یہ ہے کہ رقبہ کی وصیت خدمت کی وصیت کو شامل نہیں ہے، کیونکہ یہ دونوں دو مختلف جنس ہیں بخلاف خاتم کے کہ وہ لامحالہ فص کو شامل ہوتی ہے پس امام ابو یوسفؒ کا قول قیاس مع الفارق کے مانند ہے۔

تشریح عام خاص کے مساوی ہے، اس دعویٰ پر ایک فقہی مسئلہ سے تائید کی گئی، مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی شخص کے لئے وصیت کی کہ میری انگوٹھی فلاں آدمی کو دیدی جائے، پھر کچھ دیر تاخیر کرکے کہا کہ اس میں سے نگینہ دوسرے آدمی کو دیدیا جائے، اس واقعہ میں وصیت کرنے والا ایک شخص ہے اور جن کو وصیت کی گئی ہے وہ دو آدمی ہیں، پہلے کو اس نے انگوٹھی کی وصیت کی جس میں نگینہ بھی شامل تھا بعد میں دوسرے آدمی کے لئے اس نے اس انگوٹھی کے نگینہ کی وصیت کردی اس مثال میں خاتم یعنی انگوٹھی عام ہے جس میں دائرہ اور نگینہ دونوں عام ہیں اور فص یعنی نگینہ اس کے مقابلے میں خاص ہے۔

وصیت کرنے والے شخص نے پہلے وصیت میں عام کیا یعنی پوری انگوٹھی کی وصیت کی اس کے بعد کلام مفصول سے دوسرے کے لئے نگینہ کی وصیت کردی ہے اس لئے اس بارہ میں تعارض واقع ہوا کہ نگینہ کس کو دیا جائے، خاتم والے کو یا نگینہ والے کو، اس لئے عام یعنی انگوٹھی اور خاص یعنی اس کا نگینہ دونوں کو برابر کرنے کے لئے کہا گیا ہے کہ انگوٹھی کا حلقہ اول کو دیدیا جائے اور نگینہ دونوں کے درمیان مشترک ہوگا اور وصیت کرنے والے کی دوسری وصیت پہلی وصیت کے لئے نگینہ کے بارہ میں مخصص ہوگی، اور کہا جائے گا کہ پہلی وصیت میں خاتم سے صرف حلقہ مراد ہے اس لئے اس کو انگوٹھی کا صرف اصل یعنی حلقہ دیدیا جائے گا اور دوسرے آدمی کو اس کا نگینہ دیدیا جائے گا۔

اور چونکہ وصیت کرنے والے نے تھوڑی دیر کے بعد دوسرے کو وصیت کی ہے اس لئے تخصیص کی شرط نہیں پائی گئی یعنی کلام ثانی اول کلام سے ملا ہوا نہیں ہے، اس لئے مخصص نہیں ہوگا تو اول وصیت میں حلقہ اور نگینہ دونوں شامل ہوں گے اور نگینہ دونوں کے درمیان مشترک رہے گا۔ اور اگر وصیت کرنے والے نے ساتھ ساتھ کلام موصول کے ذریعہ نگینہ کی وصیت دوسرے آدمی کے لئے کی ہے تو دوسری وصیت اول کے لئے بیان واقع ہوگی اور خاتم سے صرف حلقہ مراد ہوگا، اور حلقہ موصیٰ لہ اول کو اور نگینہ دوسرے کو دیدیا جائیگا، اور امام ابو یوسف رحمہ کے نزدیک دونوں صورتوں میں خواہ کلام موصول ہو یا کلام مفصول ہو، بہرحال نگینہ دوسرے ہی کو دیدیا جائے گا، کیونکہ امام ابو یوسف رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ وصیت تو وصیت کرنے والے نے اپنی زندگی میں کی ہے اور وصیت اس کے مرنے کے بعد نافذ ہوگی، اس لئے کلام موصول اور مفصول دونوں برابر ہیں اس کے ثبوت میں امام ابو یوسف رحمہ نے فرمایا، جس طرح اس فقہی مسئلے میں ایسا ہی کیا گیا ہے۔

مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی آدمی کے لئے یہ وصیت کی کہ میرا غلام اس کو دیدیا جائے، اور خدمت کا حق دوسرے کو دیدیا تو یہ وصیت درست ہے، ایک آدمی کو غلام کی ملک رقبہ حاصل ہوگی اور خدمت کا حق دوسرے کو حاصل ہوگا۔ احناف کی طرف سے اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ پہلی وصیت میں جب اس نے غلام کی وصیت کی تھی اس وقت غلام کی خدمت اس میں شامل نہ تھی، کیونکہ خدمت اور چیز ہے اور غلام دوسری چیز ہے، دونوں کی جنس الگ الگ ہے، اس بیان سے تو یہ وصیت صحیح ہو جائے گی، مگر یہ بات خاتم اور نگینہ پر صادق نہیں آتی، کیونکہ خاتم کی حقیقت میں نگینہ بھی داخل ہے اور دوسری وصیت کے ذریعہ نگینہ کو اس سے جدا کیا گیا ہے، اس لئے یہ قیاس مع الفارق ہے، نظیر میں اس مسئلہ کو پیش نہیں کیا جا سکتا ہے۔

ثُمَّ اِنَّ فِیْ هٰذَا الْمَقَامِ عَامَّیْنِ اِخْتَلَفَ فِیْهِمَا الشَّافِعِیُّ رح مَعَ اَبِیْ حَنِیْفَةَ رح ظَنًّا مِّنْهُ بِاَنَّهُمَا مَخْصُوْصَانِ عِنْدَ اَبِیْ حَنِیْفَةَ رح وَلَیْسَ كَذٰلِكَ تَقْرِیْرُ الْاَوَّلِ اَنَّ فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی وَلَا تَاْكُلُوْا مِمَّا لَمْ یُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَیْهِ كَلِمَةُ مَا عَامَّةٌ لِكُلِّ مَا لَمْ یُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَیْهِ عَامِدًا اَوْ نَاسِیًا فَیَنْبَغِیْ اَنْ لَّا یَحِلَّ مَتْرُوْكُ التَّسْمِیَةِ اَصْلًا كَمَا ذَهَبَ اِلَیْهِ مَالِكٌ رح وَلٰكِنَّكُمْ خَصَّصْتُمُ النَّاسِیَ مِنْ هٰذَا وَقُلْتُمْ اِنَّهٗ یَجُوْزُ مَتْرُوْكُ التَّسْمِیَةِ نَاسِیًا وَالْاٰیَةُ مَحْمُوْلَةٌ عَلَی الْعَامِدِ فَقَطْ قُلْنَا اَنْ نَّخُصَّ الْعَامِدَ مِنْهُ اَیْضًا بِالْقِیَاسِ عَلَی النَّاسِیْ وَبِخَبَرِ الْوَاحِدِ وَهُوَ قَوْلُهٗ عَلَیْهِ السَّلَامُ الْمُسْلِمُ یَذْبَحُ عَلٰی اِسْمِ اللّٰهِ سَمّٰی اَوْ لَمْ یُسَمِّ فَلَمْ یَبْقَ فِی الْاٰیَةِ اِلَّا مَا كَانَ مَذْبُوْحًا بِاَسْمَاءِ الْاَصْنَامِ۔

ترجمہ پھر اس جگہ دو عام ایسے ہیں جن میں امام شافعی رح نے امام ابو حنیفہ رح کے ساتھ اختلاف کیا ہے گمان ان کا یہ ہے کہ یہ دونوں عام امام صاحب کے نزدیک عام مخصوص منہ البعض ہیں حالانکہ

ایسا نہیں ہے۔ بیان اول یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا قول۔ ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ (مت کھاؤ اس جانور سے جس میں ذبح کے وقت اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو) میں کلمہ مَا عام ہے، تمام لم یذکر اسم اللہ علیہ کو شامل ہے خواہ عمداً ترک بسم اللہ کیا گیا ہو، یا نسیاناً۔ پس مناسب ہے کہ متروک التسمیہ اصلاً حلال نہ ہو، جیسا کہ امام مالک رحمہ اللہ کا مذہب ہے، لیکن اے احناف تم نے اس عام میں ناسی کی تخصیص کر لی ہے اور کہتے ہو کہ ناسیاً ذبح کرتے وقت اگر بسم اللہ چھوٹ جائے تو ذبیحہ کھانا جائز ہے، اور آیت کو عمداً تسمیہ ترک کرنے پر محمول کرتے ہوئے ہم نے جواب دیا کہ اس آیت سے عمداً ترک تسمیہ کرنے کو بھی اسی پر قیاس کرکے خاص کرتے ہیں اور خبر واحد سے بھی اور وہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے کہ مسلمان اللہ کے نام پر ذبح کرتا ہے بسم اللہ پڑھے یا نہ پڑھے اسلئے آیت کے تحت ان میں سے کوئی بھی باقی نہ رہا البتہ وہ جانور جو بتوں کے نام پر ذبح کیا گیا ہو۔

تشریح اس جگہ عام کی دو مثالیں ہیں جن میں حضرت امام اعظم ابو حنیفہؒ پر حضرت امام شافعیؒ نے اعتراض کیا ہے اور اس اعتراض کی بنیاد درحقیقت امام شافعیؒ کا یہ ظن ہے کہ عام ان دونوں مثالوں میں مخصوص منہ البعض ہیں، یعنی یہ دونوں عام اس جگہ ایسے ہیں جن سے ان کے بعض افراد کو خاص کر لیا گیا ہے حالانکہ واقعہ اس کے خلاف ہے۔

مثال اول جس میں امام شافعیؒ کو غلط فہمی ہوئی یہ ہے، آیت ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ، اے مسلمانو۔ تم ان جانوروں کا گوشت مت کھاؤ جن کے ذبح کرتے وقت اللہ تعالیٰ شانہ کا نام نہیں لیا گیا، اس آیت میں مما لم یذکر میں حرف ما مذکور ہے جس سے وہ جانور مراد ہیں جو ذبح تو کئے گئے مگر ذبح کرتے وقت اللہ کا نام نہیں لیا، نام نہ لینے کی دو صورتیں ہیں، ذبح کرتے وقت اللہ کا نام بھولے سے چھوٹ گیا یا ذبح کرتے وقت قصداً اور عمداً اللہ کا نام نہیں لیا گیا۔ اور کلمہ ما ان دونوں کو عام ہے، اس کا تقاضا یہ ہے کہ حق تعالیٰ نے ہر دو قسم کے جانوروں کو کھانے سے منع فرمایا ہے، چنانچہ حضرت امام مالکؒ کا قول یہی ہے وہ دونوں قسم کے متروک التسمیہ کو حرام کہتے ہیں، مگر اے احناف تم نے اس عموم سے بھول کر تارک تسمیہ کو خاص کر لیا ہے اور کہتے ہو کہ وہ جانور جس پر ذبح کرتے وقت نسیاناً اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو وہ حلال ہے، اور کہتے ہو کہ عمداً جس نے ذکر کو ترک کر دیا وہ اس آیت میں مراد ہے، یعنی عمداً جس نے تسمیہ ترک کیا اس کا کھانا جائز نہیں ہے لہذا اگر تم اس آیت سے نسیان والے کو خاص کر سکتے ہو، تو ہم نے عمداً تسمیہ ترک کرنے کو خاص کر لیا تو اس میں کون سی حرج کی بات ہو گئی، اور دلیل یہ دیتے ہیں کہ جس طرح نسیاناً ترک تسمیہ کا ذبیحہ حلال ہے تو عمداً ترک کئے جانے کا ذبیحہ بھی حلال ہے، گویا وہ ناسی پر عامد کو قیاس کرتے ہیں۔

شوافع کی پیش کردہ دلیل ثانی ایک حدیث شریف ہے، جس میں فرمایا گیا ہے، مومن خدا کے نام سے ہی ذبح کرتا ہے، ذبح کرتے وقت وہ بسم اللہ پڑھے یا نہ پڑھے، لہذا اس حدیث سے ثابت ہوا کہ عمداً بسم اللہ چھوڑ دینے کی صورت میں بھی اس کا ذبح کیا ہوا جانور حلال ہے

ایک سوال اور اس کا جواب:۔ حضرت امام شافعیؒ پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ آیت مذکورہ مما لم یذکر اسم اللہ میں دونوں قسم کے ذبیحے شامل ہیں، وہ جانور جن کو ذبح کرتے وقت نسیاناً بسم اللہ نہیں پڑھی گئی۔ وہ جانور جن کو ذبح کرتے وقت عمداً بسم اللہ ترک کردی گئی، جب کہ بالاجماع اس آیت سے ناسی کو خاص کرلیا گیا ہے، تو آپ نے اس پر قیاس کرکے عمداً ترک کرنے والے کو بھی شامل کرلیا ہے اور اس کو حلال مانا ہے لہذا اس طرح جب دونوں اقسام کے جانور آیت کے حکم سے خاص کرلئے گئے تو اب اس آیت پر عمل کس طرح ہوسکے گا، لازم آتا ہے کہ یہ آیت معمول بہا نہ رہے۔

جواب من جانب امام شافعیؒ:۔ ان کی طرف سے یہ جواب دیا گیا کہ یہ غلط ہے کہ دونوں مذکورہ اقسام کو خاص کرلینے کے بعد آیت معمول بہا نہیں رہی، بلکہ صورت واقعہ یہ ہے کہ آیت معمول بہا ہے، آیت میں وہ تمام ذبیحے مراد ہیں جن کو غیر اللہ کے نام پر ذبح کیا گیا ہو، ان کا کھانا حرام ہے، لہذا اس آیت سے امام شافعیؒ پر اعتراض وارد نہ ہوگا۔

آیت سے عامد کو خاص کرنے کی دلیل:۔ ایک حدیث ہے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ مسلمان تو اللہ کے نام سے ذبح کرتا ہے، بسم اللہ پڑھے یا نہ پڑھے مطلب یہ ہے کہ مسلمان کا ذبح کیا ہوا جانور ہر صورت میں حلال اور پاک ہے، خواہ بسم اللہ پڑھے یا بھول کر یا عمداً اس کو ترک کردے، ثابت ہوا کہ قصداً بسم اللہ ترک کرنے سے ذبیحہ حلال رہتا ہے۔

اعتراض:۔ فلم یبق فی الآیۃ دونوں کو خارج کرنے کے بعد آیت کے حکم کے تحت کوئی فرد باقی نہیں رہتا، یہ ایک اعتراض ہے جو امام شافعیؒ پر وارد ہوتا ہے۔ تفصیل اس اعتراض کی یہ ہے کہ آیت ولا تاکلوا مما لم یذکر اللہ علیہ (ان جانوروں کو مت کھاؤ کہ ان کے ذبح کرتے وقت اللہ کا نام نہیں لیا گیا) دو قسم کے افراد کو شامل ہے۔ اول وہ جانور جن پر نسیاناً اللہ کا نام نہیں لیا گیا، دوم وہ جانور جن کے ذبح کے وقت عمداً اللہ کا نام نہیں لیا گیا۔ جب آیت سے اجماع کی دلیل سے ناسی کو خارج کردیا گیا، ادھر آپ نے ناسی پر قیاس کرکے عامد کو بھی خاص کرلیا تو بتلائیے اب آیت پر عمل کس طرح ہوگا، خلاصہ یہ کہ آیت مذکورہ عمل کے قابل نہیں رہی، جبکہ قرآن مجید کی جملہ آیات پر عمل کرنا واجب ہے بشرطیکہ وہ منسوخ نہ ہوئی ہو۔

الجواب من جانب الشافعی:۔ اس اعتراض کا جواب امام شافعیؒ کی جانب سے یہ دیا گیا کہ دونوں افراد کو آیت سے خارج کرنے کے بعد بھی آیت معمول بہا ہے اس طرح کہ آیت کے حکم میں وہ جانور مراد ہیں جن کو بتوں اور غیر اللہ کے نام پر ذبح کیا گیا ہو، اب امام شافعیؒ پر اعتراض وارد نہ ہوگا۔

جواب من جانب امام ابی حنیفہؒ:۔ حضرت امام صاحبؒ کی جانب سے امام شافعیؒ کی پہلی دلیل کا جواب یہ دیا گیا کہ ناسی پر عامد کو قیاس کرنا اس لئے درست نہیں کیونکہ ناسی معذور ہے الانسان مرکب من الخطاء والنسیان، انسان خطاء ونسیان سے مرکب ہے اور عامد میں یہ عذر نہیں پایا جاتا، اس معذور پر غیر معذور کو

قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔ ایک وہ شخص جو کھڑے ہونے پر قادر نہیں ہے۔ اس شخص کو قیاس کرنا جو کھڑے ہونے پر قادر ہے، چنانچہ اس قیاس کی بنا پر کھڑے ہو کر نماز پڑھنے پر جو قادر ہے اگر بیٹھکر نماز پڑھے گا تو نماز درست نہ ہوگی۔

جواب ثانی:۔ امام شافعی رح نے اپنے مسلک کے استدلال میں جو خبر واحد پیش کی ہے وہ حدیث دار قطنی میں اس طرح مذکور ہے۔ المسلم یذبح علی اسم اللہ سمّیٰ اولم یسم مالم یتعمد، (ترجمہ) مسلمان اللہ کے نام پر ذبح کرتا ہے وہ بسم اللہ پڑھے یا نہ پڑھے جب تک عمداً ترک نہ کرے، اس سے واضح ہے کہ اگر مسلمان نے عمداً ترک تسمیہ کیا تو وہ اللہ کے نام پر ذبح کرنے والا نہ سمجھا جائیگا اور اس جانور کا کھانا بھی درست نہ ہوگا۔

وَتَقْرِيرُ الثَّانِي اَنَّ فِي قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَمَنْ دَخَلَهٗ كَانَ اٰمِنًا كَلِمَةُ مَنْ اَيْضًا عَامَّةٌ شَامِلَةٌ لِمَنْ دَخَلَ فِي الْبَيْتِ بَعْدَ قَتْلِ اِنْسَانٍ اَوْ بَعْدَ قَتْلِ اَطْرَافِهٖ اَوْ دَخَلَ فِي الْبَيْتِ ثُمَّ قَتَلَ فِيْهِ فَيَنْبَغِي اَنْ يَكُوْنَ كُلٌّ مِنْ هٰؤُلَاءِ اٰمِنًا وَاَنْتُمْ خَصَصْتُمْ مِنْ هٰذَا مَنْ قَتَلَ فِي الْبَيْتِ بَعْدَ الدُّخُوْلِ وَمَنْ دَخَلَ فِيْهِ بَعْدَ قَطْعِ اَطْرَافِهٖ وَقُلْتُمْ اِنَّهٗ يُقْتَصُّ مِنْ هٰذَيْنِ فِي الْبَيْتِ قُلْنَا اَنْ نَخُصَّ الصُّوْرَةَ الثَّالِثَةَ اَيْضًا وَهُوَ مَنْ دَخَلَ فِي الْبَيْتِ بَعْدَ اَنْ قَتَلَ اِنْسَانًا فَيُقْتَصُّ مِنْهُ بِالْقِيَاسِ عَلَى الصُّوْرَتَيْنِ الْاُوْلَيَيْنِ وَبِخَبَرِ الْوَاحِدِ وَهُوَ قَوْلُهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلْحَرَمُ لَا يُعِيْذُ عَاصِيًا وَلَا فَارًّا بِدَمٍ وَلَمْ يَبْقَ تَحْتَ هٰذَا الْعَامِّ اِلَّا الْاٰمِنُ مِنْ عَذَابِ النَّارِ فَاَجَابَ الْمُصَنِّفُ عَنْ جَانِبِ اَبِي حَنِيْفَةَ رح بِقَوْلِهٖ

وَلَا يَجُوْزُ تَخْصِيْصُ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَلَا تَاْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ وَمَنْ دَخَلَهٗ كَانَ اٰمِنًا بِالْقِيَاسِ وَخَبَرِ الْوَاحِدِ اَيْ لَا يَجُوْزُ لِلشَّافِعِيِّ الْعَامِدُ عَنْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَلَا تَاْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ بِالْقِيَاسِ عَلَى النَّاسِي وَقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْمُسْلِمُ يَذْبَحُ عَلَى اسْمِ اللّٰهِ سَمّٰى اَوْ لَمْ يُسَمِّ تَخْصِيْصُ الدَّاخِلِ فِي الْبَيْتِ بَعْدَ مَا قَتَلَ عَنْ قَوْلِهٖ وَمَنْ دَخَلَهٗ كَانَ اٰمِنًا بِالْقِيَاسِ عَلَى الْقَاتِلِ بَعْدَ الدُّخُوْلِ وَعَلَى الْاَطْرَافِ وَقَوْلِهٖ ع اَلْحَرَمُ لَا يُعِيْذُ عَاصِيًا وَلَا فَارًّا بِدَمٍ لِاَنَّهُمَا لَيْسَ مَخْصُوْصَيْنِ تَعْلِيْلٌ لِقَوْلِهٖ لَا يَجُوْزُ اَيْ لِاَنَّ هٰذَيْنِ الْعَامَّيْنِ لَيْسَا بِمَخْصُوْصَيْنِ اَوَّلًا كَمَا زَعَمْتُمْ حَتّٰى يُخَصَّ ثَانِيًا بِالْقِيَاسِ وَخَبَرِ الْوَاحِدِ لِاَنَّ النَّاسِيَ لَيْسَ بِدَاخِلٍ فِي قَوْلِهٖ تَعَالٰى مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ اَصْلًا اِذْ هُوَ فِي مَعْنَى الذَّاكِرِ فَلَمْ يُخَصَّ مِنَ الْاٰيَةِ حَتّٰى يُقَاسَ عَلَيْهِ الْعَامِدُ۔

ترجمہ اور دوسرے سوال کی تقریر یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا قول، ومن دخلہ کان اٰمنًا" (جو شخص بھی بیت اللہ میں داخل ہوگیا پس اس کو امن ہے) میں کلمہ من بھی عام ہے من دخل فی البیت کو شامل ہے،

خواہ کسی آدمی کو قتل کرنے کے بعد داخل ہوا ہو یا اعضاء بدن کاٹنے کے بعد داخل ہوا ہو، یا بیت اللہ میں داخل ہوگیا پھر بیت اللہ میں کسی کو قتل کر دیا ہو، پس مناسب یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک امن والا ہو، اور تم نے اس سے اس شخص کو خاص کر لیا جو شخص بیت الحرام میں داخل ہوا پھر بعد میں اسی کے اندر کسی کو قتل کر دیا ہو اور اس آدمی کو بھی خاص کر لیا ہے جس نے اعضاء بدن کے کسی حصے کو کاٹ دیا ہو، پھر بعد میں بیت اللہ میں داخل ہوا ہو اور کہتے ہو کہ ان دونوں سے بیت اللہ کے اندر قصاص لیا جائے، ہمارا جواب یہ ہے کہ ہم نے تیسری صورت کو بھی اس سے خارج کر لیا ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک شخص بیت اللہ میں قتل کرنے کے بعد داخل ہوا تو اس سے قصاص لیا جائے گا اول دونوں صورتوں پر قیاس کرتے ہوئے اور خبر واحد پر عمل کرتے ہوئے، حدیث یہ ہے الحرم لایعیذ عاصیا ولا فارا بدم، (حرم محترم عاصی اور خون کرکے بھاگنے والے کو پناہ نہیں دیتا) اور اس عام کے تحت صرف آمن میں عذاب النار (جہنم کے عذاب سے امن) داخل رہ گیا۔

پس مصنف رح نے اس اعتراض کا جواب امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی طرف سے اس قول سے دیا ہے، فرمایا: ولا یجوز تخصیص قولہ تعالیٰ ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ، ومن دخلہ کان آمنا بالقیاس وبخبر الواحد اور اللہ تعالیٰ کے قول ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ اور ومن دخلہ کان آمنا کو قیاس اور خبر واحد سے خاص کرنا جائز نہیں ہے، مطلب یہ ہے امام شافعی رح کا اللہ تعالیٰ کے قول ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ سے عامد کو ناسی پر قیاس کرنا جائز نہیں ہے، اسی طرح آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول المسلم یذبح علی اسم اللہ سمّی اولم یسم (مسلمان اللہ کے نام سے ذبح کرتا ہے بسم اللہ پڑھے یا نہ پڑھے) سے قیاس کرنا جائز نہیں ہے۔

اسی طرح قتل کرکے جو شخص بیت اللہ میں داخل ہوا ومن دخلہ کان آمنا سے خاص کرنا قتل بعد الدخول اور اس شخص پر قیاس کرکے جس نے پہلے کسی کے ہاتھ پیر کاٹ دیا ہو پھر بعد میں بیت اللہ میں داخل ہوا ہو قیاس کرنا جائز نہیں ہے، اسی طرح خبر واحد سے بھی یعنی آنحضور م کا قول الحرم لایعیذ عاصیا ولا فاراً بدم سے خاص کرنا جائز نہیں ہے۔

لانھما لیسا بمخصوصین الخ اس لئے کہ یہ دونوں عام غیر مخصوص ہیں، یہ تخصیص کے جائز نہ ہونے کی علت ہے یعنی چونکہ یہ دونوں عام پہلے ہی سے مخصوص نہیں ہیں جیسا کہ تم نے گمان کر رکھا ہے تاکہ قیاس اور خبر واحد کے ذریعہ دوبارہ ان میں تخصیص پیدا کر سکو کیونکہ ناسی مما لم یذکر اسم اللہ کے تحت اول سے ہی داخل نہیں ہے کیونکہ ناسی ذاکر کے معنی میں ہے، لہٰذا وہ آیت سے خاص ہی نہیں کیا گیا تاکہ عامد کو اس پر کیا جاسکے۔

تشریح اب مصنف رح نے یہاں عام کی دوسری قسم کا بیان شروع کیا ہے۔ بیان کا حاصل یہ ہے کہ حق تعالیٰ کے قول ومن دخلہ کان آمنا جو شخص خانہ کعبہ میں داخل ہوگیا وہ امن پا گیا، اس آیت میں مَن کلمہ عام ہے اس عام کے جتنے افراد ہوں گے سب کے لئے امن کی بشارت ہوگی، غور کرنے سے معلوم ہوا کہ داخل ہونے والے تین قسم کے افراد ہو سکتے ہیں، اول ایک شخص کسی انسان کو قتل کرنے کے بعد بیت اللہ شریف میں داخل ہوا،

ص۲ دوسری قسم، ایک شخص نے کسی کے اعضا بدن مثلاً ہاتھ کاٹ دیا اور کاٹنے کے بعد بیت اللہ میں داخل ہوا،
ص۳ تیسری قسم، ایک شخص بیت اللہ کے اندر داخل ہوا اور وہاں پہونچکر اندرون بیت اللہ کسی کو قتل کر دیا یعنی جرم کا ارتکاب کیا، کلمۂ من کا تقاضا ہے کہ مذکورہ تینوں قسم کے لوگ اس کے حکم میں داخل ہوں اور ان تینوں افراد کو امن مل جائے گا۔ مگر اے احناف تم نے عام کے کلمہ سے دوسرے اور تیسرے قسم کے افراد کو خاص کر لیا ہے۔ تمہارا مسلک یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کے ہاتھ پیر کاٹ کر بیت اللہ میں داخل ہوا یا اندر جا کر کسی کو قتل کر ڈالا تو ان دونوں کو امن نہ دے جائیگی اور کعبہ کے اندر ہی ان سے بدلہ لیا جائے گا، شوافع نے کہا، دوسری تیسری کو تم نے خاص کیا اور ہم نے اول قسم کو اس سے خاص کر لیا ہے، یعنی وہ شخص جو کسی کو قتل کرنے کے بعد کعبہ کے اندر داخل ہوا، اس کو خاص کہا ہے، یعنی قاتل اندرون کعبہ پہونچ کر امن نہ پائے گا بلکہ اس سے قصاص لیا جائے گا۔

شوافع کی دلیل:۔ اے احناف جس طرح تم نے ومن دخلہ کان آمناً سے اول کی دونوں قسموں کو خاص کر لیا ہے اسی طرح ہم نے تیسری صورت یعنی قاتل کعبہ سے باہر کسی کو قتل کر دے پھر اس کے بعد کعبہ کے اندر داخل ہو جائے۔ اس کو ہم نے خاص کر لیا ہے، اور کہتے ہیں کہ قتل کرنے کے بعد اگر قاتل کعبہ کے اندر داخل ہو جائے تو اس کو امن نہ دیا جائے گا بلکہ قصاص لیا جائے گا۔

دوسری دلیل:۔ فرمان رسول ؐ ہے الحرم لایعیذ عاصیا ولا فارا بدم، حرم شریف کسی نافرمانی کرنے والے شخص کو امن نہیں دیتا نہ تو اس شخص کو امن دیتا ہے جو کسی کو قتل کرنے کے بعد حرم کے اندر داخل ہو گیا ہو، لہذا جب قتل کر کے حرم کعبہ میں داخل ہونے والے کو حرم کعبہ پناہ نہیں دیتا تو اندرونِ حرم اس سے قصاص بھی نہیں لیا جا سکتا ہے۔

ایک اعتراض شوافع پر:۔ آیت ومن دخلہ کان آمناً کے تحت تین قسم کے افراد شامل تھے ان میں سے دو افراد اجماع کی دلالت سے خارج ہو گئے، اور ایک فرد باقی رہ گیا تھا تو اس کو آپ نے خارج کر دیا تو اب آیت کے حکم کے تحت کون افراد باقی رہ گئے اور آیت پر عمل کس طرح ہوگا۔

الجواب من جانب الشوافع:۔ شوافع کا جواب یہ ہے کہ اس آیت سے مامون من دخول جہنم مراد ہے یعنی جرم کرنے کے بعد اگر کوئی شخص بیت اللہ شریف میں داخل ہو گیا تو وہ جہنم کے عذاب سے محفوظ اور مامون ہو جائیگا لیکن دنیا میں اس کو سزا دی جائے گی مگر شرط یہ ہے کہ داخل ہونے والا مجرم مومن ہو۔

الجواب:۔ اس آیت کے عموم سے اس آدمی کو جو قتل کا ارتکاب کرنے کے بعد بیت اللہ شریف میں داخل ہوا خاص کرنے کی دو دلیلیں ما قبل میں بیان کی گئی ہیں، ان میں سے جو امام شافعیؒ نے قیاس فرمایا ہے اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ ایک شخص نے کعبہ کے اندر داخل ہو کر کسی کو قتل کیا اس پر قیاس کرنا اس آدمی کو جس نے کعبہ سے باہر قتل کیا پھر کعبہ میں داخل ہو گیا، دونوں میں فرق بالکل واضح ہے، اور کہا جا سکتا ہے کہ یہ قیاس قیاس مع الفارق ہے کیونکہ جس نے اندرون کعبہ پہونچ کر کسی کو قتل کیا ہے اس نے کعبہ شریف کے احترام کو پامال کیا ہے اس لئے ایسا

شخص رعایت کا مستحق نہیں ہے، لہٰذا اس سے قصاص لینا چاہئے، برخلاف اس شخص کے کہ اس نے باہر قتل کیا، پھر پناہ لینے کیلئے کعبہ کے اندر داخل ہوگیا تو اس نے کعبہ کا احترام اور اس کی تعظیم کی تو ایسے شخص کو جس نے کعبہ کا احترام کیا اس کی تعظیم کی مناسب نہیں کہ اس سے قصاص لیا جائے، اس لئے یہ شخص مامون اور محفوظ قرار دیا جائیگا۔

جواب ثانی:۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے استدلال میں حدیث ذکر فرمائی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ جس وقت حضرت عبداللہ بن زبیرؓ اور ان کے احباب نے یزید کی بیعت سے انکار فرمایا تو یزید کے والی اور حاکم جس کا نام عمرو بن سعد تھا اس نے ابن زبیر کے ساتھ قتال کرنے کے لئے ایک لشکر مکہ مکرمہ بھیجنے کا ارادہ کیا، تو قاضی ابن شریح نے فرمایا ہے کہ مکہ حرم ہے، نہ اس کے درخت کاٹنے کی اجازت ہے اور نہ شکار کرنے کی اجازت ہے، مطلب یہ ہے کہ جب حرم کے جانور کو قتل کرنے کی اجازت نہیں ہے تو مسلمانوں سے قتال کرنے کی اجازت کیونکر ہو سکتی ہے اس کے جواب میں عمرو بن سعد نے کہا ان الحرم لا یعیذ عاصیًا ولا فارًا بدم، حرم نافرمان اور خون سے بھاگ کر آنے والوں کو پناہ نہیں دیتا، مطلب یہ ہے کہ حضرت عبداللہ ابن زبیر اور ان کے ساتھیوں نے چونکہ یزید کی بیعت نہیں کی ہے اس لئے یہ نافرمان لوگ ہیں یعنی عاصی ہیں، لہٰذا ان کو حرم پناہ نہ دیگا اس لئے ان سے مکہ میں قتال جائز ہے، خلاصہ یہ نکلا کہ ان الحرم لا یعیذ عاصیًا الخ یہ عمرو بن سعد کا قول ہے اور مکہ میں فوج کشی کرنے کی وجہ سے عمرو بن سعد ایک ظالم ہے اور کسی ظالم کا قول معتبر نہیں ہوا کرتا اس لئے ان الحرم لا یعیذ الخ قول معتبر نہ ہوگا۔

نیز بعض روایات سے یہ بھی ثابت ہے کہ قاضی ابن شریح نے ان الحرم الخ کے قول رسول ہونے کا بھی انکار کیا ہے، اور جب یہ قول فرمان رسول نہیں بلکہ ایک ظالم و جابر کا قول ہے، لہٰذا امام شافعی رہ کا اس سے استدلال کرنا کس طرح ہو سکتا ہے۔

قولہ فاجاب المصنف الخ، متن نے امام شافعیؒ کے استدلال کا جواب دیا ہے

تفصیل جواب:۔ امام شافعی رہ نے آیت ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ، مت کھاؤ اس جانور کا گوشت جس کو ذبح کرتے وقت اللہ کا نام نہیں لیا گیا، میں کلمہ ما عام ہے، اس کو خاص کرنا جائز نہیں، قیاس سے نہ خبر واحد سے، اسی طرح ومن دخلہ کان آمنًا جو شخص بیت اللہ شریف کے اندر داخل ہوگیا وہ مامون اور محفوظ ہوگیا، میں کلمہ مَن عام ہے تینوں اقسام کو شامل ہے اس عام کو خاص کرنا بھی جائز نہیں ہے

مطلب یہ ہے کہ امام شافعیؒ نے ذبیحہ کے مسئلہ میں کہ جس نے ذبح کرتے وقت نسیانًا اگر بسم اللہ نہیں پڑھا تو اس کا ذبیحہ جائز ہے، یہ عامد کو قیاس کرنا اور یہ کہنا کہ چونکہ نسیانًا متروک تسمیہ جائز ہے تو عمدًا جس نے تسمیہ ترک کر دیا اس کا ذبیحہ بھی جائز ہے اور دلیل میں المسلم یذبح علی اسم اللہ سمّی اولم یسمّ کی وجہ سے باری تعالیٰ کے قول لا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ سے خاص کرنا جائز نہیں ہے، نیز دوسرے مسئلے میں یہ ومن دخلہ کان آمنًا میں بھی کیا گیا ہے کہ اگر کسی نے حرم سے باہر کسی کو قتل کر دیا، اس کے بعد بیت اللہ شریف کے اندر داخل ہوگیا

اس کو قیاس کرنا اس شخص پر جس نے کعبہ کے اندر داخل ہونے کے بعد کسی کو قتل کیا ہو قیاس کرنا۔ نیز وہ شخص جس نے کسی کے اعضاء بدن کو کاٹ دیا پھر بیت اللہ کے اندر داخل ہوگیا اس پر قیاس کرنا اور حدیث الحرم لایعیذ عاصیًا وفارًا بدم کی وجہ سے حق تعالیٰ کے قول ومن دخلہ کان آمنا سے خاص کرلینا جائز نہیں اس لئے کہ مالم یذکر میں کلمۂ ما اور من دخلہ کان آمنا کلمہ من عام ہیں۔ ان سے کسی کو خاص نہیں کیا گیا ہے تو جب یہ دونوں ابتداءً مخصوص نہیں ہیں تو خبر واحد قیاس کے ذریعہ ثانیاً خاص کرنا کیونکر جائز ہوگا، اور یہ دونوں لفظ عام ہیں ابتداء میں مخصوص اس لئے نہیں تھے، ناسی جس کے متعلق اے شوافع تمہارا گمان تھا کہ احناف نے اس کو مالم یذکر اسم اللہ کے عموم سے خاص کرلیا ہے، یہ گمان صحیح نہیں ہے، ناسی تو باری تعالیٰ کے مالم یذکر اسم اللہ کے تحت داخل ہی نہیں، کیونکہ ناسی حکم میں ذاکر کے ہوتا ہے اس لئے کہ نسیان ایک شرعی عذر ہے جس کو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے معاف فرمادیا ہے۔ رفع عن امتی الخطأ والنسیان میری امت سے خطا اور نسیان دونوں کو معاف کردیا گیا ہے۔ اور اس کا مسلمان ہونا تو وہ مسلمان ہونے کے ناطے ذکر اللہ کا داعی ہے اسلئے مسلمان ہونے کی وجہ سے نسیان کے عذر کو ذکر کے قائم مقام مان لیا گیا ہے اور کہا گیا ہے کہ ناسی حکماً ذاکر ہے اور جب ناسی ذاکر کے حکم میں ہوگیا تو مالم یذکر اسم اللہ کے افراد میں شامل نہ ہوگا اور جب شامل اور داخل نہیں تو اس کو مالم یذکر اسم اللہ سے خاص بھی نہیں کیا گیا، اور جب خاص نہیں کیا گیا تو آپ کے لئے ناسی پر قیاس کرکے عامد کو خاص کرنے کی کس طرح اجازت ہوسکتی ہے، خلاصہ یہ نکلا کہ ذبیحہ متروک التسمیہ عامداً کو ذبیحہ متروک التسمیہ ناسیًا پر قیاس کرنا کسی طرح صحیح نہ ہوگا

امام شافعی کا دوسرا استدلال :- ایک شخص کسی آدمی کا ہاتھ پیر کاٹنے کے بعد پھر بیت اللہ کے اندر داخل ہوا اس کو ومن دخلہ کان آمنا سے خاص نہیں کیا گیا کیونکہ یہ شخص ومن دخلہ کان آمنا کے تحت داخل نہیں ہے وجہ یہ ہے کہ ومن دخلہ کان آمنا سے مراد ذات آمن ہے یعنی اس کی ذات مامون اور محفوظ ہے اور اعضاء بدن عین ذات نہیں، بلکہ اجزاء بدن اور اطراف بدن ہیں جن کے بغیر ذات باقی رہ سکتی ہے جیسے کسی کا ہاتھ کٹ جائے، آنکھ پھوٹ جائے، پیر کٹ جائے تو زندگی باقی رہتی ہے ان اعضاء بدن کے کٹ جانے سے ذات ختم نہیں ہوتی بلکہ باقی رہتی ہے لہٰذا یہ شخص آیت کے حکم کے تحت داخل نہیں، اور جب داخل نہیں تو من دخلہ کان آمنا سے اس کو خارج کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، اور جب اس کو خاص نہیں کیا گیا تو اس پر قیاس کرکے بیت اللہ میں داخل ہونے والے شخص کو خاص کرنا بھی جائز نہ ہوگا جیسا کہ اے شوافع آپ لوگوں نے خاص کرلیا ہے۔

اسی طرح وہ شخص جو بیت اللہ شریف کے اندر داخل ہوا اور بیت اللہ کے اندر جاکر کسی کو قتل کردیا ومن دخلہ کان آمنا کے تحت یہ قاتل بھی داخل نہیں کہ اس کو مامون اور محفوظ قرار دیا جائے اس وجہ سے کہ ومن دخلہ کان آمنا کے معنی ہیں وہ شخص جو مباح الدم ہوکر بیت اللہ شریف کے اندر داخل ہو، یا زنا کا ارتکاب کرکے داخل ہو یا پھر کسی کو قتل کرنے کی وجہ سے مباح الدم ہوکر داخل ہو وہ مامون اور محفوظ ہے، اس کا مطلب

نہیں ہے کہ ایک شخص محرم الدم ہو کر بیت اللہ کے اندر داخل ہوا اور اندرون بیت اللہ شریف کسی کو قتل کردے یا ان امور کا ارتکاب کرے، یہ شخص ہرگز ہرگز مامون نہیں لہٰذا یہ شخص آیت کے مضمون سے خارج ہے یہ نہیں کہ یہ شخص من دخلہ کے تحت داخل تھا پھر اسی کو خاص کرلیا گیا ہو۔

حاصل یہ ہے کہ جب دخول بیت اللہ کے بعد قتل کرنے والے کو آیت سے خاص نہیں کیا گیا تو اس پر قیاس کرکے شوافع کے لئے قتل کرنے کے بعد داخل ہونے والے کو خاص کرلینا بھی درست نہیں ہے

سوال :۔ اس جگہ شارح منار یعنی صاحب نور الانوار ملا جیون نے کہا اس جگہ یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ ومن دخلہ کان آمناً میں دخلہٗ کی ضمیر ہٗ کا مرجع بیت اللہ ہے اس لئے کہ اس سے پہلے انّ اوّل بیتٍ وضع للناس مذکور ہے جس میں بیت کا ذکر ہے اسلئے یہ ضمیر منصوب حرم کی جانب راجع نہیں اس وجہ سے کہ حرم کا ذکر سابق میں نہیں ہے لہٰذا آیت سے آمن بیت کا بیان ہوگا حرم کے امن کا ذکر نہ ہوگا جبکہ مقصود اصلی آمن حرم کو بیان کرنا ہے۔

ملاجیون کے اعتراض کا جواب :۔ ضمیر منصوب آیت شریف میں اگرچہ بیت اللہ کی جانب راجع ہے مگر حرم کا حکم بھی وہی ہے جو بیت اللہ کا حکم ہے دونوں کا حکم آمن ہوتا ہے اس کی تائید دوسری آیت سے بھی ہوتی ہے، جہاں ارشاد فرمایا گیا اَوَلَمْ یَرَوْا اَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا اٰمِنًا سے صاف ظاہر ہے یعنی کیا ان کفار کو یہ معلوم نہیں کہ ہم نے ان کے شہر مکہ مکرمہ کو حرم آمن بنایا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ کعبہ شریف اور حرم شریف دونوں امن کا محل ہیں اور جب حرم اور کعبہ دونوں کا محل امن ہونا ثابت ہوگیا تو آیت ومن دخلہ کان آمناً میں ہٗ ضمیر کا مرجع اگر بیت کو قرار دیا جائے تو مقصد میں کوئی خرابی لازم نہیں آئے گی۔

وَكَذَا الَّذِىْ عَلَيْهِ قِصَاصٌ فِى الطَّرَفِ لَمْ يَخُصَّ مِنَ الْاٰمِنِ اِذِ الْمُرَادُ بِالْاَمْنِ اَمْنُ الذَّاتِ وَالْاَطْرَافُ كَاَنَّهَا لَيْسَتْ مِنَ الذَّاتِ بَلْ مِنَ الْمَالِ وَكَذَا الْقَاتِلُ بَعْدَ الدُّخُوْلِ فِيْهِ اِذْ مَعْنٰى قَوْلِهٖ وَمَنْ دَخَلَهٗ كَانَ اٰمِنًا مَنْ دَخَلَهٗ بَعْدَ مَا صَارَ مُبَاحَ الدَّمِ بِرِدَّةٍ اَوْ زِنًا اَوْ قِصَاصٍ لَا اَنَّهٗ بَاشَرَ هٰذِهِ الْاُمُوْرَ بَعْدَ الدُّخُوْلِ فَهُوَ خَارِجٌ عَنْ مَضْمُوْنِ الْاٰيَةِ لَا اَنَّهٗ مَخْصُوْصٌ مِنْهَا لَا يُقَالُ اِنَّ ضَمِيْرَ دَخَلَهٗ رَاجِعٌ اِلَى الْبَيْتِ وَالْمَقْصُوْدُ بَيَانُ اٰمِنِ الْحَرَمِ لِاَنَّا نَقُوْلُ اِنَّ حُكْمَهُمَا وَاحِدٌ بِدَلِيْلِ قَوْلِهٖ تَعَالٰى اَوَلَمْ يَرَوْا اَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا اٰمِنًا۔

ترجمہ ایسے ہی وہ شخص کہ اطراف کے کاٹنے میں اس پر قصاص ہے آمناً سے اس کو خاص نہیں کیا گیا کیونکہ امن سے امن الذات مراد ہے اور اطراف (اعضاء) گویا ذات میں شمار نہیں ہے بلکہ مال کی قسم ہیں اسی طرح قاتل بعد دخول بھی آمن سے مخصوص نہیں ہے کیونکہ من دخلہ کان آمنا کے معنی اس شخص کے ہیں زنا کرنے کی وجہ سے یا مرتد

ہونے کی وجہ سے یا قصاص کی وجہ سے مباح الدم ہوگیا ہو اس کو امن ہے یہ معنی نہیں ہیں کہ وہ شخص دخول کے بعد ان امور کا مرتکب ہوا ہو پس قاتل بعد الدخول آیت کے مضمون سے خارج ہے نہ کہ اس سے مخصوص کیا گیا ہے اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ دخلہ کی ضمیر بیت کی طرف راجع ہے اور اس سے مقصود امن حرم کو بیان کرنا ہے اس لئے کہ اس کا ہم یہ جواب دیں گے دونوں کا حکم ایک ہے دلیل یہ ہے کہ اولم یروا انا جعلنا حرما امنا (کیا انھوں نے نہیں دیکھا کہ ہم نے حرم کو امن کی جگہ بنایا)۔

ثُمَّ اِنَّ الْمُصَنِّفَ لَمَّا فَرَغَ عَنْ بَيَانِ الْعَامِّ الْغَيْرِ الْمَخْصُوْصِ شَرَعَ فِيْ بَيَانِ الْعَامِّ الْمَخْصُوْصِ وَاَوْرَدَ فِيْهِ ثَلَاثَةَ مَذَاهِبَ وَبَيَّنَ كُلَّ مَذْهَبٍ بِدَلِيْلٍ وَشَبَّهَهُ بِمَسْأَلَةٍ فِقْهِيَّةٍ فَقَالَ فَاِنْ لَحِقَهُ خُصُوْصٌ مَعْلُوْمٌ اَوْ مَجْهُوْلٌ لَا يَبْقٰى قَطْعِيًّا لٰكِنَّهُ لَا يَسْقُطُ الْاِحْتِجَاجُ بِهٖ اَيْ اِنْ لَحِقَ هٰذَا الْعَامَّ الَّذِيْ كَانَ قَطْعِيًّا مَخْصُوْصٌ مَعْلُوْمُ الْمُرَادِ اَوْ مَجْهُوْلُ الْمُرَادِ فَالْمُخْتَارُ اَنَّهُ لَا تَبْقٰى قَطْعِيَّتُهُ وَلٰكِنْ يَجِبُ الْعَمَلُ بِهٖ كَمَا هُوَ شَانُ سَائِرِ الدَّلَائِلِ الظَّنِّيَّةِ مِنْ خَبَرِ الْوَاحِدِ وَالْقِيَاسِ وَالتَّخْصِيْصُ فِي الْاِصْطِلَاحِ هُوَ قَصْرُ الْعَامِّ عَلٰى بَعْضِ مُسَمَّيَاتِهٖ بِكَلَامٍ مُسْتَقِلٍّ مَوْصُوْلٍ فَاِنْ لَمْ يَكُنْ كَلَامًا بِاَنْ كَانَ عَقْلًا اَوْ حِسًّا اَوْ عَادَةً اَوْ نَحْوَهُ لَمْ يَكُنْ تَخْصِيْصًا اِصْطِلَاحًا وَلَمْ يَصِرْ ظَنِّيًّا وَكَذَا اِنْ لَمْ يَكُنْ مُسْتَقِلًّا بَلْ كَانَ بِغَايَةٍ اَوْ شَرْطٍ اَوِ اسْتِثْنَاءٍ اَوْ صِفَةٍ وَسَيَجِيْئُ تَفَاصِيْلُهَا وَكَذَا اِنْ لَمْ يَكُنْ مَوْصُوْلًا بَلْ كَانَ مُتَرَاخِيًا لَا يُسَمّٰى تَخْصِيْصًا بَلْ نَسْخًا عَلٰى مَا سَيَجِيْئُ هٰكَذَا قَالُوْا وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رح كُلُّ ذٰلِكَ يُسَمّٰى تَخْصِيْصًا لِاَنَّهُ عِنْدَهُ هُوَ قَصْرُ الْعَامِّ عَلٰى بَعْضِ الْمُسَمَّيَاتِ مُطْلَقًا وَكَثِيْرًا مَا يُطْلَقُ التَّخْصِيْصُ عَلَى التَّرَاخِيْ مَجَازًا عِنْدَنَا اَيْضًا ۔

ترجمہ: پھر جب مصنف عام غیر مخصوص کے بیان سے فارغ ہوئے تو عام مخصوص کے بیان کو شروع کیا اور اس میں تین مذاہب ذکر کئے اور ہر مذہب کو دلیل سے بیان کیا، نیز ہر مذہب کو فقہی مسئلہ سے تشبیہ بھی دی۔ فرمایا فان لحقہ خصوص معلوم او مجہول پس عام قطعی الدلالت ہو اگر اس کو خصوصیت معلومہ یا مجہولہ لاحق ہوجائے تو وہ قطعی الدلالت باقی نہیں رہتا لیکن اسے حجت کے طور پر پیش کرنا ساقط نہیں ہوتا یعنی وہ عام جو کہ قطعی تھا اگر اس کو کوئی مخصوص معلوم المراد یا مجہول المراد لاحق ہو تو مختار مذہب یہ ہے کہ اس کی قطعیت باقی نہیں رہتی لیکن عمل اس پر واجب ہوتا ہے جیسا کہ تمام دلائل ظنیہ خبر واحد قیاس وغیرہ کی شان ہے اور تخصیص اصطلاح میں عام کو بعض افراد پر منحصر کرتے ہیں ایسے کلام سے جو مستقل اور موصول ہو لہذا اگر مخصوص کلام ہی نہ ہو مثلاً عقل حس عادۃ یا اس کے علاوہ اور کوئی چیز ہو تو وہ اصطلاحی

تخصیص نہ ہوگی اور اس تخصیص سے عام ظنی نہ ہوگا، اسی طرح مخصوص کلام مستقل نہ ہو بلکہ غایۃ، شرط استثناء یا صفت ہو جن کی تفصیل عنقریب آئے گی، اسی طرح مخصوص کلام تو ہو مگر موصول نہ ہو یا کلام مؤخر ہو تو اس کا تخصیص نام نہ رکھا جائے گا بلکہ اسے نسخ کہا جائیگا جیسا کہ آئندہ آئے گا، ھکذا قالوا علماء نے ایسا ہی کہا ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک ان میں سے ہر ایک کو تخصیص نام رکھا جاتا ہے کیونکہ ان کے نزدیک عام کو بعض افراد پر مطلقاً منحصر کرنے کا نام تخصیص ہے اور زیادہ تر تخصیص اس کلام پر اطلاق کیا جاتا ہے جو بعد میں ہو اور بسا اوقات ہمارے نزدیک بھی کلام متراخی کو مجازاً تخصیص کہہ دیتے ہیں۔

تشریح اصل عام کی دو قسمیں ہیں، عام مخصوص البعض، عام غیر مخصوص البعض، جب مصنف عام مخصوص البعض سے فارغ ہو چکے تو اب اس جگہ عام غیر مخصوص البعض کو ذکر کرتے ہیں، اس جگہ عام خص عنہ البعض میں تین مذاہب اور ان کے دلائل کا بیان کریں گے اور ہر مذہب کی دلیل کی تائید کے طور پر ایک فقہی مسئلہ بھی تحریر فرمایا ہے۔

مذہب اول:۔ عام اپنے معنی پر قطعی الدلالت ہے اگر اس کو کوئی مخصص جس کی مراد معلوم ہو یا وہ مخصص جس کی مراد مجہول ہو لاحق ہو جائے تو عام قطعی الدلالۃ باقی نہیں رہتا ہے مگر مخصوص کے لاحق ہونے کے باوجود عام واجب العمل باقی رہتا ہے اور اس سے استدلال ساقط نہیں ہوتا جیسے خبر واحد اور قیاس کی یہ شان ہے اور بقول شارح مذہب مختار بھی یہی ہے۔

تخصیص کسے کہتے ہیں:۔ تخصیص کی اصطلاحی تعریف یہ ہے۔ عام کو اس کے بعض افراد پر منحصر کر دینا ایسے کلام کے ذریعہ جو مستقل ہو اور موصولاً ذکر کیا گیا ہو یعنی متصل کلام کے ذریعہ عام کے بعض افراد کو مراد سے خارج کر دینا، اور بعض کو عام کے تحت داخل رکھنا اصطلاح میں تخصیص کہلاتا ہے

کلام مستقل کی تعریف:۔ مستقل کلام وہ کلام ہے جو مفید ہو اور اپنے پورے معنی میں کسی دوسرے کلام کا محتاج نہو۔ کلام موصول سے وہ کلام مراد ہے، عام اور اس کا مخصص دونوں کو ایک ہی دفعہ میں تلفظ کر دیا جائے، لیکن اگر عام کا تلفظ پہلے کر دیا گیا پھر تھوڑی دیر کے بعد تخصیص کا ذکر کیا گیا تو اصطلاح شریعت میں وہ تخصیص نہ ہوگی بلکہ اس کو نسخ کہا جائے گا

تعریف کے فوائد قیود:۔ مخصص اگر کلام ہی نہ ہو بلکہ عقل ہو یا عادت ہو یا حس ہو یا عام کے بعض افراد ناقص اور دوسرے بعض افراد زائد ہوں، تو ان صورتوں میں تخصیص اصطلاحی صادق نہ آئے گی یعنی اگر کسی عام کو عقل کے ذریعہ مخصوص کیا گیا ہو تو وہ اصطلاحی تخصیص نہ کہی جائے گی مثلاً خالق کل شیئ (حق تعالیٰ شانہ ہر چیز کو پیدا کرنے والا ہے) اس مثال میں کل شیئ عام ہے مگر دلیل عقل سے معلوم ہوتا ہے کہ کل شیئ میں خود اللہ تعالیٰ شامل نہیں ہے، لہذا عقل کے ذریعہ اس آیت کل شیئ سے اللہ تعالیٰ کو خارج کرنا تخصیص اصطلاحی نہ کہلائے گی۔ اسی طرح احکام تکلیفیہ سے نابالغ بچوں، مجنوں کو

بذریعہ عقل خارج کرنا تخصیص اصطلاحی نہیں ہے ۔ اس کی مثال اللہ خالق کل شئ۔ اللہ تعالیٰ ہر چیز کا پیدا کرنے والا ہے ۔ اس مثال میں کل شئ عام ہے مگر اس عام سے ذات خدا خارج ہے ۔ لہٰذا بذریعہ عقل کل شئ سے اللہ تعالیٰ کو خارج کرنا تخصیص ہے ۔ مگر اصلاحی تخصیص نہیں ہے ۔

دوسری مثال وہ احکام جن میں اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کو مکلف بنایا ہے ۔ ان احکام تکلیفیہ سے مجنون ۔ اور نابالغ بچے خارج ہیں ۔ مگر دلالت عقل سے خارج ہیں اس لئے اس کو اصطلاحی تخصیص نہ کہا جائے گا ۔

تیسری مثال : ۔ وللہ علی الناس حج البیت من استطاع الیہ سبیلاً اللہ کے لئے ان لوگوں پر جو زادراہ کی استطاعت رکھتے ہوں ۔ حج بیت اللہ کرنا فرض ہے ۔ اس مثال میں الناس کا لفظ عام ہے ۔ جو تمام انسانوں کو شامل ہے ۔ لیکن عقل کے ذریعہ اس حکم سے چھوٹے نابالغ بچوں ۔ اور مجنونوں کو خارج کیا گیا ہے ۔ یہ اخراج اصطلاحی تخصیص نہیں ۔

بذریعہ حس بعض افراد کو خارج کرنا اُوتیتُ من کل شئ اس کو ہر چیز عطا کی گئی ہے یہ جملہ ہدہد نامی پرندے نے حضرت سلیمان علیہ السلام سے بلقیس کے متعلق کہا تھا کہ بلقیس ایک ملکہ ہے ۔ جو سبا قوم پر حکمرانی کرتی ہے اور اس کو ہر چیز عطا کی گئی ہے ۔ اس مثال میں بھی لفظ کل شئ عام ہے ۔ مگر دلالت حس سے یہ ثابت ہے ۔ دنیا میں کسی انسان کو دنیا کی ہر چیز عطا نہیں کی گئی ہے ۔ نہ اس کو تمام چیزوں کا مالک بنایا گیا ۔ مگر عرف کی زبان میں محاورہ ہے کہ فلاں کا کیا کہنا وہ تو بادشاہ ہے ۔ اس کو ہر چیز حاصل ہے ۔ جب کہ اس کو دنیا کی بہت سی چیزوں کا علم بھی نہیں ہوتا ۔ حاصل ہونا تو دور کی بات ہے ۔ حاصل یہ کہ اس مثال میں بھی حس کی دلالت سے کل شئ یعنی عام میں تخصیص کی گئی ہے ۔ لیکن اصطلاح اصول فقہ پر اس کو تخصیص نہیں کہا جاتا ۔

عادت کی دلیل سے تخصیص کی مثال عادت کے ذریعہ بھی عام میں تخصیص کی مثال واللہ لا آکل رأساً ۔ اللہ کی قسم میں سر نہیں کھاؤں گا ۔ تو عادت یہ ہے کہ اس قسم کی موقعوں پر رأس سے وہ سر مراد لئے جاتے ہیں جو عرف اور عادت کے طور پر ماکول ہیں ۔ یعنی گائے ۔ بھینس ۔ اونٹ ۔ اور بکری بھیڑ کے سر مراد ہوتے ہیں ۔ پرندوں کے سر، چھپکلی کا سر وغیرہ مراد نہیں ہوتے ۔ لہٰذا رأساً کا لفظ عام ہے ۔ مگر عادت اور عرف کی دلالت سے اس میں تخصیص کرلی جاتی ہے ۔ لیکن اس کو اصطلاح میں تخصیص نہیں سمجھا جاتا ۔ مثال کے طور پر ۔ ایک شخص نے قسم کھائی کہ وہ سر نہیں کھائے گا ۔ تو اس کی اس قسم کو متعارف سروں پر محمول کیا جائے گا ۔ جیسے بکری ۔ گائے ۔ بھینس وغیرہ کے جو عام طور سے کھائے جاتے ہیں ۔ اور چڑیا کے سر پر اس کو محمول نہ کیا جائے گا ۔ خلاصہ یہ نکلا کہ لفظ رأساً کو جو کہ عام ہے ۔ اس عام سے عرف اور عادت کی دلیل سے بعض سروں کو

خارج کر دیا گیا۔ مگر اس کو تخصیص شرعی نہیں کہا جاتا۔
نیز عام کے بعض افراد کو ناقص ہونے کے باعث عام سے خارج مانا جاتا ہے۔ مگر اس اخراج کو تخصیص اصطلاحی پر محمول نہیں کیا جاتا۔ مثلاً ایک شخص نے کہا۔ کل مملوک لی فهو حرٌّ۔ میرا ہر مملوک پس وہ آزاد ہے اس قول سے مکاتب اس لئے آزاد نہ ہوگا کیونکہ مکاتب میں مالک کی ملکیت ناقص ہوتی ہے۔ کیونکہ اس کو مال میں تصرف کرنے خرید و فروخت کرنے کا حق ہوتا ہے۔ اس لئے رقبةً وہ غلام ہے مگر تصرف کے لحاظ سے وہ آزاد ہے تاکہ خرید و فروخت کر کے اپنی بدل کتابت کسب کر سکے۔
نیز بعض افراد میں زیادۃ اور شدت پائی جاتی ہے۔ اس لئے وہ عام کے تحت داخل نہیں ہوتے مثلاً ایک شخص نے کہا واللّٰہ لا اٰکلُ الفاکِھَۃ۔ اللہ کی قسم میں فاکہہ نہیں کھاؤں گا۔ اور یہ کہتے وقت کسی خاص پھل کی نیت نہ کرے۔ تو قسم چھوہاروں کو شامل نہیں ہو گی۔ بلکہ فاکہہ سے چھوہارے خارج ہونگے گو لغت اور عرف دونوں میں چھوہارے تفکہ میں داخل ہیں۔ اس کے باوجود چھوہارے تفکہ میں داخل نہ ہوں گے۔ اگر بطور لذت کے کبھی کھائے جاتے ہیں۔ مگر چونکہ ان کے اندر غذا بننے کی قوت بھی پائی جاتی ہے۔ اس غذایت کی قوت کی بنا پر تفکہ کے معنی عام سے ان کو خارج کر دیا گیا ہے۔ مگر یہ بھی تخصیص اصطلاحی نہیں شمار کی جاتی۔ الحاصل، اگر کلام کے علاوہ دیگر ذرائع سے تخصیص کی گئی تو وہ اصطلاحی تخصیص نہیں اور جب اصطلاحی تخصیص نہیں۔ تو اس تخصیص کی بنا پر عام ظنی بھی نہ ہوگا۔
صاحب کتاب ملا جیون نے فرمایا اگر تخصیص کلام کے ذریعہ کی گئی مگر مستقل کلام کے ذریعہ نہیں کیگئی تو وہ بھی تخصیص اصطلاحی نہ ہوگی، مگر غایۃ کے ذریعہ تخصیص کی گئی۔ جیسے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّیَامَ اِلَی اللَّیْلِ۔ پھر تم روزے کو رات تک پورا کرو۔ اس مثال میں لفظ صیام رات اور دن دونوں کو شامل تھا۔ مگر الی اللیل کی قید لگا کر اس کو نہار کے ساتھ خاص کر دیا گیا اور لیل کو صوم سے الگ کر دیا گیا تو یہ بھی تخصیص اصطلاحی نہیں۔
اس طرح اگر شرط لگا کر تخصیص کی گئی تو وہ بھی تخصیص اصطلاحی میں داخل نہیں ہوگی جیسے انت طالق ان دخلت الدار تجھ کو طلاق ہے۔ اگر تو گھر میں داخل ہوئی اس کلام میں انت طالق دخول دار اور عدم دخول دار دونوں کو عام ہے۔ مگر دخول دار کی شرط لگا کر عدم دخول دار کو انت طالق کے حکم سے خارج کرایا لہٰذا اگر ان دخلت الدار کہتا تو طلاق فوراً واقع ہوجاتی۔
اسی طرح استثناء کے ذریعہ اگر تخصیص کی گئی تو وہ بھی اصطلاحی تخصیص نہیں ہوتی جیسے جاءنی القوم الا زیداً اس مثال میں لفظ قوم عام ہے۔ جو زید کو بھی شامل ہے۔ الا حرف استثناء کی قید لگا کر متکلم نے زید کو اس حکم سے خارج کر دیا۔
اسی طرح اگر عام کی صفت لے آئی جائے۔ تو وہ بھی خاص ہو جاتا ہے، مگر اس تخصیص کو اصطلاحی

تخصیص نہیں کہا جائیگا جیسے اونٹ کے زکوۃ کے بارے میں ارشاد ہے دفی الابل السائمۃ زکوۃ جنگل میں چر کر زندگی بسر کرنے والے اونٹ پر زکاۃ واجب ہے، اس جگہ لفظ ابل عام ہے اس پر سائمہ کی صفت کا اضافہ کرنے کی وجہ سے ابل غیر سائمہ زکوۃ کے حکم سے خارج ہوگئے مگر اس تخصیص کو تخصیص اصطلاحی نہیں کہا جاتا۔

نورالانوار کے محشی فرماتے ہیں کلام غیر مستقل کو اوپر کی بیان کردہ چاروں صورتوں پر منحصر کرنا صحیح نہیں، بلکہ بدل بھی اس میں شامل ہے جیسے جاءنی القوم اکثرہم، میرے پاس قوم آئی یعنی ان میں سے اکثر لوگ آگئے، اس مثال میں لفظ قوم عام ہے پوری قوم کو شامل تھا مگر اکثرہم کے لفظ نے جو کہ بدل بعض واقع ہے، اس عام میں تخصیص کردی کہ پوری قوم نہیں بلکہ قوم کے اکثر لوگ آئے ہیں لہذا اکثرہم کی قید نے بعض افراد کو مجیئت سے خارج کردیا۔

وکذا ان لم یکن موصولا ابل کان متراخیا الخ شارح نے فرمایا: اسی طرح کلام مستقل اگر موصول نہ ہو بلکہ متراخیا بولا گیا ہو تو اس کو بھی تخصیص نہ کہا جائے گا بلکہ اس کا نام نسخ ہوگا اس لئے تخصیص کے لئے ضروری ہوگا کہ کلام مستقل ہو اور متصلاً بولا گیا ہو تاکہ اول وہلے میں معلوم ہوجاتے کہ عام سے بعض افراد کا ارادہ کیا گیا ہے مگر نسخ میں ایسا نہیں ہوتا نسخ کی صورت میں کلام مستقل بولا جاتا ہے اور عام کے تمام افراد کا ارادہ کیا جاتا ہے پھر تراخی سے اس کے بعض افراد سے حکم اٹھادیا جاتا ہے اور کلام غیر موصول کی صورت میں چونکہ ایسا ہی ہے اس لئے اس کو تخصیص نہ کہا جائے گا بلکہ نسخ سے تعبیر کیا جائے گا۔

وعند الشافعی کل ذالک یسمی تخصیصًا :۔ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مذکورہ پانچ صورتوں کا نام تخصیص رکھا گیا ہے، یعنی مخصص کلام ہو، یا غیر کلام ہو، کلام مستقل ہو یا غیر مستقل اور خواہ کلام موصول ہو یا کلام غیر موصول تمام صورتوں میں اس کا نام مخصص رکھا جائے گا۔

امام شافعیؒ کے نزدیک مخصص کی تعریف عام کو اس کے بعض افراد پر منحصر کردینا خواہ بذریعہ کلام ہو یا غیر کلام ہو اور خواہ کلام متصل ہو یا کچھ تاخیر سے کلام کیا گیا ہو۔ صاحب نورالانوار کی رائے یہ ہے کہ کبھی کبھی مجازاً کلام کو مخصص کہہ دیا جاتا ہے مثلاً بولا جاتا ہے فلاں آیت کو فلاں آیت کے ذریعہ خاص کیا گیا ہے حالانکہ وہ جس کو مخصص مانا گیا ہے وہ اس آیت سے متصل نہیں ہوتی نیز کتاب اللہ کو سنت رسول اللہ کے ذریعہ خاص کیا گیا ہے، حالانکہ دونوں میں اتصال نہیں ہوتا بلکہ تراخی کی صورت پائی جاتی ہے

وَنَظِيرُ الْخُصُوصِ الْمَعْلُومِ وَالْمَجْهُولِ قَوْلُهُ تَعَالَى وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا فَاِنَّ الْبَيْعَ لَفْظٌ عَامٌ لِدُخُولِ لَامِ الْجِنْسِ فِيهِ وَقَدْ خَصَّ اللّٰهُ تَعَالَى مِنْهُ الرِّبٰوا وَهُوَ فِي اللُّغَةِ الْفَضْلُ وَلَمْ يُعْلَمْ اَيُّ فَضْلٍ يُرَادُ بِهِ لِاَنَّ الْبَيْعَ لَمْ يُشْرَعْ اِلَّا لِلْفَضْلِ فَهُوَ حِينَئِذٍ نَظِيرُ الْخُصُوصِ الْمَجْهُولِ ثُمَّ بَيَّنَهُ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِقَوْلِهِ الْحِنْطَةُ بِالْحِنْطَةِ وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ وَالْمِلْحُ

بِالْمِلْحِ وَالذَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ مَثَلاً بِمِثْلٍ يَداً بِيَدٍ وَالْفَضْلُ رِبٰوا فَهُوَ حِيْنَئِذٍ نَظِيْرُ الْخُصُوْصِ الْمَعْلُوْمِ وَلٰكِنْ لَمْ يُعْلَمْ حَالُ مَا سِوَى الْاَشْيَاءِ السِّتَّةِ اَلْبَتَّةَ وَلِهٰذَا قَالَ عُمَرُ رضـ خَرَجَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنَّا وَلَمْ يُبَيِّنْ لَنَا اَبْوَابَ الرِّبٰوا اَيْ بَيَانًا شَافِيًا فَاحْتَاجُوْا اِلَى التَّعْلِيْلِ وَالْاِسْتِنْبَاطِ فَعَلَّلَ اَبُوْ حَنِيْفَةَ رحـ بِالْقَدْرِ وَالْجِنْسِ وَالشَّافِعِيُّ رحـ بِالطُّعْمِ وَالثَّمَنِيَّةِ وَمَالِكٌ بِالْاِقْتِيَاتِ وَالْاِدِّخَارِ كُلٌّ بِمُقْتَضٰى تَعْلِيْلِهٖ فِيْ تَحْرِيْمِ اَشْيَاءَ وَتَحْلِيْلِ اَشْيَاءَ وَعَلٰى مَا يَاْتِيْ فِيْ بَابِ الْقِيَاسِ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى۔

ترجمہ اور خصوص معلوم و مجہول کی مثال اللہ تعالیٰ کا قول "احل اللہ البیع وحرم الربوا" ہے اس لئے کہ لفظ بیع لام جنس میں داخل ہونے کی وجہ سے عام ہے اور اللہ تعالیٰ نے ربوا کو خاص (الگ) فرمایا ہے، اور وہ ربوا لغۃً زیادتی کے معنی میں آتا ہے، اور یہ معلوم نہیں ہے کہ اس سے کون سی زیادتی یہاں مراد ہے کیونکہ بیع تو زیادتی ہی کے لئے مشروع ہوئی ہے، پس اس صورت میں قول باری تعالیٰ تخصیص مجہول کی نظیر ہے، پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مذکورہ آیت کی تفسیر فرمائی، حدیث یہ ہے، الحنطۃ بالحنطۃ فروخت کرو تم گیہوں کو گیہوں کے بدلے، جو کو جو کے بدلے، کھجور کو کھجور کے بدلے، نمک کو نمک کے بدلے سونے کو سونے کے بدلے، اور چاندی کو چاندی کے بدلے، برابر برابر، ہاتھ در ہاتھ (نقد) اور فضل (زیادتی) ربوا ہے، اس روایت کے بعد آیت مذکورہ خصوص معلوم کی مثال ہو گئی، کیونکہ حدیث شریف سے معلوم ہو گیا کہ یہاں فضل سے فضل علی القدر یعنی ناپ تول ہے، مثلاً بمثل اس کا قرینہ ہے لیکن چھ چیزوں کے علاوہ کا حال معلوم نہ ہوسکا (حدیث میں جن چھ چیزوں کا ذکر ہے ان کا حکم معلوم ہو گیا مگر ان کے علاوہ دیگر چیزوں میں زیادتی کا کیا حکم ہے) اسی لئے حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حسرت کے انداز میں فرمایا ہے جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہم سے تشریف لے گئے اور ہمیں ربوا کی جامع تفصیل نہ بیان فرما گئے یعنی بیان شافی نہ فرما گئے تو علماء کرام تعلیل و استنباط کی طرف محتاج ہوئے، پس امام ابوحنیفہؒ نے قدر و جنس کو علت قرار دیا اور امام شافعیؒ نے طعم اور ثمنیت کو اور امام مالکؒ نے اقتیات وادخار کو علت قرار دیا ہے اور فقہائے اربعہ میں سے ہر ایک نے اپنی اپنی تفصیل (علت) کے مقتضیٰ کے لحاظ سے چیزوں کی حلت و حرمت کا فیصلہ کیا جیسا کہ باب القیاس میں انشاء اللہ تعالیٰ آئے گا۔

تشریح **مخصص معلوم و مجہول کی بحث** :۔ یعنی کسی عام میں تخصیص پیدا کرنے والا معلوم ہو تو اس کا کیا حکم ہے اور مجہول کا کیا حکم ہے اور مخصص معلوم کا کیا مفہوم ہے اور مخصص مجہول کی کیا تعریف ہے، اس کو مصنف نے ایک مثال دے کر سمجھایا ہے، مثال احل البیع وحرم الربوا ہے، حق تعالیٰ نے بیع (یعنی خرید و فروخت

کو حلال کیا ہے (یعنی اس کو جائز قرار دیا ہے) اور ربوا (یعنی بلا عوض زیادتی کو) حرام قرار دیا ہے، گویا بیع حلال ہے اور ربوا حرام ہے۔

مصنف کی تقریر:۔ اس آیت میں البیع مذکور ہے اس میں الف اور لام جنس کا ہے اس سے مراد بیع عام ہے اور علی الاطلاق حلال ہے، لیکن باری تعالیٰ نے حرم الربوا فرما کر بیع کی حلت سے ربوا کو خاص کر لیا یعنی ربوا کو حلت سے خارج کر دیا، یعنی وہ بیع (لین دین اور خرید و فروخت) جو ربوا کی صورت میں ہو وہ حرام ہے اور لغۃً ربوا کے معنی زیادتی کے ہیں، زیادتی کے بہت سے معانی ہیں مگر آیت سے زیادتی کے معنی متعین معلوم نہیں ہیں اس لئے کہ بیع میں بھی زیادتی پائی جاتی ہے اور بیع نفع اور زیادتی کے لئے مشروع ہوئی ہے، لہذا الفضل ربوا یعنی فضل اور زیادتی جو ممنوع اور حرام ہے وہ کون سی ہے یہ معلوم نہیں بلکہ مجہول ہے، اور جملہ حرم الربوا کا جب تک بیان اور تفصیل وارد نہ ہو مخصص مجہول کہلائے گا۔

اس کے بعد جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ربوا کی قدرے تفصیل بیان فرمائی تو یہی مخصص معلوم کی مثال بن گیا، آپ نے فرمایا الحنطۃ بالحنطۃ، والشعیر بالشعیر، والملح بالملح والتمر بالتمر الخ کہ تم گیہوں کو گیہوں کے بدلے، جَو کو جَو کے بدلے، نمک کو نمک کے بدلے، کھجور کو کھجور کے بدلے فروخت کرو اور ان میں فضل سے فروخت کرنا ربوا ہے، گویا حدیث میں چھ چیزوں کی بیع میں فضل کو ربوا قرار دیا ہے اور اس سے ممانعت فرمائی ہے وہ چھ اشیاء یہ ہیں گیہوں، جو، نمک، کھجور، چاندی اور سونا، گویا آپ نے ارشاد فرمایا کہ ان چیزوں کو جب ان کی جنس کے ذریعہ فروخت کی جائے یعنی گیہوں کو گیہوں کے بدلے اور جَو کو جَو کے بدلے بیچا جائے تو مساوی ہونا چاہیئے، اضافہ نہ ہونا چاہیئے، اضافہ ربوا اور حرام ہے جیسا کہ مثلاً بمثل والفضل ربوا سے ظاہر ہے یعنی ان کو برابر سرابر بیچا جائے اور فضل ربوا ہے، دوسری شرط بیع کے جائز ہونے کی یہ ہے کہ اتحاد مجلس ہو، یعنی جس مجلس میں ان چیزوں کی بیع ہو اسی مجلس میں ان کا عوض بھی ادا کر دینا ضروری ہے، حاصل یہ کہ ان چیزوں کی بیع نسیہ بھی حرام ہے جیسا کہ یداً بید ہاتھ در ہاتھ کی قید سے ظاہر ہے

حاصل یہ ہے کہ مذکورہ بالا حدیث سے ظاہر ہوا کہ اوپر کی چھ چیزوں میں ناپ تول کے ذریعہ زیادتی ممنوع ہے اور زیادتی کا نام فضل اور ربوا ہے اور یہ فضل ممنوع اور حرام ہے، لہذا یہ حدیث آیت مذکورہ کے اجمال کا بیان واقع ہوئی اور عام کے مخصص معلوم ہونے کی نظیر ثابت ہوئی

ان چھ چیزوں کے علاوہ دوسری اشیاء کی بیع میں ربوا ہوگا یا نہیں اور ہوگا تو کیوں اور کیسے ہوگا شارح فرماتے ہیں حدیث میں صرف چھ چیزیں مذکور ہیں اس لئے ان کے علاوہ کا علم یقینی طور پر معلوم نہیں ہے، اسی وجہ سے سیدنا حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی رحلت کے بعد فرمایا تھا کہ آپ تشریف لے گئے اور ربوا کا مسئلہ پوری وضاحت کے ساتھ معلوم نہ ہو سکا، چونکہ ربوا کا مسئلہ محتاج بیان تھا، مزید تفصیل کی ضرورت تھی اسی ضرورت کے پیش نظر حضرات فقہاء کرام نے اس

حدیث سے علت کا استنباط فرمایا، تاکہ ربوا کے مسئلے کو حل کیا جاسکے۔

علت کے بارے میں امام صاحبؒ کی رائے:- ربا کی علت قدر ہے، یعنی ناپ اور تول ہے، اتحاد جنس کے ساتھ، یعنی اگر جنس کیل و وزن کے ساتھ جمع ہوگئی تو وہ ربوا کہلائے گی۔

امام شافعیؒ کی رائے:- علت کے متعلق حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا، کھانے پینے کی چیزوں تو طعم ہے اور سونے و چاندی میں ثمن ہوتا ہے، لہذا اگر کسی ایسی چیز کی بیع کی گئی جس میں دونوں چیزیں نہ پائی جاتی ہوں تو اس میں تفاضل جائز اور ربوا کا اطلاق اس پر نہ ہوگا، مثلاً لوہے کی بیع لوہے کے عوض تفاضل سے کرنا امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے، کیونکہ اس میں طعم اور ثمنیت دونوں نہیں پائی جاتیں

احناف کی رائے:- احناف کہتے ہیں لوہے کی بیع لوہے کے عوض میں، اتحاد قدر اور اتحاد جنس دونوں موجود ہیں، لہذا فضل ربوا ہوگا۔

دوسری مثال:- اگر کسی نے انڈے کو دو انڈوں کے عوض فروخت کیا تو بیع امام شافعیؒ کے نزدیک جائز نہیں اس لئے کہ علت طعم اس میں موجود ہے، احناف کے نزدیک یہ بیع جائز ہے کیونکہ اس میں علت قدر یعنی کیل اور وزن موجود نہیں

ربا کی علت امام مالکؒ کے نزدیک:- قوت اور ذخیرہ اندوزی ہے، یعنی جن چیزوں کو کھایا جاتا اور ان کو ذخیرہ کرکے رکھا جاتا ہو، ان چیزوں میں ربوا حرام ہے، مثلاً سبزیاں اور پھل جن کو ذخیرہ نہیں کیا جاسکتا ان میں اگر جنس بھی متحد ہو تب بھی ربوا نہیں ہوگا اور فضل جائز ہوگا، لہذا ایک تربوز کی بیع دو تربوز کے بدلے اور ایک خربوزہ کی بیع دو خربوزہ کے بدلے جائز ہے اور فضل بھی جائز ہے

خلاصہ کلام یہ نکلا کہ ہر امام نے حدیث مذکورہ سے علت کا استنباط فرمایا ہے اور اس علت کے معیار سے ربوا کی حلت و حرمت کا حکم عائد کیا ہے اس کی مزید تفصیل دوسری کتابوں میں ملاحظہ کی جائے۔

عَمَلًا لِشِبْهِ الْاِسْتِثْنَاءِ وَالنَّسْخِ تَعْلِيْلٌ لِلْمَذْهَبِ الْمُخْتَارِ وَبَيَانُهُ اَنَّ دَلِيْلَ التَّخْصِيْصِ وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالٰى وَحَرَّمَ الرِّبٰوا يُشْبِهُ الْاِسْتِثْنَاءَ بِاعْتِبَارِ حُكْمِهِ وَهُوَ اَنَّ الْمُسْتَثْنٰى كَمَا لَمْ يَدْخُلْ فِيْمَا قَبْلُ كَذٰلِكَ الْمَخْصُوْصُ لَمْ يَدْخُلْ تَحْتَ الْعَامِّ وَيُشْبِهُ النَّاسِخَ بِاعْتِبَارِ صِفَتِهِ وَهُوَ اَنَّ صِيْغَةً مُسْتَقِلَّةً كَالنَّاسِخِ فَيَجِبُ عَلَيْنَا اَنْ نُرَاعِيَ كِلَا الشِّبْهَيْنِ وَنُوَفِّرَ حَظَّ كُلٍّ مِّنْهُمَا عَلٰى تَقْدِيْرَيْ كَوْنِ الْمَخْصُوْصِ مَعْلُوْمًا وَمَجْهُوْلًا لَا اَنْ نَقْتَصِرَ عَلَى الشِّبْهِ الْاَوَّلِ كَمَا اقْتَصَرَ عَلَيْهِ اَهْلُ الْمَذْهَبِ الثَّانِيْ وَلَا اَنْ نَقْتَصِرَ عَلَى الشِّبْهِ الثَّانِيْ كَمَا اقْتَصَرَ عَلَيْهِ اَهْلُ الْمَذْهَبِ الثَّالِثِ فَقُلْنَا اِذَا كَانَ الدَّلِيْلُ الْخُصُوْصِ مَعْلُوْمًا فَرِعَايَةُ شِبْهِ الْاِسْتِثْنَاءِ تَقْتَضِيْ اَنْ يَّبْقٰى

الْعَامُّ قَطْعِيًّا عَلٰى حَالِهٖ لِاَنَّ الْمُسْتَثْنٰى اِذَا كَانَ مَعْلُوْمًا كَانَ الْمُسْتَثْنٰى مِنْهُ فِى الْاَفْرَادِ الْبَاقِيَةِ عَلٰى حَالِهٖ وَرِعَايَةُ شِبْهِ النَّاسِخِ تَقْتَضِىْ اَنْ لَّا يَصِحَّ الْاِحْتِجَاجُ بِالْعَامِّ اَصْلًا لِاَنَّ النَّاسِخَ مُسْتَقِلٌّ وَكُلُّ مُسْتَقِلٍّ يَقْبَلُ التَّعْلِيْلَ وَاِنْ لَّمْ يَقْبَلِ النَّاسِخُ بِنَفْسِهِ التَّعْلِيْلَ لِئَلَّا تَلْزَمَ مُعَارَضَةُ التَّعْلِيْلِ النَّصَّ وَاِذَا قَبِلَ التَّعْلِيْلَ فَلَا يُدْرٰى كَمْ يَخْرُجُ بِالتَّعْلِيْلِ وَكَمْ بَقِىَ فَيَصِيْرُ مَجْهُوْلًا وَ جَهَالَتُهٗ تُؤَثِّرُ فِىْ جَهَالَةِ الْعَامِّ فَلِرِعَايَةِ الشِّبْهَيْنِ جَعَلْنَا الْعَامَّ بَيْنَ بَيْنَ وَقُلْنَا لَا يَبْقٰى قَطْعِيًّا وَلٰكِنْ يَصِحُّ التَّمَسُّكُ بِهٖ وَاِذَا كَانَ دَلِيْلُ الْخُصُوْصِ مَجْهُوْلًا فَيَنْعَكِسُ الْمَعْلُوْمُ يَعْنِىْ اَنَّ رِعَايَةَ شِبْهِ الْاِسْتِثْنَاءِ تَقْتَضِىْ اَنْ لَّا يَصِحَّ التَّمَسُّكُ بِالْعَامِّ اَصْلًا لِاَنَّ جَهَالَةَ الْمُسْتَثْنٰى تُؤَثِّرُ فِىْ جَهَالَةِ الْمُسْتَثْنٰى مِنْهُ وَالْمَجْهُوْلُ لَا يُفِيْدُ شَيْئًا وَرِعَايَةُ شِبْهِ النَّاسِخِ تَقْتَضِىْ اَنْ يَّبْقَى الْعَامُّ قَطْعِيًّا لِاَنَّ النَّاسِخَ الْمَجْهُوْلَ يَسْقُطُ بِنَفْسِهٖ فَلِرِعَايَةِ الشِّبْهَيْنِ جَعَلْنَا الْعَامَّ هٰهُنَا اَيْضًا بَيْنَ بَيْنَ وَقُلْنَا لَا يَبْقٰى قَطْعِيًّا وَلٰكِنْ يَصِحُّ التَّمَسُّكُ بِهٖ

ترجمہ شبہ استثناء اور شبہ نسخ پر عمل کرتے ہوئے مذہب مختار پر علت بیان کی ہے، تفصیل اس کی یہ ہے کہ دلیل خصوص اور وہ اللہ تعالیٰ کا قول حرم الربوا ہے اپنے حکم کے لحاظ سے استثناء کے مشابہ ہے یعنی جس طرح مستثنیٰ مستثنیٰ منہ کے حکم میں داخل نہیں ہوتا اسی طرح مخصوص بھی عام کے حکم میں داخل نہیں ہوگا اور اپنے صیغہ کے اعتبار سے ناسخ کے مشابہ ہے صورت اس کی یہ ہے کہ یعنی صیغہ خاص مستقل ہوتا ہے جس طرح ناسخ کا مستقل ہوتا ہے لہٰذا واجب ہے کہ ہم دونوں مشابہتوں کی رعایت کریں اور خصوص معلوم اور خصوص مجہول دونوں میں سے ہر ایک کو پورا پورا حصہ دیں، ایسا نہ کریں مشابہت اول پر اکتفا کریں جیسا کہ مذہب ثانی والوں نے اکتفا کیا ہے، اور نہ یہ کہ شبہ ثانی پر اکتفا کرلیں جیسا کہ تیسرے مذہب والوں نے اکتفا کیا ہے۔

فقلنا اذا کان دلیل الخصوص الخ پس ہم نے کہا کہ جب دلیل خصوص معلوم ہو تو شبہ استثناء کا تقاضا یہ ہے کہ عام اپنی حالت پر باقی رہے کیونکہ مستثنیٰ جب معلوم ہو تو مستثنیٰ منہ باقی افراد پر علی حالہ باقی رہتا ہے۔

ورعایۃ شبہ الناسخ:۔ اور ناسخ کے ساتھ مشابہ ہونے کی رعایت کا تقاضا یہ ہے کہ عام سے احتجاج بالکل صحیح نہ ہو، کیونکہ ناسخ کلام مستقل ہے اور کلام مستقل علت کو قبول کرتا ہے اگرچہ بنفسہ ناسخ تعلیل کو قبول نہیں کرتا تاکہ نص کا تعلیل سے تعارض لازم نہ آئے اور جب تعلیل کو قبول کریگا تو نہیں معلوم کہ تعلیل سے کتنے افراد خارج ہوں گے اور کتنے افراد باقی رہیں گے اس وقت دلیل خصوص مجہول ہو جائے گی اور اس کی جہالت عام کی جہالت میں ہوتی ہے لہٰذا دونوں مشابہتوں کی رعایت کرتے ہوئے ہم نے عام کو بین بین رکھا اور کہا کہ عام قطعی نہ رہیگا لیکن استدلال کرنا اس سے صحیح ہے۔

واذا کان دلیل الخصوص مجهولا :۔ اور جب دلیل خصوص مجہول ہو، تو معلوم کا حکم برعکس ہوجائے گا یعنی استثنار کی مشابہت کی رعایت تقاضا کرتی ہے کہ عام سے استدلال بالکل صحیح نہ ہو کیونکہ مستثنیٰ کی جہالت مستثنیٰ منہ کی جہالت میں موثر ہوتی ہے اور مجہول کسی چیز کا فائدہ نہیں دیتا۔ اور ناسخ کے ساتھ مشابہت کی رعایت کا تقاضا یہ ہے کہ عام قطعی باقی رہے، کیونکہ ناسخ مجہول خود ہی ساقط ہوجاتا ہے، لہٰذا دونوں مشابہتوں کی رعایت کرتے ہوئے ہم نے یہاں بھی عام کو بین بین رکھا اور کہا کہ عام قطعی باقی نہ رہے گا، لیکن اس سے استدلال کرنا صحیح ہے۔

تشریح مذہب مختار کی دلیل :۔ شارح ملاجیون نے فرمایا کہ متن عبارت عملاً بشبہ الاستثنار پہلے مذہب کی دلیل واقع ہے اور یہی احناف کا پسندیدہ مذہب ہے، دلیل کا خلاصہ یہ ہے آیت حرم الربوٰا اللہ تعالیٰ نے حرام قرار دیا ہے ربوٰا کو، درحقیقت حکماً تو استثنار کے مشابہ ہے اور صیغۃً نسخ کے مشابہ ہے۔

مخصص کا استثنیٰ کے مشابہ ہونا :۔ جس طرح نحو میں مستثنیٰ اس کو کہتے ہیں جو صدر کلام یعنی مستثنیٰ منہ کے حکم سے خارج ہوتا ہے، اس کے حکم میں داخل نہیں ہوتا، جس طرح مخصص عام کے حکم سے خارج ہوتا ہے عام کے حکم کے تحت . . . . داخل نہیں ہوتا، مخصص باعتبار صیغہ ناسخ کے مشابہ ہوتا ہے، اس لئے کہ ناسخ جس طرح مستقل کلام ہوتا ہے اور حکم کو منسوخ کردیتا ہے، اسی طرح مستثنیٰ مستقل کلام ہوتا ہے اور مستثنیٰ منہ کے حکم عام کو خاص کردیتا ہے۔

لہٰذا معلوم ہوا کہ مخصص استثنار اور ناسخ دونوں کے مشابہ ہے اس لئے دونوں کی مشابہتوں کی رعایت کرنا ضروری ہے اور مخصص خواہ معلوم ہو یا مجہول ہر دو صورتوں میں اس کی رعایت لازمی ہے صرف استثنار کی مشابہت کی رعایت کرنا کافی ہوگا جیساکہ دوسرے مذاہب کہتے ہیں کہ عام مخصوص البعض قابل استدلال باقی نہیں رہتا اور نہ ہی صرف ناسخ کی مشابہت پر اکتفار کریں گے جیساکہ تیسرے مذہب والوں نے ایسا کیا ہے، یعنی وہ یہ کہتے ہیں کہ تخصیص کے بعد بھی عام قطعی رہتا ہے انھوں نے صرف ناسخ کی مشابہت پر عمل کیا ہے۔

بہر حال جب ہمارے نزدیک شبہ استثنار اور شبہ ناسخ دونوں کی رعایت کرنا ضروری ہے، تو ہم نے کہا مخصوص یعنی دلیل خصوص اگر معلوم ہو تو استثنار کے ساتھ مشابہ ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ عام تخصیص کے بعد بھی عام حسب سابق قطعی الدلالت رہے اس لئے کہ مستثنیٰ اگر معلوم ہے تو باقی افراد پر علی حالہ قطعی الدلالت رہتا ہے لہٰذا مخصوص یعنی جن افراد کو عام سے خاص کیا گیا ہے معلوم ہو تو عام نے باقی افراد پر قطعی الدلالت رہے گا۔

ناسخ کے ساتھ مشابہت کا اثر :۔ اور مخصص اگر ناسخ کے ساتھ مشابہ ہو تو اس کی رعایت کا تقاضا یہ ہے کہ عام قابل استدلال باقی نہ رہے اس لئے کلام ناسخ مستقل کلام ہوتا ہے اور ہر مستقل علت تامہ

کو قبول کرتا ہے اور چونکہ احکام شرعیہ میں اصل یہ ہے کہ وہ معلل ہوں ان کی کوئی نہ کوئی علت ہو اور جب کوئی مستقل علت تامہ کو قبول کرتا ہے اور ناسخ بھی مستقل تام ہے تو ناسخ بھی کسی نہ کسی علت کو قبول کرے گا اور مخصص چونکہ ناسخ کے مشابہ ہے لہذا مخصص بھی علت کو قبول کرے گا اور جب مخصص تعلیل کو قبول کریگا یعنی کسی علت کی وجہ سے عام پر تخصیص کی جائے گی تو یہ معلوم نہ ہو سکے گا کہ علت کی وجہ سے عام سے کتنے افراد خارج ہو گئے۔ اور کتنے عام کے تحت باقی رہ گئے اور جب یہ تعیین نہ ہو سکے گی تو دلیل خصوص یعنی مخصص مجہول ہو جائے گا اور اس کی جہالت عام کی جہالت پر اثر انداز ہوگی یعنی مخصص کے جہالت سے عام بھی مجہول ہو جائے گا قطعی نہ رہے گا۔ اور کسی مجہول پر استدلال کرنا ساقط الاعتبار ہے لہذا تخصیص کی وجہ سے اس عام سے استدلال کرنا بھی ساقط ہو جائے گا۔

حاصل کلام:۔ یہ کہ مخصص معلوم کا استثناء کے مشابہ ہونا، اس کا تقاضا کرتا ہے کہ تخصیص کے بعد عام اپنی اصل حالت پر باقی رہے یعنی وہ قطعی الدلالت رہے اور مخصص کے ناسخ کے ساتھ مشابہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ تخصیص کے بعد عام قابل استدلال باقی نہ رہے۔ لہذا احناف نے دونوں کے ساتھ مشابہت کا اعتبار کیا ہے اور عام مخصوص البعض کو درمیان درمیان کا درجہ دیا ہے۔ اور کہا کہ تخصیص کے بعد عام قطعی الدلالت نہیں رہتا۔ مگر اس سے استدلال کرنا۔ اور حجت میں پیش کرنا درست ہے۔ اور اس کے مطابق کرنا واجب اور ضروری ہے۔

فَصَارَ كَمَا إِذَا بَاعَ عَبْدَيْنِ بِأَلْفٍ عَلَى أَنَّهُ بِالْخِيَارِ فِي أَحَدِهِمَا بِعَيْنِهِ وَسَمّٰى ثَمَنَهُ لِدَلِيْلِ الْخُصُوْصِ الْمَذْكُوْرِ بِمَسْأَلَةٍ فِقْهِيَّةٍ أَيْ صَارَ دَلِيْلُ الْخُصُوْصِ عَلٰى هٰذَا الْمَذْهَبِ الْمُخْتَارِ نَظِيْرَ هٰذِهِ الْمَسْأَلَةِ الْفِقْهِيَّةِ وَهِيَ أَنْ يُّعَيِّنَ الْخِيَارَ فِي أَحَدِ الْعَبْدَيْنِ الْمَبِيْعَيْنِ وَيُسَمّٰى ثَمَنَهُ عَلٰى حِدَةٍ وَذَالِكَ لِأَنَّ هٰذِهِ الْمَسْأَلَةَ عَلٰى أَرْبَعَةِ أَوْجُهٍ۔

ترجمہ پس اس کی مثال ایسی ہے کہ کسی نے دو غلام ایک ہزار میں اس شرط پر فروخت کیا کہ ان دونوں میں سے ایک متعین غلام میں اختیار ہے اور اس کی قیمت بھی ظاہر کر دی، یہ ایک فقہی مسئلہ ہے اور دلیل خصوص کی مثال میں پیش کیا گیا ہے۔ یعنی مذہب مختار کی بنا پر دلیل خصوص اس فقہی مسئلہ کی نظیر ہے اور وہ یہ ہے کہ دونوں فروخت کردہ غلاموں میں سے ایک غلام پر اختیار کو متعین کردے اور اس کی قیمت علیحدہ سے بتادے اس لئے کہ اس مسئلہ چار صورتیں ہیں

تشریح:۔ شارح کے نزدیک متن میں مذکور فقہ کا ایک مسئلہ پسندیدہ مذہب کی ایک نظیر اور مثال ہے،

فقہی مسئلہ کی وضاحت:۔ ایک شخص نے دو غلام ایک ہزار روپیہ کے عوض ایک شخص کو اس شرط پر فروخت کئے کہ بائع کو ان دونوں غلاموں میں سے فلاں غلام کے بارے میں یہ اختیار حاصل ہوگا

اور ان غلاموں میں سے ہر ایک کی قیمت یعنی ثمن کو ظاہر بھی کر دیا۔

اَحَدُهَا اَنْ يُعَيَّنَ مَحَلُّ الْخِيَارِ وَيُسَمّٰى ثَمَنُهٗ وَالثَّانِيْ اَنْ لَّا يُعَيَّنَ وَلَا يُسَمّٰى وَالثَّالِثُ اَنْ يُعَيَّنَ وَلَا يُسَمّٰى وَالرَّابِعُ اَنْ يُسَمّٰى فَالْعَبْدُ الَّذِيْ فِيْهِ الْخِيَارُ دَاخِلٌ فِي الْعَقْدِ غَيْرُ دَاخِلٍ فِي الْحُكْمِ فَمِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ دَاخِلٌ فِي الْعَقْدِ يَكُوْنُ رَدُّ الْمَبِيْعِ بِخِيَارِ الشَّرْطِ تَبْدِيْلًا فَيَكُوْنُ كَالنَّسْخِ وَمِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ غَيْرُ دَاخِلٍ فِي الْحُكْمِ يَكُوْنُ رَدُّهٗ بَيَانًا اَنَّهٗ لَمْ يَدْخُلْ فَيَكُوْنُ كَالْاِسْتِثْنَاءِ فَيَكُوْنُ كَالْمُخَصَّصِ الَّذِيْ لَهٗ شِبْهٌ بِالْاِسْتِثْنَاءِ وَشِبْهٌ بِالنَّسْخِ فَرِعَايَةُ شِبْهِ النَّسْخِ تَقْتَضِيْ صِحَّةَ الْبَيْعِ فِي الصُّوَرِ الْاَرْبَعِ لِاَنَّ كُلًّا مِّنَ الْعَبْدَيْنِ بِالنَّظْرِ اِلَى الْاِيْجَابِ مَبِيْعٌ بِبَيْعٍ وَاحِدٍ فَلَا يَكُوْنُ بَيْعًا بِالْحِصَّةِ اِبْتِدَاءً بَلْ بَقَاءً وَرِعَايَةُ شِبْهِ الْاِسْتِثْنَاءِ تَقْتَضِيْ فَسَادَ الْبَيْعِ فِي الصُّوَرِ الْاَرْبَعِ لِجَعْلِ مَا لَيْسَ بِمَبِيْعٍ شَرْطًا لِقَبُوْلِ الْمَبِيْعِ فَلِرِعَايَةِ الشِّبْهَيْنِ قُلْنَا اِنْ عُلِمَ مَحَلُّ الْخِيَارِ وَثَمَنُهٗ وَهُوَ الْمَذْكُوْرُ فِي الْمَتْنِ صَحَّ الْبَيْعُ لِشِبْهِ النَّاسِخِ وَلَمْ يُعْتَبَرْ هٰهُنَا جَعْلُ قَبُوْلِ مَا لَيْسَ بِمَبِيْعٍ شَرْطًا لِقَبُوْلِ الْمَبِيْعِ كَمَا اعْتُبِرَ اِذَا جَمَعَ بَيْنَ الْحُرِّ وَالْعَبْدِ وَفَصَّلَ الثَّمَنَ لِاَنَّ الْحُرَّ لَمْ يَكُنْ مَحَلًّا لِلْبَيْعِ وَاشْتِرَاطُ قَبُوْلِهٖ لَيْسَ مِنْ مُقْتَضَيَاتِ الْعَقْدِ وَفِيْ مَسْاَلَتِنَا الْعَبْدُ الَّذِيْ فِيْهِ الْخِيَارُ دَاخِلٌ فِي الْعَقْدِ فَلَا يَكُوْنُ ضَمُّهٗ مُخَالِفًا لِمُقْتَضَى الْعَقْدِ وَاِنْ جُهِلَ اَحَدُهُمَا اَوْ كِلَاهُمَا لَا يَصِحُّ لِشِبْهِ الْاِسْتِثْنَاءِ فَفِيْ صُوْرَةِ جَهْلِ كِلَيْهِمَا يَصِيْرُ كَاَنَّهٗ قَالَ بِعْتُ هٰذَيْنِ الْعَبْدَيْنِ بِاَلْفٍ اِلَّا اَحَدَهُمَا بِحِصَّتِهٖ ذٰلِكَ وَذٰلِكَ بَاطِلٌ وَفِيْ صُوْرَةِ جَهْلِ الْمَبِيْعِ يَصِيْرُ كَاَنَّهٗ قَالَ بِعْتُ هٰذَيْنِ الْعَبْدَيْنِ بِاَلْفٍ اِلَّا اَحَدَهُمَا بِخَمْسِ مِائَةٍ وَفِيْ صُوْرَةِ جَهْلِ الثَّمَنِ يَصِيْرُ كَاَنَّهٗ قَالَ بِعْتُهُمَا بِاَلْفٍ اِلَّا هٰذَا بِحِصَّتِهٖ مِنَ الْاَلْفِ وَلَمْ يُعْتَبَرْ فِيْ هٰذِهِ الصُّوَرِ شِبْهُ النَّاسِخِ لِاَنَّ النَّاسِخَ الْمَجْهُوْلَ يَسْقُطُ بِنَفْسِهٖ فَيَبْطُلُ شَرْطُ الْخِيَارِ وَيَلْزَمُ الْعَقْدُ فِي الْعَبْدَيْنِ وَهُوَ خِلَافُ مَا قَصَدَهُ الْقَائِلُ۔

ترجمہ (۱) ان میں سے ایک صورت یہ ہے کہ محل خیار متعین ہو اور ان کی قیمت بیان کر دی جائے (۲) دوسری صورت یہ ہے نہ محل خیار متعین ہو اور نہ قیمت بیان کی جائے (۳) تیسری صورت یہ ہے کہ محل خیار متعین ہو مگر قیمت کا ذکر نہ کیا جائے (۴) اور چوتھی صورت یہ ہے کہ قیمت بیان کر دی جائے مگر محل خیار

متعین نہ ہو پس اس غلام میں جس میں بائع کو خیار حاصل ہے عقد بیع میں تو داخل ہے مگر حکم میں داخل نہیں ہے، پس اس حیثیت سے کہ غلام عقد بیع میں داخل ہے خیار شرط کی وجہ سے مبیع (غلام) کی واپسی بیع میں تبدیلی شمار ہوگی پس یہ نسخ کی طرح ہو گئی اور اس حیثیت سے کہ یہ حکم بیع میں داخل نہیں ہے غلام کا رد کر دینا ایسا ہوگا کہ جیسے وہ بیع میں داخل نہ تھا پس وہ مانند استثناء کے ہو گیا حاصل یہ ہے کہ یہ مثال اس مخصص کی طرح ہے جو استثناء اور نسخ کے مشابہ ہے، پس شبہ نسخ کی رعایت تقاضا کرتی ہے کہ بیع چاروں صورتوں میں صحیح ہو، کیونکہ دونوں غلاموں میں سے ہر ایک ایجاب کی وجہ سے مبیع ہیں ایک بیع سے دونوں فروخت کئے گئے ہیں، لہذا ابتداءً یہ بیع، بیع بالحصہ نہ ہوگی بلکہ انتہاء میں بیع بالحصہ ہوگی۔

وبرعایۃ شبہ الاستثناء:۔ اور شبہ استثناء کی رعایت تقاضا کرتی ہے کہ بیع چاروں صورتوں میں فاسد ہے کیونکہ مالیس بمبیع کو قبول مبیع کے لئے شرط قرار دیا گیا ہے، پس دونوں مشابہتوں کی رعایت کرنے کی وجہ سے ہم نے کہا اگر مشتری نے محل خیار اور اس کی قیمت کو جان لیا اور متن میں یہی صورت ذکر کی گئی ہے تو بیع صحیح ہے شبہ ناسخ کی وجہ سے اور اس وقت مالیس کو قبول بیع کے لئے شرط کا اعتبار نہ کیا جائے گا جیسا کہ اعتبار کیا گیا ہے، اس صورت میں بائع نے بیع میں حر اور عبد کو جمع کیا، اور قیمت علاحدہ سے تفصیل کر دی کیونکہ حُر تو محل بیع نہیں اور اس کے قبول کرنے کی شرط بیع کے مقتضیات میں سے نہیں ہے۔

وفی مسئلتنا العبد الذی:۔ اور چونکہ ہمارے اس مسئلہ میں وہ عبد جو محل خیار ہے عقد بیع میں داخل ہے اس لئے اس کو ملا لینا عقد بیع کے خلاف نہیں ہے، اور اگر ان دونوں (یعنی محل خیار اور مبیع کا ثمن) میں سے ایک یا دونوں مجہول ہوں تو شبہ استثناء کی وجہ سے بیع صحیح نہ ہوگی پس دونوں کے مجہول ہونے کی صورت میں گویا بائع نے کہا میں نے ان دونوں غلاموں کو ایک ہزار کے بدلے میں فروخت کیا لیکن ان دونوں میں سے ایک کو اس کے حصہ کے بدلے میں فروخت کیا اور یہ باطل ہے اور مبیع کے مجہول ہونے کی صورت میں مثال ایسی ہوگی گویا بائع نے کہا میں نے دونوں غلاموں کو ایک ہزار کے بدلے میں فروخت کیا لیکن دونوں میں سے ایک کو پانچ سو کے بدلے میں اور ثمن (قیمت) کے مجہول ہونے کی صورت میں بائع کی صورت یہ ہوگی گویا اس نے کہا میں نے دونوں کو ایک ہزار کے بدلے فروخت کیا لیکن اس کو ایک ہزار کے حصہ کے بدلے، لیکن ان تینوں صورتوں میں شبہ ناسخ کا اعتبار نہیں کیا گیا کیونکہ ناسخ مجہول خود ہی ساقط ہو جاتا ہے لہذا شرط خیار باطل ہو جائے گی اور عقد بیع دونوں غلاموں میں لازم ہو جائے گی مگر یہ صورت قائل یعنی بائع کے مقصد کے برخلاف ہے۔

تشریح مذکورہ مسئلہ کی چار صورتیں نکلتی ہیں ۱۔ محل خیار متعین ہو اور ثمن بھی مقرر ہو مثلاً اس نے کہا میں زید اور عمر اپنے دونوں غلاموں کو ایک ہزار روپیہ کے عوض فروخت کیا، ان میں سے ہر ایک کی قیمت مبلغ پانچسو روپیہ ہے مگر شرط یہ ہے کہ زید پر مجھ کو تین دن کا خیار حاصل ہے ۲۔ محل خیار اور ثمن دونوں کی الگ الگ قیمت متعین نہیں کی، مثلاً بائع نے کہا کہ میں نے زید اور عمرو دونوں غلاموں کو ایکہزار

روپیہ کے عوض فروخت کیا اور ان میں سے ایک غلام پر مجھکو تین دن کا خیار حاصل ہوگا (۳) محل خیار مقرر کردیا مثلاً زید پر خیار حاصل ہے مگر دونوں کی قیمتوں کا الگ الگ تعین نہیں کیا صرف دونوں کی قیمت ایک ہزار روپیہ متعین کر دیا (۴) زید و عمرو میں سے دونوں غلاموں میں سے ہر ایک کی قیمت متعین کردی کہ ہر ایک کی قیمت پانچ پانچ روپیہ ہے مگر یہ متعین نہ ہو کہ بائع کو دونوں میں سے کس غلام پر اس کا خیار حاصل ہے۔

بقول شارح صاحب نور الانوار مذکورہ چاروں صورتوں میں بیع کی گئی ہے یعنی ایجاب پایا گیا اس لئے جس غلام میں بائع کو تین دن کا خیار حاصل ہے بیع کے تحت داخل ہوگیا مگر وہ غلام ابھی حکم بیع میں داخل نہیں یعنی ملک مشتری میں داخل نہیں ہوا، چونکہ خیار کی شرط کی وجہ سے غلام جس پر خیار حاصل ہوا ہے وہ ابھی مالک بائع کی ملک سے خارج نہیں ہوا اور مشتری کی ملک میں داخل نہیں ہوا۔ پس وہ غلام جو محل خیار ہے چونکہ خیار کی شرط کی وجہ سے خریدنے والے کی ملک میں داخل نہیں ہوا ہے اس لئے یہ کہنا درست ہے کہ وہ بیع کے حکم میں داخل نہیں ہے، یعنی جو غلام محل خیار ہے وہ نفس عقد بیع میں تو داخل ہے مگر حکم عقد میں داخل نہیں ہے، پس جو غلام محل خیار ہے، وہ عقد بیع میں داخل ہے اس لئے خیار شرط کی بناء پر اس غلام میں بائع کا عقد بیع کو رد کرنا اور فسخ کرنا عقد بیع کو تبدیل کرنا لازم آئیگا اور تبدیل کرنا نسخ کے مانند ہوگا، یعنی جس طرح نسخ میں حکم کو ختم کر دیا جاتا ہے اسی طرح اس غلام میں کہ جس میں خیار بیع اس کو حاصل ہے بیع کو ختم کرنا ہے۔ لہذا اس لحاظ سے متن میں مذکور فقہی مسئلہ یعنی عبد مخیر فیہ میں بیع کو رد کر دینا اس بات کو ظاہر کرتا ہے کہ یہ غلام عقد بیع میں داخل نہیں، لہذا عقد بیع سے خارج ہے، لہذا اس غلام میں بیع کو رد کرنا استثناء کے مشابہ ہے، یعنی جس طرح استثناء اس بات کو بیان کرنے کے لئے آتا ہے کہ مستثنیٰ کے افراد مستثنیٰ منہ میں شامل نہیں اسی طرح عبد مخیر فیہ میں بیع کو رد کرنا اس بات کو واضح کرنے کیلئے ہے کہ عبد مخیر فیہ بیع میں داخل نہیں ہے، پس اس لحاظ سے متن میں مذکور فقہی مسئلہ استثناء کے مشابہ ہوگیا اور یہ مسئلہ عبد مخیر فیہ میں بیع کو رد کرنا اس مخصص کے مانند ہے جو نسخ اور استثناء دونوں ہی کے مشابہ ہے

اسلئے نسخ کے ساتھ مشابہت کا تقاضا یہ ہے کہ بیع مذکورہ بالا چاروں صورتوں میں جائز ہے کیونکہ بائع کے ایجاب میں دونوں غلام ایک بیع کے ساتھ مبیع ہیں کیونکہ دونوں غلاموں کو ایک صفت کے ساتھ فروخت کیا گیا ہے اور خیار شرط کی وجہ سے دونوں میں سے ایک غلام سے بیع کو رد کرنا اس کی بیع کو نسخ کرنا ہے، اور ایک غلام کی بیع کو فسخ کر دینے سے دوسرے غلام کی بیع کی صحت پر کوئی اثر مرتب نہیں ہوگا اور اس کی بیع درست رہے گی۔ اور جب ایک غلام کی بیع کے فسخ کرنے سے دوسرے غلام کی بیع میں خلل واقع نہیں ہوتا تو مذکورہ چاروں فقہی صورتوں میں بھی دوسرے غلام کی بیع جائز ہوگی۔

ایک اشکال اور اسکا جواب :- یہاں بیع بالحصہ لازم آتی ہے اور بیع بالحصہ باطل ہے اس لئے کہ بیع بالحصہ میں مبیع کی قیمت مجہول ہوتی ہے اور ثمن کا مجہول ہونا بیع کو باطل کر دیتا ہے لہذا بیع بالحصہ باطل ہے۔

بیع بالحصہ کا لزوم:۔ ان صورتوں میں بیع بالحصہ اس طرح لازم آتی ہے کہ جب خیار شرط کی بنا پر دونوں غلاموں میں سے ایک غلام کی بیع کو رد کر دیا گیا اور دوسرے غلام میں بیع ثابت ہوگئی تو ان دونوں غلاموں کی مشترک قیمت یعنی ایک ہزار روپیہ کو دونوں غلاموں کی قیمتوں پر منقسم کیا جائیگا اور اس میں سے دوسرے غلام کے جتنے روپے ہونگے وہ دام مشتری پر لازم ہوں گے اسی کو بیع بالحصہ کہتے ہیں۔

الجواب:۔ حقیقۃً بیع بالحصہ دو قسم پر ہے، ابتداءً بیع بالحصہ، بقاءً و انتہاءً بیع بالحصہ ہو۔ بقاءً وانتہاءً بالحصہ بیع تو وہی ہے جس کو اعتراض کے تحت اوپر ذکر کیا گیا ہے اور ابتداءً بالحصہ کی صورت یہ ہے، دو غلام ہیں زید، عمرو، بائع نے کہا زید نامی غلام کو میں نے ایک ہزار روپیہ میں سے جو اس کے حصہ میں آئیں فروخت کیا، اور ہزار روپے زید اور عمرو نامی غلاموں میں تقسیم ہوں گے مگر دونوں کی قیمت واضح نہ کی ہو تو یہ بیع بالحصہ ہے جس میں فروخت شدہ غلام کی قیمت مجہول ہے۔ اور متن میں ذکر کردہ مسئلہ بیع بالحصہ بقاءً ہے نہ کہ ابتداءً، اور ابتداءً بیع بالحصہ باطل ہے، بقاءً بالحصہ بیع باطل نہیں ہے۔

لہٰذا یہ بات پایۂ ثبوت کو پہونچ گئی کہ نسخ کی مشابہت روایت کا تقاضا ہے بیع مذکورہ چاروں صورتوں میں فاسد ہو اسلئے کہ بائع نے ایک ہی بیع میں دونوں غلاموں کو جمع کر دیا ہے اور ان میں سے ایک غلام یعنی عمرو مخیر فیہ ہونے کے باعث بیع کے حکم میں داخل نہیں ہے اور دوسرا غلام جس پر خیار کی شرط نہیں ہے وہ حکم بیع میں داخل ہے اس لئے وہ مبیع بن جائے گا، اور کہا جائیگا کہ ایک ہی ایجاب میں چونکہ بائع نے دونوں غلاموں کو شریک کر دیا ہے اس لئے گویا بائع نے دونوں میں سے ہر ایک کے اندر بیع کو قبول کرنے کے لئے دوسرے غلام کی بیع کے قبول کرنے کی شرط رکھدی ہے، اسی وجہ سے مشتری کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ وہ دونوں غلاموں میں سے ایک غلام کی بیع کو قبول کرے اور دوسرے غلام کی بیع کو قبول نہ کرے اور غیر مبیع کو بیع کے قبول کرنے کے لئے شرط قرار دینا شرط فاسد ہے اور بیع کو فاسد کرنے والی ہے، اس لئے اس شرط کی وجہ سے چاروں صورتوں میں بیع فاسد ہوگی۔

فساد بیع کی ایک مثال:۔ جس طرح کسی نے ایک ہی عقد میں غلام اور ایک آزاد کو ملاکر فروخت کیا، اور دونوں میں سے ہر ایک کی قیمت بھی مقرر کردی، تو بھی امام صاحبؒ کے نزدیک غلام کی بیع فاسد ہوگی اس لئے کہ حُر تو مبیع نہیں، اور غلام مبیع ہے اور بائع نے ایک ایجاب کے ذریعہ غلام کی بیع کو قبول کرنے کے لئے جو کہ حقیقت میں مبیع ہے، ایک غیر مبیع یعنی آزاد کی بیع کے قبول ہونے کی شرط عائد کر دی ہے، اور یہ شرط خود فاسد بھی ہے اور بیع کو فاسد بھی کرنے والی ہے، لہٰذا غلام کی بیع بھی فاسد ہوگی، اسی طرح مذکورہ متن والی صورت میں غیر مخیر فیہ غلام کی بیع بھی فاسد ہو جائے گی۔

الحاصل:۔ مخصص کے ناسخ کے مشابہ ہونے کی رعایت کا تقاضا یہ ہے کہ مذکورہ چاروں صورتوں میں بیع صحیح ہو، جب کہ استثناء کے ساتھ مشابہت کا تقاضا یہ ہے کہ بیع ہر چہار صورت میں فاسد ہو ہم نے مخصص کی

ان دونوں مشابہتوں کی رعایت کی اگر خیار کا محل اور اس کی قیمت دونوں معلوم اور متعین ہوں تو ناسخ کے ساتھ مشابہ ہونے کی وجہ سے بیع درست ہے اور متن میں یہی صورت مذکور ہے اور مخیر فیہ عبد چونکہ بیع میں شامل نہیں ہے اس لئے لازم آتا ہے کہ عقد بیع کو قبول کرنے میں ایسی مبیع ــــــ کے قبول کرنے کی شرط لگائی جائے، جو کہ بیع کے معاملے میں ... داخل نہیں ہے، اور یہ شرط چونکہ فاسد ہے اس لئے بیع بھی فاسد ہے جس طرح غلام اور آزاد کی بیع میں ہوتا ہے جبکہ دونوں کو ایک بیع سے فروخت کیا جائے تو یہی خرابی لازم آتی ہے کہ قبول بیع کے لئے ایسی مبیع کی بیع کو قبول کرنے کی شرط لگائی جائے جو بیع میں داخل نہیں، اس خرابی کی وجہ سے غلام کی بیع فاسد ہو جاتی ہے۔

الجواب:۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ آزاد بیع کا محل ہی نہیں ہے، کیونکہ بیع کا محل وہ مال ہوتا ہے جس کی قیمت ہو یعنی مال متقوم محل بیع ہے اور آزاد آدمی مال متقوم میں داخل نہیں، اس لئے آزاد نہ بیع میں شامل ہوگا نہ بیع کے حکم میں داخل ہوگا اس لئے آزاد آدمی یقیناً غیر مبیع ہے اور غلام کی بیع قبول کرنے کے لئے غیر مبیع یعنی آزاد میں بیع قبول کرنے کی شرط لگانا لازم آئے گا، اور یہ شرط عقد بیع کے تقاضا کے خلاف ہے اس لئے عقد فاسد ہوگا اور جب عقد فاسد ہے تو غلام کی بیع بھی فاسد ہے۔

لیکن وہ صورت جو متن میں ذکر کی گئی ہے اس میں یہ بات نہیں پائی جاتی کیونکہ عبد مخیر فیہ اگرچہ بیع کے حکم میں شامل نہیں ہے مگر عقد بیع میں بہرحال داخل ہے اور جب نفس عقد بیع میں عبد مخیر فیہ داخل ہے تو وہ غیر مبیع نہیں ہوگا بلکہ مبیع ہوگا اور اس مبیع یعنی وہ غلام جس پر خیار کی شرط نہیں ہے۔ کی بیع کو قبول کرنے کے لئے مبیع میں شرط لگانا لازم آئے گا، اور یہ شرط عقد کے مقتضی کے خلاف نہیں ہے بلکہ موافق ہے اور مقتضی عقد کے مطابق و موافق شرط عائد کرنے سے عقد فاسد نہیں ہوتا۔ لہذا متن کے مسئلہ میں عقد فاسد ہوگا اور آزاد اور غلام کی بیع کی مثال اس کے خلاف مثال نہیں بن سکتی۔

وَقِيلَ اَنَّهٗ يَسْقُطُ الْاِحْتِجَاجُ بِهٖ كَالْاِسْتِثْنَاءِ الْمَجْهُوْلِ لِاَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا لِلْبَيَانِ اَنَّهٗ لَمْ يَدْخُلْ هٰذَا هُوَ الْمَذْهَبُ الثَّانِيْ وَاِلَيْهِ ذَهَبَ الْكَرْخِيُّ وَعِيْسَى بْنُ اَبَانَ رح وَهٰؤُلَاءِ قَدْ نَّرَضُوْا فِيْ هٰذَا الْعَامِّ الْمَخْصُوْصِ الْبَعْضِ وَيَقُوْلُوْنَ لَا يَبْقَى الْعَامُّ قَابِلًا لِّلتَّمَسُّكِ اَصْلًا سَوَاءٌ كَانَ الْمَخْصُوْصُ مَعْلُوْمًا كَمَا اِذَا قِيْلَ اقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ وَلَا تَقْتُلُوْا اَهْلَ الذِّمَّةِ اَوْ مَجْهُوْلًا كَمَا اِذَا قِيْلَ اُقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ وَلَا تَقْتُلُوْا بَعْضَهُمْ وَشَبَّهُوْهُ بِالْاِسْتِثْنَاءِ فَقَطْ لِاَنَّهُمْ لَمْ يُرَاعُوْا جَانِبَ الصِّيْغَةِ بَلِ اعْتَبَرُوا الْمَعْنٰى فَقَطْ وَهُوَ عَدَمُ الدُّخُوْلِ وَاِنَّمَا شَبَّهُوْهُ بِالْاِسْتِثْنَاءِ الْمَجْهُوْلِ لِاَنَّهٗ اِذَا كَانَ دَلِيْلُ الْخُصُوْصِ مَجْهُوْلًا فَظَاهِرٌ اَنَّهٗ كَالْمَجْهُوْلِ وَاِنْ كَانَ مَعْلُوْمًا فَبِالتَّعْلِيْلِ يَصِيْرُ مَجْهُوْلًا

وَاِنْ كَانَ الْاِسْتِثْنَاءُ فِي نَفْسِهٖ مِمَّا لَا يَقْبَلُ التَّعْلِيْلَ فَصَارَ كَالْبَيْعِ الْمُضَافِ اِلَى حُرٍّ وَعَبْدٍ بِثَمَنٍ وَاحِدٍ تَشْبِيْهٌ لِدَلِيْلِ هٰذَا الْمَذْهَبِ بِمَسْأَلَةٍ فِقْهِيَّةٍ مَذْكُوْرَةٍ فَاِنَّهٗ اِذَا بَاعَ الْعَبْدَ وَالْحُرَّ بِثَمَنٍ وَاحِدٍ بِاَنْ يَقُوْلَ بِعْتُهُمَا بِالْاَلْفِ فَالْحُرُّ لَا يَدْخُلُ فِي الْبَيْعِ فَيَكُوْنُ اِسْتِثْنَاءً وَبَيْعًا لِلْعَبْدِ بِالْحِصَّةِ مِنَ الْاَلْفِ اِبْتِدَاءً فَالْحُرُّ لَا يَدْخُلُ اِبْتِدَاءً وَهُوَ بَاطِلٌ لِجَهَالَةِ الثَّمَنِ بِخِلَافِ مَا اِذَا فَصَلَ الثَّمَنَ بِاَنْ يَقُوْلَ بِعْتُ هٰذَا بِخَمْسِ مِائَةٍ وَهٰذَا بِخَمْسِ مِائَةٍ فَاِنَّهٗ يَجُوْزُ عِنْدَهُمَا خِلَافًا لِاَبِيْ حَنِيْفَةَ رح لِجَعْلِ قَبُوْلِ مَا لَيْسَ بِمَبِيْعٍ شَرْطًا لِقَبُوْلِ الْمَبِيْعِ وَقِيْلَ اَنَّهٗ يَبْقٰى كَمَا اِذَا كَانَ اِعْتِبَارًا بِالنَّاسِخِ لِاَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مُسْتَقِلٌّ بِنَفْسِهٖ بِخِلَافِ الْاِسْتِثْنَاءِ هٰذَا هُوَ الْمَذْهَبُ الثَّالِثُ فَهٰؤُلَاءِ قَدْ اَفْرَطُوْا فِي حَقِّ الْعَامِّ بِاِبْقَائِهٖ قَطْعِيًّا كَمَا كَانَ وَشَبَّهُوْهُ بِالنَّاسِخِ فَقَطْ مِنْ حَيْثُ اِسْتِقْلَالِ الصِّيْغَةِ وَلَمْ يَلْتَفِتُوْا اِلٰى رِعَايَةِ جَانِبِ الْاِسْتِثْنَاءِ قَطُّ فَاِنْ كَانَ دَلِيْلُ الْخُصُوْصِ مَعْلُوْمًا فَظَاهِرٌ اِنَّ النَّاسِخَ ـ مَعْلُوْمٌ لَا يُؤَثِّرُ فِي تَفْسِيْرِ مَا بَقِيَ مِنَ الْاَفْرَادِ الْغَيْرِ الْمَنْسُوْخَةِ وَاِنْ كَانَ مَجْهُوْلًا فَالنَّاسِخُ الْمَجْهُوْلُ يَسْقُطُ بِنَفْسِهٖ وَلَا تُؤَثِّرُ جَهَالَتُهٗ فِي تَغَيُّرِ مَا قَبْلَهٗ ـ

ترجمہ اور بعض نے کہا ہے کہ اس عام کو (یعنی جس کو خصوصیت معاً دوسرا مجہول لاحق ہے) حجت میں پیش کرنا اسی طرح ساقط ہوجاتا ہے جس طرح استثنار مجہول کو حجت میں پیش کرنا ساقط ہے، کیونکہ ان دونوں (مخصص اور استثنار مجہول) میں سے ہر ایک اس چیز کے بیان کرنے کے لیے ہے کہ مخصوص اور مستثنیٰ عام میں داخل نہیں ہے، یہ دوسرا مذہب ہے، اور اسی طرف امام کرخی رح اور عیسیٰ بن ابان رح گئے ہیں، ان لوگوں نے اس عام مخصوص البعض میں تفریط سے کام لیا ہے، اور کہتے ہیں کہ یہ عام سرے سے قابل استدلال ہی نہیں رہتا، برابر ہے کہ مخصوص معلوم ہو جیسے جب کہا جائے "اقتلوا المشرکین ولا تقتلوا اہل الذمۃ" (مشرکین کو قتل کرو اور اہل ذمہ کو قتل مت کرو) یا مجہول ہو جیسے جب کہا جائے "اقتلوا المشرکین ولا تقتلوا بعضہم" (مشرکین کو قتل کرو اور ان میں سے بعض کو قتل مت کرو) انھوں نے مخصص کو صرف استثنار سے تشبیہ دی ہے، کیونکہ انھوں نے جانب صیغہ کی رعایت نہیں کی بلکہ صرف معنی کا اعتبار کیا ہے اور وہ ہے عدم دخول، اور استثنار مجہول کے ساتھ تشبیہ دینے کی وجہ یہ ہے کہ جب دلیل خصوص مجہول ہو تو ظاہر ہے کہ وہ مجہول کے مانند ہے، اور اگر دلیل خصوص معلوم ہو تو علت کے استخراج سے وہ بھی مجہول ہوجائے گا اگرچہ فی نفسہ استثنار تعلیل کو قبول نہیں کرتا۔

فصار کالبیع المضاف الی حر الخ پس ان بعض اصحاب کی دلیل کی نظر وہ بیع ہے جو ایک حر اور ایک عبد کی

طرف منسوب ہو اور ثمن ایک ہو، مذکورہ فقہی مسئلہ سے مذہب ثانی کی نظیر پیش کی گئی ہے، کیونکہ جب کسی نے عبد اور حُر کو ایک ثمن سے فروخت کیا، مثلاً کہتا ہے میں نے دونوں کو ایک ہزار کے بدلے فروخت کیا تو اس بیع میں حر داخل نہ ہوگا پس یہ استثناء ہے اور عبد کی الف کے حصہ کے بدلے بھی ہے اور ابتداءً ہے، پس حر ابتداءً ہی بیع میں داخل نہیں ہے تو بیع ثمن کی جہالت کی وجہ سے باطل ہے، برخلاف اس صورت کے کہ بائع نے قیمت کی تفصیل کردی ہو مثلاً کہتا ہے میں نے اس کو پانچ سو کے بدلے فروخت کیا اور اس دوسرے کو پانچ سو کے بدلے فروخت کیا تو یہ بیع صاحبین رح کے نزدیک جائز ہے، اور امام صاحب کا اس میں اختلاف ہے، کیونکہ اس میں مالیس بمبیع کو قبول بیع کے لئے شرط قرار دیا گیا ہے۔

وقیل انہ یبقی کما کان الخ اور بعضوں نے ناسخ کا اعتبار کرکے کہا ہے کہ وہ عام (جس کو خصوصیت معلومہ یا مجہولہ لاحق ہو) پہلے کی طرح علیٰ حالہ باقی رہتا ہے کیونکہ مخصص اور ناسخ میں سے ہر ایک مستقل بنفسہ ہے بخلاف استثناء کے کہ وہ مستقل بنفسہ نہیں ہے، یہ تیسرا مذہب ہے، ان لوگوں نے عام کے مسئلے پر زیادتی سے کام لیا ہے اس کو جیسے پہلے قطعی تھا ویسے ہی قطعی باقی رکھ دو، اور انھوں نے اس عام کی تشبیہ فقط ناسخ سے دی ہے اس وجہ سے کہ ناسخ میں صیغہ مستقل ہوتا ہے مگر انھوں نے جانب استثناء کی رعایت کی طرف التفات نہیں کی پس اگر دلیل خصوص معلوم ہو تو ظاہر ہے کہ ناسخ معلوم مابقی غیر منسوخ افراد پر کوئی اثر نہیں کرتا، اور اگر ناسخ مجہول ہے تو وہ خود ہی ساقط ہوجاتا ہے اور اس کی جہالت مابقی کے حکم کے تبدیل کرنے میں کوئی اثر نہیں کرتی۔

تشریح:- یہ عام خص عنہ البعض کے سلسلے کا دوسرا مذہب ہے، امام کرخی رحمہ اللہ اور عیسیٰ بن ابان کا بھی مذہب ہے، یہ دونوں حضرات فرماتے ہیں کہ تخصیص کے بعد نہ عام قطعی رہتا ہے اور نہ ظنی یعنی عام حجت قطعیہ اور حجت ظنیہ دونوں باقی نہیں رہتا، جس طرح استثناء مجہول کی صورت میں مستثنیٰ منہ کا حال ہے، کہ وہ حجت باقی رہتا ہے، مخصص کے استثناء مجہول کے مانند ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ دونوں یعنی مخصص اور استثناء دونوں اس بات کو بیان کرتے ہیں کہ یہ ماقبل کے حکم میں داخل نہیں، یعنی استثناء اس بات کو بیان کرتا ہے کہ مستثنیٰ شروع کلام یعنی مستثنیٰ منہ میں داخل نہیں ہے، اسی طرح عام کے بعد مخصص کا حال ہے وہ بھی اس بات پر دلالت کرتا ہے، مخصوص عام کے حکم کے تحت داخل نہیں ہے حالانکہ بقول شارح ان حضرات نے مخصوص منہ البعض کو ساقط الاعتبار اور ناقابل استدلال قرار دے کر زیادتی سے کام لیا ہے چنانچہ ان کا قول یہ ہے کہ تخصیص کے بعد عام حجت باقی نہیں رہتا اور اس سے استدلال کرنا بھی درست نہیں ہوتا۔

مخصوص معلوم ہو جیسے کسی نے کہا اقتلوا المشرکین ولا تقتلوا اہل الذمۃ، تم مشرکین کو قتل کرو اور ذمیوں کو قتل مت کرو۔ اس مثال میں مخصوص یعنی اہل ذمہ معلوم ہیں۔

دوسری مثال مخصوص مجہول کی. جیسے کسی نے کہا اقتلوا المشرکین ولاتقتلوا بعضہم، تم مشرکین کو قتل کرو مگر ان میں سے بعض کو قتل مت کرو، اس مثال میں مخصوص یعنی بعض مشرکین مجہول ہے، معلوم اور متعین نہیں ہے
اور بقول شارح ان دونوں حضرات نے مخصص کو صرف استثناء ہی کے ساتھ مشابہ قرار دیا، کیونکہ انھوں نے معنی کا لحاظ کیا لفظ کی رعایت نہیں کی، یعنی جس طرح استثناء اس بات پر دلالت کرتا ہے، مستثنیٰ مستثنیٰ منہ کی فہرست میں داخل نہیں ہے مخصص بھی اسی طرح اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مخصوص عام کی فہرست میں داخل نہیں

تنبیہ :۔ ان دونوں حضرات نے مخصص کو استثناء مجہول کی فہرست میں داخل مانا ہے استثناء معلوم کے ساتھ نہیں۔

اعتراض :۔ اس پر یہ اعتراض وارد ہوگا کہ مخصص کو استثناء مجہول کے ساتھ تشبیہ دینا اس وقت درست ہے جب مخصص مجہول ہو، لیکن اگر مخصص معلوم ہو تو استثناء مجہول کے ساتھ تشبیہ دینا کیونکر درست ہوگا، کیونکہ ان دونوں کے درمیان کوئی مناسبت نہیں جبکہ تشبیہ کے لئے مناسبت ضروری ہے

الجواب :۔ اس اعتراض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اگر مخصص مجہول ہو تو اس کا استثناء مجہول کے مشابہ ہونا تو ظاہر ہے اور اس کو آپ بھی تسلیم کرتے ہیں اور اگر مخصص معلوم ہو تو چونکہ اس کا صیغہ مستقل ہوتا ہے اور مستقل کلام علت کو قبول کرتا ہے اس لئے جس علت کی بناء پر ان افراد کو خارج کردیا گیا ہے اگر وہی علت عام کے باقی افراد میں بھی پائی جائے تو کتنے افراد کو اس علت کی بناء پر خارج کیا جائے گا، لہذا خارج شدہ افراد کی معلوم مقدار کے بجائے مجہول ہوگئی اور نتیجہ یہ نکلے گا کہ جو افراد تخصیص کے بعد عام کے تحت داخل ہوں گے وہ بھی مجہول ہوگئے اور علت کی وجہ سے خود مخصص معلوم بھی مجہول ہوجائے گا، اور جب مخصص معلوم بھی معلوم نہ رہا بلکہ وہ بھی مجہول بن گیا تو اگر استثناء مجہول کے ساتھ اس کی تشبیہ دیدی جائے تو کیا حرج ہے۔

شارح کی رائے :۔ بقول شارح مخصص مستقل کلام ہوتا ہے اس لئے وہ تو علت کو قبول کرتا ہے مگر استثناء کا صیغہ مستقل نہیں ہوتا اس لئے فی نفسہ استثناء کی علت کو قبول نہیں کرے گا۔ **فصار کالبیع** :۔ لہذا وہ اس بیع کے مانند ہوگیا جو ایک حر اور عبد کی جانب منسوب ہو اور دونوں کی قیمت ایک ہی ہو۔

مذہب ثانی کی دلیل :۔ اس عبارت میں مصنف نے دوسرے مذہب کی دلیل کی ایک مثال بطور نظیر تحریر کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ایک شخص نے غلام اور حر کی بیع کو ایک عقد اور ایک ثمن کے بدلے فروخت کیا، اور کہا میں نے ان دونوں کو ایک ہزار روپیہ کے بدلے فروخت کیا تو آزاد شروع ہی سے عقد بیع میں شامل نہ ہوگا اور بیع استثناء کے مانند ہوگی کہ جس طرح استثناء اس امر پر دلالت کرتا ہے مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ کے افراد میں داخل نہیں اسی طرح اس عقد بیع میں بھی غلام کے ساتھ آزاد کو شامل کردینا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہ آزاد شخص بیچنے والے کے ایجاب کے تحت داخل نہیں ہے اور یہ بیع ابتداءً بیع بالحصہ ہوگی اس طرح پر کہ آزاد ابتداءً ہی چونکہ عقد بیع میں داخل نہیں ہے لہذا اس ایک ہزار روپیہ کو غلام اور آزاد کی قیمت پر آزاد کو غلام فرض کرکے تقسیم کردیا جائے گا اور ان دونوں میں سے ہرایک کی قیمت مساوی

ہو گی یعنی پانچ پانچ سو روپیہ اسی کو بالحصہ ابتداءً بیع سے تعبیر کیا جاتا ہے
اور اس بیع بالحصہ ابتداءً میں چونکہ غلام کی قیمت معلوم نہیں ہے بلکہ نامعلوم اور مجہول ہے لہذا یہ بیع باطل قرار دی جائے گی اس لئے کہ ثمن کا مجہول ہونا بیع کو باطل کر دیتا ہے
بیع کے جائز ہونے کی صورت :۔ البتہ مذکورہ مثال میں اگر بائع نے دونوں کی قیمت الگ الگ بیان کر دی ہے مثلاً اس نے کہا میں نے ان دونوں کو ایک ہزار روپیہ کے بدلے میں فروخت کیا، غلام کو پانچ سو روپیہ کے بدلے اور اس کو آزاد کی جانب اشارہ کرتے ہوئے کہا کہ اس کو پانچ سو روپیہ کے عوض، تو اس صورت میں حضرت امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک غلام کی بیع درست ہو گی مگر امام صاحب کے نزدیک یہ بیع غلام کے اندر بھی جائز نہیں ہو گی۔
صاحبین کی دلیل :۔ فساد مفسد کے مطابق ہوتا ہے اور یہاں مفسد صرف آزاد میں پایا جاتا ہے۔ اس لئے کہ آزاد صرف مال ہی نہیں جس کی قیمت لگائی جائے لہذا یہ فساد صرف آزاد میں پایا گیا کیونکہ مفسد صرف آزاد میں پایا جاتا ہے اس لئے کہ وہ قیمت والا مال نہیں ہے لہذا یہ فساد صرف آزاد ہی کے ساتھ مخصوص ہوگا۔ غلام کی جانب فساد متعدی نہ ہوگا
امام صاحب کی دلیل :۔ کا حاصل یہ ہے کہ مذکورہ صورت میں اگرچہ ثمن مجہول نہیں ہے معلوم ہے مگر آزاد شخص کو مبیع بنایا گیا ہے، جب کہ غلام مبیع ہے اور چونکہ فروخت کرنے والے نے دونوں کو ایک ہی عقد میں جمع کر دیا ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ بائع نے غلام کی بیع کو مشروط کیا ہے غیر مبیع کی بیع کو قبول کرنے کی، اور یہ شرط فاسد ہے لہذا غلام کی بیع بھی فاسد ہے
وقیل انہ یبقی کما کان اعتبارا بالناسخ اور کہا ہے، عام تخصیص کے بعد جیسا تھا اسی طرح قطعی باقی رہتا ہے ناسخ پر اعتبار کرنے کی بنا پر۔
تیسرا مذہب عام خص منہ البعض کے سلسلے میں یہ تیسرا مذہب ہے کہ تخصیص کے بعد حسب سابق قطعی باقی رہتا ہے جس طرح تخصیص سے پہلے قطعی تھا، شارح کے نزدیک یہ قول افراط پر مبنی ہے انھوں نے مخصص کو صرف ناسخ سے تشبیہ دی ہے، استثناء کے ساتھ تشبیہ نہیں دی، مخصص کو ناسخ کے ساتھ تشبیہ اس وجہ سے دی گئی ہے کہ دونوں میں مستقل کلام ہونے میں برابر ہیں اور جہاں تک استثناء کا تعلق ہے تو وہ جہاں غیر مستقل ہوتا ہے وہیں اپنے ما قبل کی قید بھی ہوتا ہے اس لئے مخصص کو استثناء کے ساتھ تشبیہ نہیں دی جا سکتی۔
بہر حال مخصص اگر معلوم ہو تو عام کا باقی افراد پر قطعی الدلالت ہونا بالکل واضح ہے اس لئے کہ مخصص ناسخ کے مشابہ ہے اور ناسخ جب معلوم ہو تو وہ باقی ماندہ غیر منسوخہ افراد پر قطعیت سے تبدیل کرنے میں کوئی اثر نہیں کرتا یعنی نسخ معلوم کے بعد باقی ماندہ افراد قطعی الدلالت ہوتے ہیں بس اسی طرح مخصص معلوم

بھی عام کے باقی ماندہ افراد میں قطعی ہونے سے تبدیل نہیں ہوتا یعنی ظنی نہیں ہوتا۔

اگر مخصص مجهول هو:۔ اور اگر مخصص مجہول ہو تو وہ خود ہی ساقط الاعتبار ہے، لہذا ناسخ کی جہالت ماقبل کو متاثر کرسکے گی، اور وہ حسب سابق قطعی باقی رہے گا اور اس کے مجہول ہونے سے شروع کلام مجہول نہ ہوگا

فَصَارَ كَمَا إِذَا بَاعَ عَبْدَيْنِ وَهَلَكَ أَحَدُهُمَا قَبْلَ التَّسْلِيْمِ تَشْبِيْهٌ لِدَلِيْلِ هٰذَا الْمَذْهَبِ بِمَسْأَلَةٍ فِقْهِيَّةٍ مَذْكُوْرَةٍ فَإِنَّهُ إِذَا بَاعَ عَبْدَيْنِ بِثَمَنٍ وَاحِدٍ بِأَنْ قَالَ بِعْتُهُمَا بِأَلْفٍ وَمَاتَ أَحَدُ الْعَبْدَيْنِ قَبْلَ التَّسْلِيْمِ يَبْقَى الْبَيْعُ فِي الْآخَرِ بِحِصَّتِهِ مِنَ الْأَلْفِ لِأَنَّهُ بَيْعٌ بِالْحِصَّةِ بَقَاءً فَكَأَنَّهُ نَسْخُ الْبَيْعِ فِي الْعَبْدِ الْمَيِّتِ بَعْدَ انْعِقَادِهِ وَهُوَ جَائِزٌ وَهٰهُنَا مَذْهَبٌ رَابِعٌ مَذْكُوْرٌ فِي التَّوْضِيْحِ وَغَيْرِهِ وَلَمْ يَذْكُرْهُ الْمُصَنِّفُ وَهُوَ أَنَّ دَلِيْلَ الْخُصُوْصِ إِنْ كَانَ مَجْهُوْلًا يَسْقُطُ الْاِحْتِجَاجُ بِهِ عَلَى مَا قَالَهُ الْكَرْخِيُّ وَإِنْ كَانَ مَعْلُوْمًا فَكَانَ الْاِسْتِثْنَاءُ وَهُوَ لَا يَقْبَلُ التَّعْلِيْلَ فَبَقِيَ الْعَامُّ قَطْعِيًّا عَلَى مَا كَانَ قَبْلَ ذٰلِكَ وَلَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ بَيَانِ تَخْصِيْصِ الْعَامِّ شَرَعَ فِي ذِكْرِ أَلْفَاظِهِ فَقَالَ وَالْعُمُوْمُ إِمَّا أَنْ يَكُوْنَ بِالصِّيْغَةِ وَالْمَعْنَى أَوْ بِالْمَعْنَى لَا غَيْرُ كَرِجَالٍ وَقَوْمٍ يَعْنِي أَنَّ الْعَامَّ عَلَى نَوْعَيْنِ أَحَدُهُمَا مَا تَكُوْنُ الصِّيْغَةُ وَالْمَعْنَى كِلَاهُمَا مَا عَادَ الا عَلَى الشُّمُوْلِ بِأَنْ تَكُوْنَ الصِّيْغَةُ صِيْغَةَ جَمْعٍ وَالْمَعْنَى مُسْتَوْعِبًا فِي الْفَهْمِ مِنْهُ وَالْآخَرُ أَنْ لَا تَكُوْنَ الصِّيْغَةُ دَالَّةً عَلَى الْعُمُوْمِ وَيَكُوْنُ الْمَعْنَى مَدْلُوْلًا بِالْاِسْتِيْعَابِ وَلَا يُتَصَوَّرُ عَكْسُهُ لِأَنَّ إِخْلَاءَ الْمَعْنَى عَنِ اللَّفْظِ الْعَامِّ الْمَوْضُوْعِ غَيْرُ مَعْقُوْلٍ إِلَّا بِالتَّخْصِيْصِ وَذٰلِكَ شَيْءٌ آخَرُ فَالْأَوَّلُ مِثَالُهُ رِجَالٌ وَنِسَاءٌ وَغَيْرُهُمَا مِنَ الْجُمُوْعِ الْمُنَكَّرَةِ وَالْمُعَرَّفَةِ وَالْقِلَّةِ وَالْكَثْرَةِ لٰكِنْ فِي الْقِلَّةِ مِنَ الثَّلٰثَةِ إِلَى الْعَشَرَةِ وَفِي الْكَثْرَةِ قِيْلَ مِنَ الثَّلٰثَةِ وَقِيْلَ مِنَ الْعَشَرَةِ إِلَى مَا يَتَنَاهَى لٰكِنْ هٰذَا مُخْتَارُ فَخْرِ الْإِسْلَامِ لِأَنَّهُ لَا يَشْتَرِطُ الْاِسْتِيْعَابَ فِي مَعْنَى الْعَامِّ بَلْ يَكْفِي بِانْتِظَامِ جَمْعِ الْمُسَمَّيَاتِ وَأَمَّا عِنْدَ مَنْ يَشْتَرِطُ الْاِسْتِيْعَابَ وَالْاِسْتِغْرَاقَ فِيْهِ يَكُوْنُ الْجَمْعُ الْمُنَكَّرُ وَاسِطَةً بَيْنَ الْخَاصِّ وَالْعَامِّ عَلَى مَا ذُكِرَ فِي التَّوْضِيْحِ۔

ترجمہ: پس ان اصحاب کی دلیل کی نظیر یہ مسئلہ ہے جب کہ ایک شخص نے دو غلام فروخت کئے، اور ان میں سے ایک غلام مشتری کے سپرد کرنے سے پہلے ہلاک ہوگیا، یہاں مذکورہ فقہی مسئلہ سے مذہب ثالث کی نظیر پیش کی گئی ہے، کسی نے دو غلام ایک ثمن سے فروخت کیا بایں طور کہ اس نے کہا بعتہما

بالف" (میں نے دونوں غلاموں کو ایک ہزار کے بدلے بیچا) اور ان دو غلاموں میں سے ایک سپرد کرنے سے پہلے مرگیا تو بیع دوسرے غلام کی ہزار کے حصہ کے بدلے باقی رہے گی، کیونکہ (موجودہ غلام) بقاءً حصہ کے مطابق بیچا گیا ہے پس گویا بائع نے عبدیت میں بیع کو انعقاد بیع کے بعد منسوخ کر دیا اور یہ جائز ہے۔

وھھنا مذھب رابع:۔ اس موقع پر ایک چوتھا مذہب بھی ہے جو توضیح وغیرہ میں ذکر کیا گیا ہے مگر مصنف ماتن رح نے اس کا ذکر نہیں کیا، اور وہ یہ ہے کہ دلیل خصوص اگر مجہول ہو تو اس عام سے استدلال کرنا ساقط ہو جاتا ہے جیساکہ امام کرخی رح نے فرمایا ہے اور دلیل خصوص اگر معلوم ہے تو وہ استثناء کی طرح ہے اور استثناء تعلیل کو قبول نہیں کرتا پس عام پہلے کی طرح قطعی باقی رہ گیا۔

اور جب مصنف رح عام کی تخصیص کے بیان سے فارغ ہوئے تو عام کے الفاظ کا ذکر شروع کیا تو فرمایا والعموم اما ان یکون بالصیغۃ الخ اور عموم یا تو صیغہ اور معنی دونوں سے ظاہر ہوگا یا صرف معنی سے ظاہر ہوگا غیر سے نہیں مطلب یہ ہے کہ عام دو قسموں پر ہے ان میں سے ایک قسم یہ ہے کہ صیغہ اور معنی دونوں عام ہوں اور شمول پر دلالت کرتے ہوں بایں طور کہ صیغہ جمع کا صیغہ ہو اور صیغہ سے معنی پورے افراد کو مستوعب اور گھیرے ہوتے ہوں، دوسری قسم صیغہ عموم پر دلالت نہ کرتا ہو البتہ معنی استیعاباً افراد پر دلالت کرتے ہوں اور اس کا عکس (یعنی صیغہ عام ہو اور معنی مستوعب نہ ہوں) متصور نہیں ہوتا ہے، اس لئے کہ وہ لفظ جو عام معنی کے لئے وضع کیا گیا ہو ان معنی سے اس کو خالی کر لینا خلاف عقل ہے البتہ تخصیص کے ذریعہ بعض معنی سے خالی کیا جا سکتا ہے مگر یہ امر آخر ہے پس اول کی مثال رجال اور نساء۔ اور ان کے سوا جمع نکرہ، جمع معرفہ، جمع قلت جمع کثرت ہے، مگر جمع قلت میں تین سے دس تک اور کثرت میں ایک قول کے مطابق تین سے اور ایک قول کے مطابق دس سے غیر متناہی تک یہ فخر الاسلام رح کا پسندیدہ قول ہے، کیونکہ وہ عام کے معنی میں استیعاب کی شرط نہیں لگاتے بلکہ افراد اور مسمیات ایک جماعت کو شامل ہونا کافی ہے، اور بہرحال جو لوگ استیعاب و استغراق کو عام شرط کہتے ہیں ان کے نزدیک جمع منکر خاص اور عام کے درمیان واسطہ ہے جیساکہ توضیح میں بیان کیا گیا ہے

تشریح تیسرے مذہب کی دلیل کی ایک نظیر:۔ ایک شخص نے ایک عقد سے اپنے دو غلاموں کو ایک ہزار روپیہ کے بدلے فروخت کیا، مثلاً اس نے کہا میں نے اپنے ان دو غلاموں کو ایک ہزار روپیہ کے عوض فروخت کیا اور خریدنے والے نے اس کو قبول کر لیا، اتفاق سے ان میں سے ایک غلام مشتری کو سپرد کرنے سے پہلے مرگیا تو دوسرے غلام میں اس کے حصہ کے مطابق بیع باقی رہے گی، اس وجہ سے کہ ابتداءً یہ بیع بالحصہ ہے نہیں بلکہ بقاءً بیع بالحصہ ہے، کیونکہ شروع میں دونوں غلام بیع کی عقد میں شامل تھے اس کے بعد دوسرے غلام کے فوت ہو جانے کی وجہ سے اس کا سپرد کرنا بائع کے لئے متعذر ہو گیا، اس عقد بیع کو باقی رکھنے کے لئے ایک ہزار روپیہ کی رقم دونوں غلاموں پر تقسیم کرنے کی ضرورت ہوئی لہذا یہ بیع بالحصہ بقاءً ہے اور جیساکہ پہلے گذر چکا ہے کہ بیع بالحصہ بقاءً درست ہے اس لئے باقی زندہ غلام کی بیع جائز ہوگی، یہ ایسا ہی ہے جیسے بیع

تام ہونے کے بعد مردہ غلام کی بیع منسوخ ہو گئی۔
چوتھا مذہب:۔ شارح نے فرمایا اس جگہ ایک چوتھا مذہب بھی ہے جس کا توضیح وغیرہ کتب میں تذکرہ ہے مگر ماتن نے اس کو ذکر نہیں کیا ہے، چوتھا مذہب یہ ہے کہ مخصص اگر مجہول ہو تو عام بالکل ہی حجت نہ رہے گا، اور اس کو دلیل میں پیش کرنا ساقط ہو جائے گا جیسے امام کرخیؒ کا مذہب ہے کیونکہ مجہول مخصص ایسا ہے جیسے استثناء مجہول تو جس طرح مجہول استثناء کے بعد مستثنیٰ منہ کے افراد مجہول ہو جاتے ہیں اسی طرح مخصص مجہول کے بعد بھی عام کے افراد مجہول ہو جائیں گے جب کہ مجہول قابل استدلال نہیں رہتا ہے لہذا باقی افراد میں عام بھی استدلال کے قابل نہ رہے گا۔ اور مخصص اگر معلوم ہو تو وہ استثناء معلوم کی طرح ہوگا اور استثناء تعلیل کو قبول نہیں کرتا اس لئے مخصص بھی تعلیل کو قبول نہ کریگا اور جب مخصص تعلیل کو قبول نہ کرے گا تو عام مخصوص افراد کے سوا بقیہ تمام افراد میں پہلے کی طرح قطعی الدلالت ہوگا۔
الفاظ عام کا بیان:۔ عام خص عنہ البعض کے ذکر سے فارغ ہونے کے بعد مصنف نے ان الفاظ کو ذکر فرمایا ہے جو عموم پر دلالت کرتے ہیں، پس فرمایا الفاظ عموم کی دو اقسام ہیں، قسم اول وہ الفاظ جو صیغہ اور معنی دونوں اعتبار سے عموم پر دلالت کرتے ہوں، قسم ثانی وہ الفاظ جو صرف معنی کے لحاظ سے عموم پر دلالت کرتے ہیں باعتبار لفظ اور صیغہ عموم پر دلالت کرنے کا مفہوم یہ ہے کہ صیغہ اپنی اصل وضع کے اعتبار سے عموم اور شمول پر دال ہو جیسے صیغہ جمع اپنی وضع کے لحاظ سے عموم پر دلالت کرتا ہے، اور باعتبار معنی عموم پر دلالت کرنے کے معنی یہ ہیں کہ وہ معنی جو لفظ سے سمجھے جاتے ہیں اور لفظ ان معانی پر دلالت کرتا ہے۔ لفظ ان تمام افراد کو شامل ہو اور صیغہ کے عموم پر دلالت نہ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ صیغہ جمع کے بجائے مفرد ہو۔
شارح کے نزدیک عموم کا مفہوم:۔ شارح نے فرمایا یہ تو ممکن ہے کہ لفظ عام نہ ہو اور معنی عام ہوں لیکن یہ ممکن نہیں کہ لفظ عام ہو اور معنی عام نہ ہوں، اس وجہ سے کہ اس صورت میں لازم آئے گا کہ لفظ عام اپنے معنی موضوع لہ سے خالی ہو جیسے لباس تو پایا جائے اور جسم نہ پایا جائے، یہ ایک ایسی بات ہے جو سمجھ سے باہر ہے اس لئے یہ ممکن نہیں کہ لفظ عام تو موجود ہو مگر معنی اپنے افراد کو مستوعب نہ ہوں۔ البتہ اگر لفظ عام کے معنی میں کوئی تخصیص کرلی جائے تو ایسا ممکن ہے مگر یہ بات ہماری غرض سے باہر ہے۔
قسم اوّل کی مثال، رجال اور نساء ہے، اسی طرح جمع منکر اور جمع معرف، جمع قلت اور جمع کثرت وغیرہ کیونکہ الفاظ اپنے صیغہ کے لحاظ سے بھی عام ہیں کیونکہ صیغہ جمع کا ہے، جو عموم پر دال ہے، اور معنی کے لحاظ سے بھی عام ہیں، کیونکہ ان کے معنی ان تمام افراد کو گھیرے ہوئے ہوتے ہیں جن کو یہ شامل ہیں جیسے لفظ رجال تمام افراد رجل کو اور لفظ نساء تمام افراد امراۃ کو شامل ہے۔ رجال کا مفرد رجل ہے اور لفظ نساء کا مفرد امراۃ ہے مگر من غیر لفظہ ہے۔
جمع قلت اور جمع کثرت کا فرق:۔ مصنف کتاب نے اس جگہ جمع قلت و کثرت میں فرق بیان فرمایا ہے، فرمایا جمع قلت

کا اطلاق تین افراد پر، ایک تا دس تک کے درمیانی تمام افراد پر ہوتا ہے، اسی طرح جمع کثرت تین سے لے کر لامتناہی افراد تک بولا جاتا ہے، دوسرے بعض حضرات کا قول ہے کہ جمع کثرت دس سے لے کر لامتناہی افراد تک بولا جاتا ہے۔
جمع قلت کے اوزان:۔ (۱) افعُلٌ جیسے اَفْلُسٌ اس کا واحد فلسٌ ہے، اَکْلُبٌ واحد اس کا کلبٌ ہے (۲) افعالٌ جیسے افراسٌ فرس اس کا واحد ہے، (۳) اَفْعِلَۃٌ جیسے اَرْغِفَۃٌ روٹیاں جمع رغیف، روٹی (۴) فِعْلَۃٌ جیسے غِلْمَۃٌ جمع غلام، ان کے ماسوا تمام اوزان جمع کثرت کے وزن ہیں۔
لکن ھذا اختیار فخر الاسلام:۔ لیکن جمع منکر اور دوسری تمام جمعوں کا از قبیل عام ہونا امام فخر الاسلام کا مذہب ہے اس لئے کہ ان کے نزدیک عام کی تعریف میں استغراق اور تمام افراد کا استیعاب کرنا شرط نہیں ہے، صرف افراد کو شامل ہونا کافی ہے۔
صاحب توضیح کی رائے:۔ عام کے بارے میں صاحب توضیح اور دوسرے علمائے اصول کا قول یہ ہے کہ عام کی تعریف میں استیعاب بھی شرط ہے اور استغراق بھی، جمع منکر ان حضرات کے نزدیک عام کے قبیلہ سے نہیں، اور نہ خاص کی تعریف ہی میں داخل ہے، بلکہ خاص اور عام کے درمیان جمع منکر بین بین ہے۔

وَالْاٰخِرُ مِثَالُہٗ قَوْمٌ وَرَھْطٌ فَاِنَّ الْقَوْمَ صِیْغَتُہٗ صِیْغَۃٌ مُفْرَدٌ بِدَلِیْلِ اَنَّہٗ یُثَنّٰی وَیُجْمَعُ یُقَالُ قَوْمَانِ وَاَقْوَامٌ لٰکِنَّ مَعْنَاہُ مَعْنَی الْعَامِّ لِاَنَّہٗ یُطْلَقُ عَلَی الثَّلٰثَۃِ اِلَی الْعَشَرَۃِ کَمَا اَنَّ رَھْطًا یُطْلَقُ اِلَی التِّسْعَۃِ وَلٰکِنْ یُشْتَرَطُ فِیْ اِطْلَاقِ لَفْظِ الْقَوْمِ اَنْ تَکُوْنَ الْاٰحَادُ مُجْتَمِعَۃً وَاِنَّمَا یَصِحُّ الْاِسْتِثْنَاءُ لِوَاحِدٍ فِیْ قَوْلِکَ جَاءَنِی الْقَوْمُ اِلَّا زَیْدًا بِاعْتِبَارِ اَنَّ مَجِیْءَ الْمَجْمُوْعِ لَایَکُوْنُ اِلَّا بِاعْتِبَارِ مَجِیْءِ کُلِّ وَاحِدٍ بِخِلَافِ مَا اِذَا قِیْلَ یُطِیْقُ رَفْعَ ھٰذَا الْحَجَرِ الْقَوْمُ اِلَّا زَیْدًا اِلَّا اَنَّ الْحُکْمَ ھٰھُنَا مُتَعَلِّقٌ بِالْمَجْمُوْعِ مِنْ حَیْثُ الْمَجْمُوْعِ وَلِھٰذَا یَصِحُّ جَاءَ الْعَشَرَۃُ اِلَّا وَاحِدًا وَلَا یَصِحُّ الْعَشَرَۃُ زَوْجٌ اِلَّا وَاحِدًا وَمَنْ وَمَا یَحْتَمِلَانِ الْعُمُوْمَ وَالْخُصُوْصَ وَاَصْلُھُمَا الْعُمُوْمُ یَعْنِیْ اَنَّھُمَا فِیْ اَصْلِ الْوَضْعِ لِلْعُمُوْمِ وَیُسْتَعْمَلَانِ فِی الْخُصُوْصِ بِعَارِضِ الْقَرَائِنِ سَوَاءٌ اُسْتُعْمِلَا فِی الْاِسْتِفْھَامِ اَوِ الشَّرْطِ وَالْخَبَرِ وَمَا قِیْلَ اَنَّ الْخُصُوْصَ یَکُوْنُ فِی الْاَخْبَارِ فَمُنْتَقِضٌ لَا یَطَّرِدُ وَمَنْ فِیْ ذَوَاتِ مَنْ یَعْقِلُ کَمَا فِی الذَّوَاتِ مَالَایَعْقِلُ اَیِ الْاَصْلُ فِیْ مَنْ اَنْ یَکُوْنَ لِذَوَاتِ مَنْ یَعْقِلُ کَقَوْلِہٖ عَلَیْہِ السَّلَامُ مَنْ قَتَلَ قَتِیْلًا فَلَہٗ سَلَبُہٗ وَقَدْ یُسْتَعْمَلُ فِیْ غَیْرِ مَنْ یَعْقِلُ مَجَازًا کَمَا فِیْ قَوْلِہٖ تَعَالٰی فَمِنْھُمْ مَنْ یَمْشِیْ عَلٰی بَطْنِہٖ وَالْاَصْلُ فِیْ مَا اَنْ یَکُوْنَ فِیْ ذَوَاتِ مَالَایَعْقِلُ یُقَالُ مَا فِی الدَّارِ فَالْجَوَابُ دِرْھَمٌ اَوْ دِیْنَارٌ لَا زَیْدٌ اَوْ عَمْرٌو وَقَدْ یُسْتَعْمَلُ فِیْ غَیْرِھَا کَمَا سَیَاْتِیْ۔

ترجمہ اور عام کی دوسری قسم کی مثال قوم اور رہط ہے کیونکہ قوم کا صیغہ مفرد کا صیغہ ہے کیونکہ اس کی تثنیہ و جمع آتی ہے، کہا جاتا ہے قومان و اقوام. لیکن لفظ قوم کے معنی عام ہیں، کیونکہ وہ تین سے دس تک بولا جاتا ہے، جس طرح پر لفظ رہط نو تک بولا جاتا ہے، لیکن لفظ قوم کے اطلاق کی شرط یہ ہے کہ افراد مجتمع ہوں اور ایک کا استثناء تمہارے اس قول میں صحیح ہے، جاءنی القوم الا زیداً اس اعتبار سے کہ مجموعے کی آمد نہیں ہوا کرتی مگر ایک ایک کر کے آنے سے بخلاف اس صورت کے جب کہا جائے یطیق رفع ہذا الحجر القوم الا زیداً (قوم پتھر کے اٹھانے کی طاقت رکھتی ہے علاوہ زید کے) یہاں واحد کے لئے استثناء صحیح نہیں ہے، کیونکہ حکم تعلق یہاں مجموعہ بحیثیت مجموعہ کے ہے اور اسی طرح جاء العشرۃ الا واحداً کہنا صحیح ہے اور العشرۃ زوج الا واحداً کہنا صحیح نہیں ہے۔

ومن وما یحتملان العموم الخ اور لفظ مَن و مَا دونوں عموم و خصوص کا احتمال رکھتے ہیں اور ان دونوں کی اصل وضع عموم کے لئے ہوئی ہے، اور خصوص کے لئے بھی قرینہ عارض ہونے کے وقت استعمال کئے جاتے ہیں برابر ہے کہ یہ دونوں استفہام کے لئے استعمال کئے جائیں یا شرط یا خبر کے لئے اور وہ جو کہا گیا ہے کہ خصوص خبر میں ہوتا ہے اس پر نقض کیا گیا ہے، عام طور پر جاری نہیں ہے۔

ومن فی ذوات من یعقل الخ اور دونوں میں فرق یہ ہے کہ مَن ذوی العقول میں مستعمل ہے جس طرح کہ مَا غیر ذوی العقول میں استعمال کیا جاتا ہے، یعنی لفظ مَن میں اصل یہ ہے کہ ذوی العقول کے لئے ہے جیسے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول "من قتل قتیلاً فلہ سلبہ" اور کبھی مجازاً غیر ذوی العقول میں مستعمل ہوتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا قول "فمنہم من یمشی علیٰ بطنہ"۔

اور مَا میں اصل یہ ہے کہ وہ غیر ذوی العقول میں استعمال کیا جائے چنانچہ کہا جاتا ہے ما فی الدار، تو جواب میں درہم یا دینار کہا جاتا ہے، زید یا عمر نہیں کہا جاتا، اور کبھی اس کے علاوہ میں بھی استعمال کر لیا جاتا ہے جیسا کہ آئندہ آئیگا

تشریح **والآخر مثالہ**:۔ عام کی دوسری قسم کی مثال قوم اور رہط ہے۔

ایک سوال:۔ رہط جماعت، قوم لفظ مفرد ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ قوم کا تثنیہ قومان اور جمع اس کی اقوام آتی ہے، اور قاعدہ ہے کہ تثنیہ اور جمع کسی مفرد صیغے کے آتے ہیں، لہذا ثابت ہوا کہ لفظ قوم مفرد ہے، اس لئے لفظ قوم مفرد ہونے کی وجہ سے عام نہیں ہو سکتا۔

الجواب:۔ جمع کے بھی تثنیہ اور جمع آتے ہیں جیسے رُمْحٌ کی جمع رِمَاحٌ آتی ہے جس کے معنی نیزے کے ہیں اور رماحان اس کا تثنیہ ہے، رماحات اس کی جمع ہے، اس لئے اس کی کوئی دلیل نہیں کہ چونکہ قوم کا تثنیہ اور جمع آتا ہے لہذا مفرد ہے جمع کا صیغہ نہیں۔

جواب الجواب:۔ اس جواب کا رد یہ ہے کہ لفظ رماح جمع کا صیغہ ہے مگر یہ جمع شاذ ہے اور قوم کا تثنیہ اور جمع

آنا شاذ نہیں اور جو شاذ ہوتا ہے اس کو حجت میں پیش نہیں کیا جا سکتا، لہذا رباح پر اس کو قیاس نہیں کیا جائے گا، اور چونکہ قوم کی تثنیہ اور جمع آتی ہے جو کہ مشہور ہے، شاذ نہیں، لہذا ثابت ہوا کہ لفظ قوم مفرد ہے، لہذا یہ لفظ صیغہ کے اعتبار سے عام نہ ہوگا البتہ باعتبار معنی یہ عام ضرور ہے، اس لئے کہ قوم کا اطلاق از تین تا دس افراد پر آتا ہے ہاں یہ شرط ضرور ہے کہ رہط کے سارے افراد مذکر ہی ہوں گے، اور قوم کے لفظ کے لئے ضروری ہے کہ اس کے افراد مجتمع ہوں، یعنی لفظ قوم جہاں بولا جائے گا وہاں مجموعہ پر حکم ہوگا، افراد پر انفرادی طور پر حکم نہ ہوگا مثلاً بادشاہ نے اعلان کیا کہ جو قوم اس قلعہ کے اندر داخل ہوجائے گی اس کو یہ انعام ملیگا، اس اعلان کے سننے کے بعد اگر ایک فرد قلعہ میں داخل ہوگا تو وہ مستحق انعام نہ ہوگا، اور اگر جماعت داخل ہوئی تو وہ انعام کی مستحق ہوگی۔

ایک سوال :۔ جب لفظ قوم اطلاق کرنے کے لئے افراد کا اجتماع ضروری ہے بغیر اجتماع کے قوم کا اطلاق درست نہیں تو ہمارے قول جاءنی القوم الازیدًا میں قوم سے زید کا استثناء کیوں کر صحیح ہوگا، اسلئے کہ زید کے استثناء کے صحیح ہونے کا یہ مطلب ہے کہ مجیئت کا حکم مجموعہ پر نہیں کیا گیا بلکہ الگ الگ ہر فرد پر کیا گیا ہے اگر مجموعہ قوم پر حکم ہوگا تو زید بھی اس میں شامل ہوگا، اور پھر زید کا استثناء کیوں کر درست ہوگا۔

الجواب :۔ استثناء کی صحت خارجی قرینہ کی بنا پر ہے، اس جگہ مجیئت (آنا) اس کا قرینہ ہے اس حکم یقیناً قوم کے مجموعہ ہی پر عائد ہوتا ہے مگر مجموعہ قوم کی آمد ہر ہر فرد کی آمد پر موقوف ہے، یعنی ہر ہر فرد کے آنے کے فعل کے ساتھ متصف ہوگا اس قوم میں سے ایک فرد کا استثناء کرنا درست ہوگیا، البتہ یہ مثال درست نہیں ہے کہ اگر کہا جائے یہ قوم اس پتھر کو اٹھا سکتی ہے سوائے زید کے، تو یہ استثناء کرنا درست نہ ہوگا، اس لئے کہ اس مثال میں پتھر اٹھانے کا حکم قوم کے مجموعہ پر تھا، اور بحیثیت مجموعہ کے تھا اور جب حکم پتھر کے اٹھانے کا مجموعہ پر ہے اور مجموعہ قوم میں زید بھی شامل ہے تو قوم سے زید کا استثناء کیونکر درست ہوگا، اسی وجہ سے جاءنی العشرۃ الاواحدًا دس افراد آگئے بجز ایک کے۔ کہنا درست ہے، اس لئے کہ اس مثال میں عشرہ پر جو آنے کا حکم کیا گیا ہے وہ اس اعتبار سے ہے کہ آنے کا حکم ہر ہر فرد کے لئے ثابت ہے اس لئے اگر واحد کا استثناء کر دیا جائے تو درست ہے کوئی حرج نہیں ہے، لیکن اگر یہ کہا کہ العشرۃ زوج الا واحدًا، عشرہ زوج ہے مگر واحد، تو یہ کہنا صحیح نہیں اس لئے کہ زوج کا حکم عشرہ پر بحیثیت مجموعہ کے ہے، اس لئے ایک کا استثناء کیونکر درست ہوگا اس لئے کہ عشرہ میں واحد بھی ایک فرد ہے۔

من اور ما کے عام ہونے کا بیان :۔ من اور ما ایسے دونوں الفاظ ہیں جو عموم اور خصوص دونوں کا احتمال رکھتے ہیں جیسے من فی الدار، گھر کے اندر کون ہے، اور جواب میں کہا گیا زید، تو جواب درست ہے، دوسرا جواب یہ ہے۔ مذکورہ سوال کے جواب میں اگر چند افراد کو ذکر کیا گیا مثلاً کہا گیا زید، عمر، بکر وغیرہ ہیں تو بھی صحیح ہے۔

دوسری مثال من کو شرط کے معنی میں ہے کہ اگر کہا جائے من زارنی فلہ درھم جو شخص مجھ سے ملاقات

کو آئے گا اس کو ایک درہم دیا جائے گا، اس مثال میں اگر کسی ایک فرد نے ملاقات کی تو وہ بھی انعام کا مستحق ہوگا، اور سب نے ملاقات کی تو سب کے سب عطار کے مستحق ہوں گے۔

من کا تیسرا استعمال:- اگر من کو بطور خبر استعمال کیا جائے مثلاً کہا جائے اعطی من زارنی درھمًا جس نے مجھ سے ملاقات کی ہے اس کو ایک درہم عطیہ دیا گیا ہے، ایک نے ملاقات کی تو ایک کو اور بہت سوں نے زیارت کی تو بہت سوں کو ایک درہم کا عطیہ دیا گیا۔

حاصل کلام:- یہ نکلا کہ لفظ مَن اور لفظ مَا دونوں ہی عموم اور خصوص کا احتمال رکھتے ہیں۔

استعمال کا ایک فرق:- البتہ اگر اصل وضع کے لحاظ سے استعمال کئے گئے تو عموم کے لئے اور بطور مجاز قرینہ کی وجہ سے خصوص کے لئے استعمال کئے جاتے ہیں

دوسرے شارحین کی رائے:- اس موقع پر من اور ما کے استعمال کے حقیقی اور مجازی دونوں کو بیان کرنے کے لئے دوسرے شراح نے دوسرا طریقہ اختیار فرمایا ہے، مَن اور مَا دونوں عموم کے لئے بھی وضع کئے گئے ہیں اور عموم کے لئے بھی وضع کئے گئے ہیں، یعنی دونوں لفظ اصل وضع کے اعتبار سے عموم و خصوص کے معنی کے لئے مشترک ہیں اور دونوں معانی میں ان کا استعمال کیا جانا حقیقت ہے۔

واصلھما العموم:- ان دونوں کے بارے میں مصنف کی رائے یہ ہے کہ عموم کے معنی میں دونوں کا استعمال زیادہ ہے اور خصوص کے معنی میں کم ہے، مگر شارح کی رائے یہ ہے کہ لفظ من اور ما خصوص کے معنی میں استعمال کئے جاتے ہیں چاہے استفہام کے معنی میں استعمال کئے جائیں یا شرط کے معنی میں اور چاہے خبر کے معنی میں جیسا کہ ہم نے اوپر مثال میں ذکر کیا ہے۔ اور دوسرے علمار اصول نے ان کے استعمال میں جو فرق ذکر فرمایا ہے کہ جب من اور ما شرط اور استفہام کے معنی میں استعمال کئے جائیں تو صرف عموم کے معنی دیں گے خصوص کے معنی نہ دیں گے، اور اگر دونوں کو خبر دینے کے موقع پر استعمال کیا جائے تو عموم اور خصوص دونوں معنی دیتے ہیں یعنی عموم کے معنی بھی اور خصوص کے معنی بھی ان علمائے اصول کا یہ قول ایسا ہے جس پر اعتراض وارد کیا گیا ہے اور عام طور پر جاری نہیں ہے، یعنی اگر کسی نے کسی سے دریافت کیا من ابوک، تیرا باپ کون ہے تو جواب میں صرف اس کے باپ کا نام آئیگا دوسرے کا نام نہ آئے گا، معلوم ہوا عن اس مثال میں استفہام کے معنی میں ہے مگر خصوص کے معنی لئے گئے۔ دوسری مثال مَادِیْنُکَ تیرا دین کیا ہے اس کے جواب میں کہا جائیگا الاسلام، میرا دین اسلام ہے، اس مثال میں لفظ ما استفہام کے لئے ہے مگر خصوص کے لئے مستعمل ہے

حاصل کلام یہ ہے کہ یہی قول درست ہے کہ لفظ من اور ما دونوں الفاظ خبر، شرط اور استفہام تینوں ہی صورتوں میں عموم کے لئے بھی آتے ہیں اور خصوص کے لئے بھی، اور دوسرے بعض علمار اصول کا قول کہ خبر کی صورت میں صرف خصوص کے لئے آتے ہیں استفہام اور خبر کی صورت میں خصوص کے لئے نہیں استعمال ہوتے درست نہیں ہے۔

لفظ من کا حقیقی استعمال:- ماتن نے کہا کہ لفظ من کا حقیقی استعمال ذوی العقول کے لئے آتا ہے، لیکن مجازاً

اس کو غیر ذوی العقول کے لئے بھی استعمال کر لیا جاتا ہے، ذوی العقول میں استعمال کی مثال حدیث ہے من قتل قتیلا فلہ سلبہ جو کسی مقتول کو قتل کرے تو اس کیلئے اس مقتول کے سارا سامان کا حق ہے۔ اس حدیث میں من کو ذوی العقول یعنی قاتل کے لئے استعمال کیا گیا، یعنی من سے قاتل اور مجاہد مراد ہے، اور باری تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ فمنہم من یمشی علیٰ بطنہ، مخلوق میں سے بعض وہ ہیں جو اپنے بطن کے بل چلتے ہیں، اس مثال میں من کو پیٹ کے بل چلنے والے جانور کے لئے استعمال کیا گیا ہے۔

لفظ ما کا استعمال :- لفظ ما کا حقیقی استعمال تو یہ ہے کہ وہ غیر ذوی العقول کے لئے کیا جائے، مگر مجازاً کبھی کبھی ذوی العقول کے لئے بھی استعمال کر لیا جاتا ہے مگر یہ مذہب صرف بعض علماء اصول کا ہے۔ مگر اکثر علماء کا قول یہ ہے کہ لفظ ما کا استعمال ذوی العقول اور غیر ذوی العقول دونوں کے لئے عام ہے، غیر ذوی العقول میں ما کے استعمال کی مثال، ما فی الدار، تو اسکے جواب میں ایسی چیز بولی جائے گی جو ذوی العقول میں سے نہ ہو یعنی از قسم اشیاء ہو، جیسے درہم، دینار یا گھر کا کوئی سامان، کوئی انسان مرد و عورت میں سے جواب میں نہ بولا جائیگا۔

ما کا استعمال ذوی العقول میں :- تو اس کی مثال حق تعالیٰ کا ارشاد ہے، والسماء وما بناھا قسم ہے آسمان کی اور اسکے پیدا کرنے والے کی قسم ہے اس آیت میں ما سے مراد حق تعالیٰ شانہ ہیں۔ اور ذوی العقول میں سے ہیں۔

فَاِذَا قَالَ مَنْ شَاءَ مِنْ عَبِیْدِیْ الْعِتْقَ فَهُوَ حُرٌّ فَشَاءُوْا عَتَقُوْا تَفْرِيْعٌ لِكَوْنِ كَلِمَةِ مَنْ عَامَّةً وَذٰلِكَ لِكَنَّ مَعْنَاهُ كُلُّ مَنْ شَاءَ الْعِتْقَ مِنْ بَيْنِ عَبِيْدِيْ فَهُوَ حُرٌّ وَكَلِمَةُ مَنْ فِيْ نَفْسِهَا عَامَّةٌ وَوُصِفَتْ بِصِفَةٍ عَامَّةٍ وَهِيَ الْمَشِيَّةُ وَمِنْ يَحْتَمِلُ الْبَيَانَ فَإِنْ شَاءَ الْكُلُّ لَابُدَّ اَنْ يَعْتِقُوْا جَمِيْعًا عَمَلًا بِعُمُوْمِ كَلِمَةِ مَنْ بِخِلَافِ مَا اِذَا قَالَ مَنْ شِئْتَ مِنْ عَبِيْدِيْ عِتْقَهُ فَاَعْتِقْهُ بِاِسْنَادِ الْمَشِيَّةِ اِلَى الْمُخَاطَبِ فَاِنَّ لَهُ حِيْنَئِذٍ اَنْ يَعْتِقَهُمْ اِلَّا وَاحِدًا عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ رح لِاَنَّ كَلِمَةَ مَنْ لِلْعُمُوْمِ وَمِنْ لِلتَّبْعِيْضِ فَلَا يَسْتَقِيْمُ الْعَمَلُ بِهِمَا اِلَّا اِذَا بَقِيَ وَاحِدٌ مِنْهُمْ غَيْرَ مُعْتَقٍ وَكَذَا الْمَشِيَّةُ صِفَةٌ خَاصَّةٌ لِلْمُخَاطَبِ وَقِيْلَ كَلِمَةُ مِنْ لِلتَّبْعِيْضِ فِيْ كُلٍّ مِنَ الْمِثَالَيْنِ لٰكِنَّ فِي الْمِثَالِ الْاَوَّلِ كُلٌّ مِنَ الْعَبْدِ الشَّائِيْ بَعْضٌ مَعَ قَطْعِ النَّظْرِ عَنْ غَيْرِهٖ فَيَعْتِقُ الْكُلُّ وَفِي الْمِثَالِ الثَّانِيْ وَاحِدٌ الشَّائِيْ يَتَعَلَّقُ مَشِيَّتُهُ بِالْكُلِّ دَفْعَةً فَلَا يَسْتَقِيْمُ اِلَّا بِتَخْصِيْصِ الْبَعْضِ وَلٰكِنْ يَرِدُ عَلَيْهِ اَنَّهُ اِنْ شَاءَ الْكُلَّ عَلَى التَّرْتِيْبِ فَحِيْنَئِذٍ يَصْدُقُ عَلٰى كُلِّ وَاحِدٍ اَنَّهُ شَاءَ عِتْقَهُ حَالَ كَوْنِهٖ بَعْضًا مِنَ الْعَبِيْدِ فَتَأَمَّلْ فِيْهِ فَاِنْ قَالَ

لِاَمَتِهٖ اِنْ كَانَ مَا فِيْ بَطْنِكِ غُلَامًا فَاَنْتِ حُرَّةٌ فَوَلَدَتْ غُلَامًا وَجَارِيَةً لَمْ تَعْتِقْ تَفْرِيْعٌ لِكَوْنِ كَلِمَةِ مَا عَامَّةً لِاَنَّ الْمَعْنٰى حِيْنَئِذٍ اِنْ كَانَ جَمِيْعُ مَا فِيْ بَطْنِكِ غُلَامًا فَاَنْتِ حُرَّةٌ وَلَمْ يَكُنْ

كَذَالِكَ بَلْ كَانَ بَعْضُ مَا فِي بَطْنِهَا غُلَامًا وَبَعْضُهُ جَارِيَةً فَلَمْ يُوجَدِ الشَّرْطُ لَا يُقَالُ وَحِينَئِذٍ يَنْبَغِي اَنْ يَجِبَ قِرَاءَةُ جَمِيْعِ مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ فِي الصَّلٰوةِ عَمَلًا بِقَوْلِهِ تَعَالٰى فَاقْرَؤُا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ لِاَنَّا نَقُوْلُ بِنَاءُ الْاَمْرِ عَلَى التَّيْسِيْرِ يُنَافِيْ ذٰلِكَ

ترجمہ پس جب کوئی آقا یہ کہے کہ میرے غلاموں میں سے جو کوئی آزاد ہونا چاہے وہ آزاد ہے پس سب غلاموں نے آزادی چاہی تو سب آزاد ہو جائیں گے، یہ کلمۂ مَن کے عام ہونے پر تفریع ہے کیونکہ اس قول کے معنی یہ ہیں کہ جس نے بھی آزادی چاہی میرے غلاموں میں سے تو وہ آزاد ہے اور کلمۂ مَن فی نفسہ عام ہے اور صفت عام سے موصوف کیا گیا ہے، صفت عام مشیت ہے (چاہنا) اور لفظ من بیان کا احتمال رکھتا ہے، پس اگر سب غلام آزاد ہونا چاہیں تو ضروری ہے کہ تمام کے تمام آزاد ہو جائیں کلمۂ مَن کے عموم پر عمل کرتے ہوئے، بخلاف اس صورت کے کہ آقا مشیت کو مخاطب کی طرف نسبت کر کے کہے " میرے غلاموں میں سے جس کسی کو تم آزاد کرنا چاہو اسے آزاد کر دو، تو اس وقت مخاطب کو یہ حق ہوگا کہ ایک کو چھوڑ کر سب کو آزاد کر دے امام صاحب کے نزدیک، کیونکہ کلمۂ مَن عموم کے لئے اور مِن تبعیض کے لئے ہے، پس نہیں درست ہوتا ان دونوں پر عمل مگر جب ان میں سے ایک غلام باقی رہ جائے جو آزاد نہ کیا گیا ہو، اسی طرح اس جگہ (مشیت منسوب الی المخاطب ہے) لہذا مخاطب کے لئے خاص ہے، اور بعضوں نے کہا کہ کلمۂ مِن دونوں مثالوں میں تبعیض کے لئے ہے لیکن پہلی مثال میں ہر عبد شائی (آزادی چاہنے والا غلام) بعض ہے غیر سے قطع نظر کر کے، پس سب آزاد ہو جائیں گے، اور دوسری مثال میں شائی ایک ہے اور اس کی مشیت دفعۃً واحدۃً کل کے ساتھ متعلق ہے، اس لئے تبعیض کے معنی بغیر تخصیص بعض کے درست نہ ہوں گے لیکن اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اگر مخاطب نے ترتیب وار ایک ایک کر کے سب کی آزادی چاہی تو اس وقت ہر ایک غلام پر صادق آتا ہے کہ مخاطب نے اس کی آزادی چاہی ہے اور وہ بعض بھی ہے پس اس پر غور کر لیجئے۔

فان قال لامتہ ان کان ما فی بطنک غلاما الخ پس اگر کوئی شخص اپنی باندی سے یہ کہے کہ تیرے پیٹ میں جو کچھ ہے وہ اگر بچہ ہو تو آزاد ہے، چنانچہ اس باندی نے ایک لڑکا اور ایک لڑکی پیدا کی تو باندی آزاد نہ ہوگی، یہ کلمہ ما کے عام ہونے کی تفریع ہے، کیوں کہ اس وقت معنی کلام کے یہ ہیں کہ اگر تیرے پیٹ میں مجموعہ جو کچھ ہے وہ غلام ہو تو آزاد ہے، مگر ایسا نہیں ہوا، مگر اس کے پیٹ میں جو کچھ تھا اس کا بعض حصہ تو غلام تھا اور بعض دوسرا حصہ جاریہ تھی لہذا شرط نہیں پائی گئی۔

یہاں پر ایک اعتراض ہے، وہ یہ ہے کہ اس صورت میں تو مناسب ہے کہ " جمیع ما تیسر من القرآن " کا نماز میں پڑھنا واجب ہو اللہ تعالیٰ کے اس قول پر عمل کرتے ہوئے کہ فرمایا ہے فاقرؤا ما تیسر من القرآن، اسلئے کہ ہم جواب دیں گے حکم کی بنا سہولت پر ہے، آسانی کے لئے ایسا کہا گیا ہے، اور تیسرا اسکے برخلاف ہے (پورا قرآن پڑھنا دشوار ہے) لہذا آسانی دشواری سے بدل جائے گی۔

تشریح من کے عام ہونے پر تفریعات :۔ بقول شارح ماتن مصنف نے کلمہ من کے عام ہونے پر بطور تفریع کے ایک فقہی جزئیہ ذکر فرمایا۔ اور وہ یہ ہے۔ من شاء من عبیدی العتق فھو حرٌ میرے غلاموں میں سے جو غلام آزاد ہونا چاہے۔ تو پس وہ آزاد ہے۔ اس مثال میں کلمہ مَن عام ہے۔ اور اس کی صفت یعنی لفظ شاء کے بھی عام ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ من کی جانب مسند ہے۔ اور من مسندالیہ اور عام ہے۔ اس کی جانب شاء کے مسند ہونے کی وجہ سے شاء بھی عام ہوگیا۔ لہٰذا من مسندالیہ عام اور شاء اس کی صفت اور مسند ہونے کے سبب عام ہے۔ اور من عبیدی کا من برائے تبعیض ہے۔ مگر تبعیض کے معنی لفظ من کے اس وقت ہوں گے۔ جب من کا مدخول کوئی ایسی چیز ہو۔ جس کے اجزاء کرنا ممکن ہو۔ اور جب تک تبعیض کے خلاف کوئی قرینہ نہ پایا جائے تو من کو برائے تبعیض پر ہی محمول کیا جائے گا۔ مگر متن میں مذکور مثال میں من کے تبعیض کے خلاف قرینہ پایا جاتا ہے۔ اس طرح پر کہ شاء کی مشیت کلمہ مَن کی جانب منسوب ہے۔ اور مَن الفاظ عموم میں سے ہے۔ لہٰذا صفت بھی عموم کی تاکید کرتی ہے۔ پس مشیت وصف عام ہونے کی بناء پر اس بات کا قرینہ ہے کہ من عبیدی کا من برائے تبعیض نہیں۔ بلکہ برائے بیان ہے۔ اور عبارت کا مفہوم یہ ہوگا۔ میرے غلاموں میں سے جو شخص آزاد ہونا چاہے۔ تو وہ سب آزاد ہیں۔ لہٰذا اگر تمام کے تمام غلام آزاد ہونا چاہیں گے۔ تو مَن کے عموم کی بناء پر سب کے سب آزاد ہو جائیں گے۔

موم کے تبعیضہ ہونے کی مثال :۔ اور اگر کسی نے کسی شخص کو مخاطب کر کے کہا مَنْ شِئْتَ مِن عبیدی العتق فاعتقہٗ میرے غلاموں میں سے جس غلام کو تو آزاد کرنا چاہے۔ تو تو اس کو آزاد کردے۔ مطلب یہ ہے کہ اس نے اپنے غلاموں کی آزادی کو مخاطب کی مشیت پر معلق کر دیا۔ تو بقول امام ابوحنیفہ۔ مخاطب اس کے کسی ایک غلام کو چھوڑ کر باقی تمام غلاموں کو آزاد کرنے کا حق رکھتا ہے۔ اور ترتیب وار اگر سارے غلاموں کو آزاد کیا تو سب کے سب غلام آزاد ہو جائیں گے۔ لیکن وہ غلام جس کو سب سے آخر میں آزاد کیا ہے وہ آزاد نہ ہوگا۔ اور اگر مخاطب نے تمام غلاموں کو بیک وقت آزاد کر دیا۔ تو سوائے ایک غلام کے باقی سب آزاد ہو جائیں گے۔ اس ایک غلام کے متعین کرنیکا اختیار آقا کو حاصل ہوگا۔

صاحبین کی رائے :۔ اس مسئلے میں صاحبین فرماتے ہیں کہ مخاطب کو اختیار ہے کہ وہ بلا تفریق سارے غلاموں کو آزاد کردے۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ اس صورت میں کلمہ مَن کے عموم پر عمل ہو جائیگا۔ ان کے نزدیک من عبیدی کا مَن برائے بیان ہے۔

امام صاحب کی دلیل :۔ امام صاحب فرماتے ہیں۔ اس مثال میں کلمہ مَن برائے عموم ہے۔ اور کلمہ مِن برائے تبعیض ہے۔ اس وجہ سے کہ تبعیض کے خلاف کوئی قرینہ موجود نہیں ہے۔ اور جب کلمہ مَن عموم کے لئے اور کلمہ من تبعیض کیلئے ہے تو دونوں ہی پر عمل کرنا ضروری ہے۔ اور یہ اسی وقت ممکن ہے۔ جب تمام غلاموں میں سے کوئی ایک غلام آزاد نہ ہو۔ اور باقی سب کے سب آزاد ہو جائیں۔

صاحب توضیح کی رائے :۔ اس مسئلے میں صاحب توضیح فرماتے ہیں۔ مذکورہ دونوں مثالوں۔ یعنی مثال اول من

شاء من عبیدی العتق فھو حرٌ اور دوسری مثال من شئت من عبیدی العتق فاعتقہ۔ میں کلمہ من برائے تبعیض ہے اور پہلی مثال من شاء من عبیدی العتق فھو حرٌ میں تمام غلام اس لئے آزاد ہو جائیں گے کہ ان کی آزادی کو خود ان کی منشاء پر معلق کیا گیا ہے۔ لہٰذا جب سب کے سب غلام اپنی اپنی آزادی چاہیں گے۔ تو ہر غلام اپنے طور پر دوسرے سے قطع نظر منفرد اور بعض ہے۔ اس ترکیب سے من کے تبعیضیہ ہونے پر بھی عمل ہو جائے گا اور من کی عمومیت بھی برقرار رہے گی۔ اور دوسری مثال من شئت من عبیدی العتق فاعتقہ۔ میں شائی (چاہنے والا) صرف مخاطب واحد ہے۔ اس لئے اس کی مشیت تمام غلاموں کے لئے ایک ساتھ ہوگی۔ تو من کے تبعیض کے معنی اس وقت درست ہوں گے۔ جب بعض غلاموں کو آزادی سے جدا کیا جائے۔ چنانچہ ایک غلام کو چھوڑ کر باقی تمام غلام آزاد ہوں گے۔

ایک اعتراض:۔ ولکنہ یرد علیہ ان انشاء الکل علی الترتیب۔ اعتراض کی تقریر من شاء من عبیدی میں بھی اگر مخاطب نے تمام غلاموں کی آزادی کو چاہ لیا۔ اور وہ سب کے سب بغیر کسی کو استثناء کئے آزاد ہو گئے تو من کے تبعیضیہ ہونے پر تب بھی عمل ہو جائے گا۔ اس لئے کہ مخاطب نے تمام غلاموں کی آزادی کو ترتیب وار چاہا ہے۔ یعنی ایک ایک کر کے آزاد کیا ہے۔ لہٰذا اس طریقہ پر تمام غلاموں پر صادق آئیگا کہ وہ تمام غلاموں کا بعض ہے اس صورت پر تمام غلام آزاد بھی ہو جاتے ہیں۔ اور من تبعیض کے لئے باقی رہتا ہے۔ جب کہ امام اعظمؒ اس کے خلاف ہیں۔ ان کے نزدیک من شئت والی مثال میں ایک غلام کا آزادی سے مستثنیٰ رہنا ضروری ہے۔

الجواب:۔ شارح نے فرمایا فتأمل فیہ۔ اس پر غور کر لو۔ میں جواب کی جانب اشارہ کیا ہے۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ مخاطب کے ساتھ مشیئت کے تمام غلاموں کے ساتھ متعلق ہونا اندرونی و باطنی امر ہے۔ اور امور باطنیہ پر حکم مرتب نہیں ہوتا۔ بلکہ تمام غلاموں کے آزاد کرنے سے ظاہراً یہی معلوم ہوتا ہے کہ اس نے تمام غلاموں کی آزادی کا ارادہ کیا ہے اور اسی صورت میں تبعیض کے معنیٰ باقی رکھنے کے لئے آزادی سے بعض کو خارج کرنا ضروری ہے۔ الحاصل یہ ثابت ہو گیا کہ من شئت والی صورت میں من تبعیضیہ پر عمل کرنے کے لئے ایک غلام کا آزادی سے باقی رہنا ضروری ہے۔

فان قال لامتہ ان کان ما فی بطنک غلامًا فانت حرۃ الخ:۔ پس اگر آقا نے اپنی باندی سے کہا تیرے پیٹ میں جو کچھ ہے۔ وہ لڑکا ہے۔ تو تو آزاد ہے۔ پس باندی نے ایک لڑکا اور ایک لڑکی پیدا کی۔ تو باندی آزاد نہ ہوگی۔

ما کے عام ہونے کا بیان:۔ اس عبارت میں کلمۂ ما کے عام ہونے پر ایک مثال بطور تفریع بیان کی گئی ہے۔ چنانچہ مصنف نے فرمایا۔ اگر کسی آقا نے اپنی مملوک باندی سے کہا کہ اگر تیرے پیٹ میں لڑکا ہے تو تو آزاد ہے۔ لیکن اس باندی نے ایک لڑکا اور ایک لڑکی جنی۔ تو یہ باندی آزاد نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اس مثال میں کلمہ مَا عام ہے۔ اس لئے معنیٰ یہ ہوئے کہ تیرے پیٹ میں جو کچھ ہے۔ اگر وہ سب کا سب لڑکا ہے۔ تو تو آزاد ہے۔

اور باندی جب لڑکی اور لڑکا جنی تو یہ نہیں ہوا کہ باندی کے پیٹ میں سارا کا سارا لڑکا ہی ہے۔ بلکہ اس کے پیٹ میں جو کچھ ہے۔ اس کا بعض حصہ مرد کا ہے۔ اور دوسرا بعض حصہ لڑکی ہے۔ لہٰذا شرط نہیں پائی گئی۔ اسلئے باندی آزاد نہ ہوگی۔

اس حکم پر ایک اعتراض:۔ اعتراض یہ ہے کہ مافی بطنک میں کلمہ ما رشئی کے معنی میں ہے۔ اور شئی نکرہ ہے۔ اور کلام موجب میں نکرہ خصوص کا فائدہ دیتا ہے۔ لہٰذا مثال مذکور کے معنی یہ ہوں گے کہ اگر تیرے پیٹ میں کوئی چیز لڑکا ہو۔ تو تو آزاد ہے۔ لیکن باندی نے لڑکا اور لڑکی دونوں کو پیدا کیا۔ تو کوئی چیز یعنی پیٹ میں مرد کا ہونا پایا گیا۔ اور جب شرط پائی گئی تو باندی آزاد ہو جانا چاہیئے۔

الجواب:۔ اس اعتراض کا جواب دیا گیا ہے کہ اس مثال میں مَا نکرہ کے معنی میں نہیں ہے۔ بلکہ معنی معرف باللام کے معنی میں ہے۔ اور وہ بھی لام استغراق کے معنی میں۔ اور یہ معرف لام استغراق عموم کا فائدہ دیتا ہے۔ لہٰذا مطلب یہ ہوگا کہ تیرے پیٹ میں اگر سب کا سب لڑکی ہے۔ تو تو آزاد ہے۔ اور جب لڑکا اور لڑکی دونوں پیدا ہوئے۔ تو پیٹ میں پورے کا پورا لڑکا ہونا ثابت نہ ہوا۔ بلکہ کچھ حصہ میں لڑکا اور پیٹ کے کچھ حصہ میں لڑکی ہوئی۔ لہٰذا شرط نہیں پائی گئی۔ اس لئے باندی آزاد نہ ہوگی۔

اعتراض ثانی کلمہ ما کے عموم پر:۔ کلمہ ما کو اگر عموم پر محمول کیا جائے۔ تو حق تعالیٰ کے ارشاد فاقرؤا ما تیسر من القرآن۔ تم جو آسان ہو قرآن میں سے وہ تلاوت کرو۔ لہٰذا نمازی کے لئے قرآن کا جتنا حصہ پڑھنا آسان ہو سب کا سب تلاوت کرنا ضروری ہونا چاہیئے۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔

الجواب:۔ اس اعتراض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ آیت فاقرؤا ما تیسر من القرآن میں حکم کی بنیاد آسانی اور سہولت پر ہے۔ یعنی جتنا تم کو تلاوت کرنا آسان ہو وہ پڑھو۔ اگر تمام ما تیسر کو واجب کر دیا گیا۔ تو عسر پیدا ہو جائے گا۔ اور آسانی کے بجائے تنگی اور دشواری لازم آئے گی۔ اس وجہ سے تمام ما تیسر کی قرارت واجب نہیں کی گئی۔ اور آیت کا مفہوم یہ لیا گیا کہ انفرادی طور پر جہاں سے پڑھنا تم کو آسان معلوم ہو۔ وہاں سے پڑھو۔ یہ مراد نہیں کہ اجتماعی طور پر جہاں جہاں سے تم کو آسان ہو۔ وہاں وہاں سے پڑھو۔

وَمَا يَجِيءُ بِمَعْنَى مَنْ مَجَازًا كَقَوْلِهِ تَعَالَى وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا وَلَمْ يَتَعَرَّضْ بِمِثْلِ ذَالِكَ فِي مَنْ عَلَى مَا ذَكَرْتُ لِقِلَّتِهِ وَيَدْخُلُ فِي صِفَاتِ مَنْ يَعْقِلُ اَيْضًا تَقُوْلُ مَا زَيْدٌ فَجَوَابُهُ اَلْكَرِيْمُ وَقَالَ اللّٰهُ تَعَالَى فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ اَيِ الطَّيِّبَاتِ لَكُمْ وَكُلٌّ لِلْاِحَاطَةِ عَلَى سَبِيْلِ الْاِفْرَادِ اَيْ جَعَلَ كُلَّ فَرْدٍ كَاَنْ لَيْسَ مَعَهُ غَيْرُهُ فَهٰذَا يُسَمَّى عُمُوْمُ الْاَفْرَادِ وَهِيَ تَصْحَبُ الْاَسْمَاءَ فَتَعُمُّهَا اَيْ تَدْخُلُ عَلَى الْاَسْمَاءِ فَتَعُمُّهَا دُوْنَ الْاَفْعَالِ لِاَنَّهَا لَازِمَةُ الْاِضَافَةِ وَالْمُضَافُ اِلَيْهِ لَا يَكُوْنُ اِلَّا اِسْمًا فَاِنْ قَالَ كُلُّ امْرَأَةٍ

اَتَزَوَّجُهَا فَهِيَ طَالِقٌ يَحْنَثُ بِتَزَوُّجِ كُلِّ امْرَأَةٍ وَلَا يَقَعُ الطَّلَاقُ عَلَى امْرَأَةٍ وَاحِدَةٍ مَرَّتَيْنِ وَلَمَّا كَانَتْ كَلِمَةُ كُلٍّ لِعُمُومِ مَدْخُولِهَا فَإِنْ دَخَلَتْ عَلَى الْمُنَكَّرِ اَوْجَبَتْ عُمُومَ اَفْرَادِهٖ لِاَنَّهٗ مَدْلُولُهَا لُغَةً وَاِنْ دَخَلَتْ عَلَى الْمُعَرَّفِ اَوْجَبَتْ عُمُومَ اَجْزَائِهٖ لِاَنَّهٗ مَدْلُولُهَا عُرْفًا وَلِهٰذَا لَوْ قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ كُلَّ تَطْلِيْقَةٍ يَقَعُ الثَّلٰثُ وَاِنْ قَالَ كُلَّ التَّطْلِيْقَةِ يَقَعُ وَاحِدَةٌ حَتّٰى فَرَّقُوْا بَيْنَ قَوْلِهِمْ كُلُّ رُمَّانٍ مَاكُوْلٌ وَكُلُّ الرُّمَّانِ مَاكُوْلٌ بِالصِّدْقِ وَالْكِذْبِ اَيْ بِصِدْقِ الْاَوَّلِ وَكِذْبِ الثَّانِيْ لِاَنَّ مَعْنَى الْاَوَّلِ كُلُّ فَرْدٍ مِنَ الرُّمَّانِ مِمَّا يَصْلُحُ اَنْ يُؤْكَلَ وَهُوَ صَادِقٌ وَمَعْنَى الثَّانِيْ كُلُّ اَجْزَاءِ الرُّمَّانِ مِمَّا يُؤْكَلُ وَهُوَ كِذْبٌ لِاَنَّ الْقِشْرَ لَا يُؤْكَلُ قَطُّ۔

ترجمہ اور لفظ ما مجازاً من کے معنی میں آتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا قول "والسماء وما بناها" اور مصنفؒ نے کلمہ من میں اس طرح کی مثال پیش نہیں کی جیسا کہ میں نے ذکر کیا ہے کہ من، ما کے معنی میں بہت کم استعمال ہوتا ہے۔

ویدخل فی صفات من یعقل :۔ اور کلمہ ما ذوی العقول کی صفات میں بھی داخل ہوتا ہے جیسے تم کہتے ہو ما زید، زید کیا ہے تو اس کا جواب کریم ہوتا ہے، اسی طرح اللہ تعالیٰ نے فرمایا، فانکحوا ما طاب لکم، یہاں بھی ما سے ذوی العقول مراد ہیں یعنی الطیبات لکم، وہ عورتیں جو تم کو پسندیدہ ہوں۔

وکل للاحاطۃ علی سبیل الافراد :۔ اور کل علی سبیل الافراد احاطۂ افراد کے لئے آتا ہے یعنی ہر فرد کو اس کے ساتھ کر دیتا ہے گویا اس کے ساتھ دوسرا نہ ہو، ان کا نام عموم افراد رکھا جاتا ہے۔

وھی تصحب الاسماء فتعمھا :۔ اور وہ اسماء کے ساتھ آتا ہے اور انہیں عام بنا دیتا ہے یعنی کل اسماء پر داخل ہوتا ہے اور ان کو عام کر دیتا ہے، افعال پر لفظ کل داخل نہیں ہوتا، اس لئے کہ کل کے لئے اضافت لازم ہے اور مضاف الیہ صرف اسم ہی ہوا کرتا ہے (فعل مضاف الیہ نہیں ہوتا) پس اگر اس نے کل امرأۃ اتزوجہا فہی طالق کہا تو ہر عورت سے نکاح کرنے میں حانث ہو جائے گا اور ایک عورت پر دو مرتبہ طلاق واقع نہ ہوگی اور چونکہ کلمۂ کل اپنے مدخول میں عموم کے لئے آتا ہے پس اگر لفظ کل اسم نکرہ پر داخل ہو تو افراد کے عموم کو ثابت کرتا ہے، کیونکہ افراد کا عموم اس کا لغوی مدلول ہے، اور اگر اسم معرفہ پر داخل ہو تو اس کے اجزاء میں عموم ثابت کرتا ہے اس لئے کہ یہ کل عرفاً مدلول ہے اس لئے کہ اگر اس نے کہا انت طالق کل تطلیقۃ تو تین طلاقیں واقع ہوں گی اور کل التطلیقۃ کہا تو ایک طلاق واقع ہوگی، چنانچہ لوگوں نے کل رمان ماکول اور کل الرمان ماکول کے درمیان فرق کیا ہے اور پہلے کو صادق اور دوسرے کو کاذب کہا ہے یعنی اول صادق اور ثانی کاذب ہے، کیونکہ پہلے جمع کے معنی یہ ہیں، انار کا ہر فرد کھائے جانے کی صلاحیت رکھتا ہے اور یہ صادق ہے اور دوسرے معنی یہ ہیں انار کا ہر جز کھائے جانے کے قابل ہے یہ، کاذب

ہے کیونکہ اس کا چھلکا نہیں کھایا جاتا ۔

تشریح ماتن نے فرمایا۔ اور کلمہ ما مجازاً من کے معنی میں استعمال ہوتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ قسم آسمان کی ۔ اور اس کی جس نے اُس کو بنایا ۔ یعنی پیدا کیا ۔ ماتن نے یہ مسئلہ کہ من بھی ما کے معنی میں مجازاً استعمال کیا جاتا ہے بیان نہیں کیا۔ کیونکہ اس کا یہ استعمال قلیل ہے ۔

جب کہ کلمہ ما بمعنی من کثرت سے استعمال کیا جاتا ہے ۔ اس لئے کثیر الاستعمال کا ذکر مصنف نے کر دیا۔ اور جو قلیل الاستعمال ہے ۔ اس کا ذکر نہیں کیا۔

ویدخل فی صفات من یعقل:۔ شارح فرماتے ہیں ۔ کلمہ ما ذوی العقول کی صفت میں بھی داخل ہوتا ہے جیسے ما زید ۔ زید کیا ہے تو اس کے جواب میں کریمٌ بولا جاتا ہے ۔ یعنی وہ سخی ہے ۔ جو ذوی العقول کی صفات میں ہے ۔ اسی طرح حق تعالیٰ کا ارشاد ہے ۔ فَانکِحُوا مَا طَابَ لَکُمْ مِنَ النِّسَاءِ ۔ عورتوں میں سے جو تم کو پسندیدہ ہوں ان سے نکاح کرو ۔ اس جگہ ما سے عورتیں مراد ہیں ۔ اور عورتیں ذوی العقول میں سے ہیں ۔ مگر اس جگہ عورتوں کی ذات مراد نہیں ہے ۔ بلکہ ان کی صفات یعنی طیبات مراد ہے ۔ یعنی جو عورتیں تمہارے نزدیک طیبہ ہوں ان سے نکاح کرو۔

وکل للاحاطۃ:۔ اور کلمہ کل احاطہ کے لئے آتا ہے ۔ مصنف نے علی سبیل الافراد کی قید کا اضافہ کیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ لفظ کل افراد یا اجزاء کے احاطہ کے لئے علی سبیل الافراد ۔ افراد کو ہمزہ کے کسرہ کے ساتھ پڑھا جائے یعنی لفظ کل جس اسم پر داخل ہوتا ہے ۔ اُس کے افراد کو اس طرح کر دیتا ہے جیسے اس کے ساتھ دوسرا نہیں ہے ۔ اصطلاح میں اس کو عموم افراد کہا جاتا ہے ۔ جیسے کل انسان حیوان میں قضیہ موجبہ کلیہ ہے ۔ انسان موضوع ۔ اور حیوان اس کا محمول ہے اور کل حرف سور ہے ۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ حیوان کا ثبوت انسان کے ہر ہر فرد کو اس طرح ہے کہ اس کے ساتھ دوسرا شریک نہیں ہے یعنی انسان کا ایک ایک فرد حیوان ہے ۔ ایسا نہیں ہے ۔ کہ انسان کے تمام افراد اجتماعی طور پر حیوان ہیں ۔

کلمہ کل کی دوسری مثال:۔ کل امراۃ لی تدخل الدار فھی طالق ۔ میری ہر بیوی جو مکان میں اندر داخل ہو تو وہ طلاق والی ہے ۔ اگر ان میں سے کوئی ایک بیوی مکان کے اندر داخل ہوئی ۔ تو اس پر طلاق واقع ہو جانے کی دوسری بیویوں کے دخول پر اس کی طلاق موقوف نہ رہے گی ۔ اس لئے لفظ کل ہر ہر فرد کو علیحدہ علیحدہ بیان کرنے کیلئے آتا ہے۔

مصنف کی رائے:۔ مصنف نے فرمایا لفظ کل جب اسماء پر داخل ہوتا ہے ۔ اور ان میں عموم پیدا کر دیتا ہے ۔ اور لفظ کل فعل پر داخل نہیں ہوتا ۔ اس وجہ سے لفظ کل کے لئے اضافہ لازم ہے ۔ اپنے مدخول کو ہمیشہ مضاف الیہ بنا دیتا ہے ۔ جبکہ مضاف الیہ ہونا صرف اسم کی خصوصیت ہے ۔ اس لئے لفظ ہمیشہ اسم پر داخل ہوگا فعل پر داخل نہ ہوگا ۔

کل کے اسماء پر داخل ہونے کی مثال:۔ کل چونکہ عموم اسماء پر دلالت کرتا ہے اس لئے اگر کسی نے کہا کل امراۃ اتزوجھا فھی طالق ۔ ہر وہ عورت جس سے میں نکاح کروں تو وہ طلاق والی ہے ۔ یہ کہنے کے بعد وہ جس عورت سے بھی نکاح کرے گا اس پر طلاق پڑ جائے گی ۔ الحاصل یہ کہنے کے بعد وہ جس قدر عورتوں سے بھی نکاح کریگا سب

پر طلاق پڑتی جائے گی ۔ البتہ اگر ایک عورت سے دوسری مرتبہ نکاح کرنے تو دوسری دفعہ اب اس پر طلاق نہ واقع ہوگی ۔ اس لئے کہ ایک عورت سے دو دفعہ طلاق واقع ہونے کی صورت میں فعل نکاح میں تو عموم ہو جاتا ہے ۔ مگر اسم میں عموم نہیں ہوتا ۔ کیونکہ عورت تو وہی ایک ہے تو فعل نکاح اس کے ساتھ دو دفعہ کیا گیا ہو ۔ جب کہ لفظ کل بلا واسطہ و بالقصد اسماء کے عموم پر دلالت کرتا ہے ۔ نہ کہ افعال کے عموم پر ۔

لفظ کل اگر اسم نکرہ پر داخل ہو! ۔ لفظ کل جس اسم پر داخل ہوتا ہے ۔ اُس کو عام بنا دیتا ہے ۔ اس لئے اگر کل اسم نکرہ پر داخل ہو تو نکرہ کے افراد کے عموم کو ثابت کرے گا ۔ اس وجہ سے کہ کلمہ کل کے افراد کا عموم مدلول لغوی ہے ۔ لہٰذا اس کے افراد کا عموم باعتبار لغت کے ثابت ہوگا ۔ کہ جس اسم نکرہ پر کل داخل ہوا ہے ۔

لفظ کل اگر معرفہ پر داخل ہو ۔ اور اگر لفظ اسم معرفہ پر داخل ہو تو معرفہ کے اجزاء کا عموم ثابت کرے گا ۔ اس لئے کہ کلمہ کل کے مدخول کے اجزاء کا عموم کلمہ کل کا مدلول عرفی ہے ۔ لہٰذا عرفاً کلمہ کل کے ذریعہ عرفاً اس چیز کے اجزاء میں عموم ثابت ہوگا ۔ جس میں کلمہ کل داخل ہوا ہے ۔

حاصل کلام یہ ہوا کہ کلمہ کل جب نکرہ میں داخل ہوگا تو عموم افراد پر دال ہوگا ۔ اور اگر معرفہ پر داخل ہوگا تو اسم کے اجزاء کے عموم پر دلالت کرے گا ۔ چونکہ اجزاء کا مجموعہ کل ہوتا ہے ۔ اور افراد کا مجموعہ کلی ہوتا ہے ۔ اور کلی اپنے افراد پر بولی جاتی ہے ۔ یعنی حمل کی جاتی ہے ۔ جیسے زید انسان میں زید جزئی ہے ۔ اور انسان اس کی کلی ہے ۔ اور زید کا محمول واقع ہے لیکن کل اپنے اجزاء پر محمول نہیں ہوا کرتا ۔ چنانچہ یدٌ زید زیدٌ نہیں کہا جائے گا ۔

نکرہ اور معرفہ کا باہمی فرق: ۔ ایک شخص نے اپنی زوجہ سے انت طالق کل تطلیقۃ کہا تو بیوی پر تین طلاقیں ہو جائیں گی ۔ اور اگر کہا انت طالق کل التطلیقۃ تو صرف ایک ہی طلاق واقع ہوگی ۔ پہلی مثال میں لفظ کل نکرہ پر داخل ہے ۔ اس لئے طلاق کے افراد میں عموم ثابت کرے گا ۔ اور طلاق کے افراد کل تین ہیں ۔ اس لئے عورت پر تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی اور دوسری مثال میں کل معرفہ پر داخل ہے ۔ اس لئے طلاق کے اجزاء کے عموم پر دلالت کرے گا یعنی طلاق کو اس کے تمام اجزاء کے ساتھ واقع کرے گا ۔ اور طلاق کے تمام اجزاء کا مجموعہ ایک ہی طلاق ہے ۔ اس لئے معرفہ کی صورت صرف ایک طلاق واقع ہوگی ۔

نکرہ و معرفہ کے درمیان فرق کی دوسری مثال: ۔ مصنف نے فرمایا ۔ کل رمان ماکول ہر انار ماکول ہے ۔ کہنا صحیح ہے ۔ اور کل الرمان ماکول کہنا صحیح نہیں ہے ۔ اس لئے کہ پہلی صورت جس میں کل نکرہ رمان پر داخل ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ ہر ہر فرد انار کا ماکول ہے ۔ یعنی کھایا جاتا ہے ۔ درست ہے ۔ اور دوسری مثال کل الرمان ماکول ۔ انار کا ہر جزء کھایا جاتا ہے ۔ غلط ہے ۔ اس لئے کہ انار کے دانے کھائے جاتے ہیں ۔ اس کا گودا ۔ اور چھلکا نہیں کھایا جاتا ۔

وَاِذَا وُصِلَتْ بِمَا اَوْجَبَتْ عُمُوْمَ الْاَفْعَالِ بِاَنْ يَقُوْلَ كُلَّمَا تَزَوَّجْتُ اِمْرَأَةً فَهِيَ طَالِقٌ مَعْنَاهُ كُلَّ وَقْتٍ اَتَزَوَّجُ اِمْرَأَةً فَهِيَ طَالِقٌ فَهُوَ قَصْدًا يَقَعُ عَلٰى عُمُوْمِ التَّزْوِيْجَاتِ وَيَثْبُتُ عُمُوْمُ الْاَسْمَاءِ فِيْهِ ضِمْنًا

لِاَنَّ عُمُوْمَ التَّزَوُّجِ لَا يَكُوْنُ اِلَّا بِعُمُوْمِ النِّسَاءِ فَيَحْنَثُ بِكُلِّ تَزَوُّجٍ سَوَاءٌ تَزَوَّجَ اِمْرَأَةً مِرَارًا اَوْ تَزَوَّجَ اِمْرَأَةً بَعْدَ امْرَأَةٍ كَعُمُوْمِ الْاَفْعَالِ فِيْ كُلِّ اَيْ كَمَا اَنَّ عُمُوْمَ الْاَفْعَالِ يَثْبُتُ فِيْ لَفْظِ كُلِّ ضِمْنًا لِعُمُوْمِ الْاَسْمَاءِ بِعَكْسِ كَلِمَةِ كُلَّمَا ۔

ترجمہ اور لفظ کل جب ما کے ساتھ مل کر آتا ہے، فعل میں عموم ثابت کرتا ہے مثلاً کوئی شخص کہتا ہے کلما تزوجت امرأۃ فھی طالق اس کے معنی یہ ہیں کہ جس وقت میں نکاح کروں کسی عورت سے تو وہ طلاق والی ہے تو بالقصد یہ تزویجات کے عموم پر محمول ہوتا ہے۔

ویثبت عموم الاسماء فیہ ضمنًا :۔ اور اس میں عموم اسماء ضمنی طور پر ثابت ہوتا ہے اس لئے تزویج (نکاح کرنے) میں عمومیت بغیر عورتوں میں کے عموم کے نہیں ہوتا۔ لہٰذا قائل ہر ایک تزویج سے حانث ہوجائیگا، خواہ ایک عورت سے کئی بار شادی کرے یا متعدد عورتوں سے شادی کرے جیسے عموم افعال کلمۂ کل میں، یعنی کلمۂ کلما کے برعکس، کلمہ کل میں عموم افعال عموم اسماء کے ضمن میں ثابت ہوتا ہے۔

تشریح کلمہ کل اگر لفظ ما کے ساتھ متصل ھو:۔ کلمہ کل اگر لفظ ما کے ساتھ متصل ہو تو افعال میں عموم پیدا کردیتا ہے۔ افعال سے مراد ان کے مصدر ہیں، اس لئے کل ایسا کلمہ ہے جس کے لئے اضافت لازم ہے۔ یعنی ہمیشہ مضاف ہوتا، اور چونکہ فعل مضاف الیہ نہیں ہوسکتا اس لئے فعل پر ما مصدریہ داخل کرکے اس کو مصدر کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے۔ تاکہ وہ مصدر کی تاویل میں ہوکر مضاف الیہ بن سکے، مگر یہ فعل بمعنی وقت ہوتا ہے جیسے کلما تزوجت امرءۃ فھی طالق کے معنی یہ ہیں۔ کل وقت اتزوج امرءۃً فھی طالق جس وقت بھی کسی عورت سے نکاح کروں تو اس کو طلاق ہے صراحۃً و بالقصد یہ قول تزویجات کے عموم پر دال ہے۔ یعنی جب جب تزوج کا وجود ہوگا تب تب طلاق واقع ہوگی۔ مگر افعال کے عموم کے ضمن میں اسماء کا عموم بھی ثابت ہوجاتا ہے۔ اس وجہ سے افعال اسماء سے جدا نہیں ہوتے ہیں۔ اس طرح جب افعال کے اندر عموم پایا جائے گا۔ تو اس کے ضمن میں اسماء پر بھی عموم پایا جائے گا۔ اس لئے تزوج میں عورتوں کے عموم کے بغیر عموم حاصل نہیں ہوتا۔ لہٰذا جب عموم افعال کے ضمن میں عموم اسماء بھی حاصل ہوتا ہے۔ لہٰذا جب کسی کلما تزوجت امرءۃ فھی طالق کہا۔ تو کہنے والا جتنی مرتبہ نکاح کرے گا تو حانث ہوجائیگا یعنی اس کی منکوحہ پر طلاق پڑ جائے گی۔ عام اس سے کہ ایک ہی عورت سے متعدد مرتبہ نکاح کرے۔ یا چند عورتوں سے نکاح کرے۔

وَكَلِمَةُ الْجَمِيْعِ تُوْجِبُ وُجُوْبَ الْاِجْتِمَاعِ دُوْنَ الْاِنْفِرَادِ كَمَا كَانَ فِيْ لَفْظِ كُلِّ فَيُعْتَبَرُ جَمِيْعُ مَا صَدَقَ عَلَيْهِ مَا بَعْدَهَا مُجْتَمِعَةً مَعًا حَتّٰى اِذَا قَالَ جَمِيْعُ مَنْ دَخَلَ هٰذَا الْحِصْنَ اَوَّلًا فَلَهُ مِنَ النَّفْلِ كَذَا فَدَخَلَ عَشَرَةٌ مَعًا اَنَّ لَهُمْ نَفْلًا وَاحِدًا بَيْنَهُمْ جَمِيْعًا وَالنَّفْلُ هُوَ مَا يُعْطِيْهِ الْاِمَامُ زَائِدًا

عَلٰی سَھْمِ الْغَنِیْمَۃِ فَاِنْ دَخَلَ عَشَرَۃٌ مَعًا فِیْ صُوْرَۃِ الْجَمِیْعِ یَکُوْنُ الْکُلُّ مُشْتَرِکًا بَیْنَ ذَالِکَ النَّفْلِ الْمَوْعُوْدِ عَمَلًا بِحَقِیْقَۃٍ وَاِنْ دَخَلُوْا فُرَادٰی یَسْتَحِقُّ النَّفْلَ الْاَوَّلُ خَاصَّۃً عَمَلًا بِمَجَازِہٖ وَھُوَ اَنْ یُّجْعَلَ بِمَعْنٰی کُلٍّ وَاعْتَرَضَ عَلَیْہِ بِاَنَّہٗ یَلْزَمُ الْجَمْعُ بَیْنَ الْحَقِیْقَۃِ وَالْمَجَازِ حِیْنَئِذٍ وَالْجَوَابُ اَنَّہٗ لَا یُسْتَعَارُ بِمَعْنٰی کُلٍّ بِعَیْنِہٖ لِاَنَّہٗ لَوْ کَانَ کَذَالِکَ کَانَ لِلْکُلِّ نَفْلٌ تَامٌّ فِیْ صُوْرَۃِ مَا دَخَلُوْا مَعًا بَلْ ھُوَ مَجَازٌ عَنِ السَّابِقِ فِی الدُّخُوْلِ وَاحِدًا کَانَ اَوْ جَمَاعَۃً فَیَکُوْنُ لِلْجَمَاعَۃِ نَفْلٌ وَاحِدٌ کَمَا ھُوَ لِلْاَوَّلِ الْوَاحِدِ عَمَلًا بِعُمُوْمِ الْمَجَازِ وَالْاَوْلٰی اَنْ یُّقَالَ اِنَّ الْغَرْضَ مِنْ ھٰذَا الْکَلَامِ ھُوَ اِظْھَارُ الشَّجَاعَۃِ وَالْجَلَادَۃِ فَاِذَا اسْتَحَقَّہٗ جَمَاعَۃٌ بِاعْتِبَارِ ظَاھِرِ مَعْنَاہُ الْحَقِیْقِیِّ فَاسْتِحْقَاقُ الْوَاحِدِ لَہٗ بِالطَّرِیْقِ الْاَوْلٰی بِدَلَالَۃِ النَّصِّ لِاَنَّہٗ فِیْہِ اِظْھَارُ کَمَالِ الشَّجَاعَۃِ وَفِیْ کَلِمَۃِ کُلٍّ یَجِبُ لِکُلٍّ مِّنْھُمُ النَّفْلُ یَعْنِیْ اِذَا قَالَ کُلُّ مَنْ دَخَلَ ھٰذَا الْحِصْنَ اَوَّلًا فَلَہٗ مِنَ النَّفْلِ کَذَا فَدَخَلَ عَشَرَۃٌ مَعًا یَجِبُ لِکُلِّ وَاحِدٍ مِّنْھُمْ نَفْلٌ تَامٌّ لِاَنَّ کَلِمَۃَ کُلٍّ لِلْاِحَاطَۃِ عَلٰی سَبِیْلِ الْاَفْرَادِ فَاعْتُبِرَ کُلُّ وَاحِدٍ مِّنَ الدَّاخِلِیْنَ کَاَنْ لَیْسَ مَعَہٗ غَیْرُہٗ وَھُوَ اَوَّلٌ بِالنِّسْبَۃِ اِلٰی مَنْ تَخَلَّفَ مِنَ النَّاسِ وَلَمْ یَدْخُلْ وَلَوْ دَخَلَ عَشَرَۃٌ فُرَادٰی کَانَ النَّفْلُ لِلْاَوَّلِ خَاصَّۃً لِاَنَّ الْاَوَّلَ مِنْ کُلِّ وَجْہٍ وَکَلِمَۃُ کُلٍّ یَحْتَمِلُ الْخُصُوْصَ

ترجمہ اور لفظ جمیع وجوب اجتماع کو واجب کرتا ہے انفراد کو نہیں، جب کہ کلمۂ کل میں عموم انفرادی ثابت ہے، لہذا لفظ جمیع کے بعد والے سارے افراد جن چیزوں پر صادق آتے ہیں وہ ساری چیزیں اجتماعی طور پر اکٹھا معتبر ہوں گی، یہاں تک کہ جب کوئی امام جہاد کے موقع پر کہتا ہے کہ وہ تمام لوگ جو اولاً اس قلعہ میں داخل ہوں گے ان کے لئے مال غنیمت سے اتنا ہے پس دس افراد ایک ساتھ داخل ہوئے تو ان دسوں کے لئے ایک ہی نفل ہوگا اور نفل وہ مال ہے جسے امام غنیمت کے حصہ سے زائد عطا کرتا ہے، پس اگر دس افراد ایک ساتھ قلعہ میں داخل ہوئے ہوں تو سب کے سب اس نفل میں شریک ہوں گے، جس کا ان سے وعدہ کیا گیا ہے تاکہ لفظ جمیع کی حقیقت پر عمل ہو جائے، اور اگر قلعہ میں ایک ایک کر کے داخل ہوئے تو نفل مذکور کا صرف اول مستحق ہوگا لفظ جمیع کے مجاز پر عمل کرتے ہوئے، اور مجاز یہ ہے کہ لفظ جمیع کو کل کے معنی پر کر دیا جائے، اس پر ایک اعتراض کیا گیا ہے کہ اس صورت میں جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آتا ہے، جواب یہ ہے کہ بعینہ کل کے معنی میں مستعار نہیں لیا گیا ہے، کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو اس صورت میں جب کہ دسوں ایک ساتھ داخل ہوتے، تو ہر ایک کیلئے پورا نفل ملتا، بلکہ وہ داخل ہونے میں اپنے سابق سے مجاز ہے خواہ ایک ہو یا کثیر جماعت ہو، لہذا جماعت کیلئے

بھی ایک ہی نفل ہوگا، جس طرح واحد کے لئے ایک نفل ہے تا کہ عموم مجاز پر عمل ہو سکے۔

والاولی ان یقال الخ بہتر یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ اس کلام سے مقصد جرأت وبہادری کا مظاہرہ کرنا ہے پس جب اس کی مستحق ایک جماعت ہوگئی، حقیقی اور ظاہری معنی کے لحاظ سے تو اولیٰ یہ ہے کہ واحد اور ایک کا استحقاق بدرجۂ اولیٰ ہوگا اس نص کی دلالت کی رو سے کیونکہ اس میں کمالِ شجاعت کا مظاہرہ پایا جاتا ہے۔

وفی کلمۃ کل یجب نفل منہم الخ اور کلمۂ کل کہنے کی صورت میں ہر داخل ہونے والے کیلئے ایک ایک نفل ہوگا یعنی جب کوئی سپہ سالار جنگ یہ کہے کہ ہر وہ شخص جو اس قلعہ میں اولاً داخل ہوگا تو اس کو اتنا نفل ملیگا دس سپاہی ایک ساتھ داخل ہوتے تو ان میں سے ہر ایک کو نفل تام ملیگا کیونکہ لفظ کل علی سبیل الافراد احاطہ کرنے کے لئے آتا ہے، لہٰذا داخل ہونے والوں میں سے ہر ایک کا اعتبار کیا جائے گا کہ دوسرا اس کے ساتھ کوئی نہیں ہے اور ہر پیچھے رہ جانیوالوں کے مقابلے میں اول ہے، اور اگر قلعہ میں دس آدمی ایک ایک کر کے داخل ہوئے تو نفل خاص کر اول داخل ہونے والے کو ملیگا، کیونکہ وہ ہر لحاظ سے اول ہے اور کلمۂ کل خصوص کا احتمال رکھتا ہے

تشریح کلمۂ جمیع کا بیان:۔ کلمہ جمیع جس اسم پر داخل ہوگا۔ اس کے افراد میں عموم علی سبیل الاجتماع کو ثابت کرتا ہے یعنی کلمہ جمیع میں حکم کا تعلق مجموعہ من حیث المجموعہ پر ہوتا ہے۔ انفرادی طور پر مجموعہ میں حکم مرتب نہیں ہوتا۔ جس طرح کلمہ کل میں آپ پڑھ چکے ہیں کہ کل اپنے مدخول کے افراد پر انفرادی طریق پر عموم کو ثابت کرتا ہے بالفاظ دیگر کلمہ کل اپنے مدخول کے افراد میں اس طرح عموم کو ثابت کرتا ہے کہ حکم کا تعلق ہر ہر فرد کے ساتھ الگ الگ متعلق ہوتا ہے۔ اور کلمہ جمیع اپنے مدخول کے افراد میں اس طریق پر عموم کو ثابت کرتا ہے۔ کہ حکم کا تعلق تمام افراد کے مجموعہ پر ہوتا ہے۔ ہر ہر فرد کے ساتھ الگ الگ متعلق نہیں ہوتا۔

مثلاً جہاد کے موقعہ پر مسلمانوں کا امام اگر یہ اعلان کرے جمیع من دخل ھذا الحصن اولاً فلہ من النفل کذا تمام لوگ جو اس قلعہ پر سب سے پہلے داخل ہوں ان کو فلاں انعام ملے گا۔ یہ سنکر اُس قلعہ میں بیس آدمی بیک وقت ایک ساتھ داخل ہوتے۔ تو ان بیس آدمیوں کو ایک انعام ملے گا۔ اور وہ بیسوں آدمی اُس انعام میں برابر کے شریک ہوں گے۔

نفل کی حقیقت:۔ مال غنیمت میں حاصل شدہ مال میں سے وہ مال جو امام وقت حصے سے زائد بطور انعام مجاہدین کو تقسیم کرتا ہے اس مال کو نفل کہتے ہیں، یہ درحقیقت مجاہد کی حسن کارکردگی کا صلہ اور حوصلہ افزائی ہوتا ہے۔ جو واجب حق سے زائد دیا جاتا ہے۔ اسلئے من دخل ھذا الحصن کے شروع میں اگر لفظ جمیع داخل کیا جائے اور اس اعلان کی وجہ سے بیس آدمی حلقہ کے اندر ایک ساتھ داخل ہوئے۔ تو ایک نفل میں سب کے سب شامل ہوں گے۔ اور برابر کے شریک ہوں گے۔ اس لئے کہ لفظ جمیع کے حقیقی معنی عموم اجتماع ہے۔ جس میں حکم مجموعہ پر بحیثیت مجموعہ کے متعلق ہوتا ہے اور نفل میں بیس کے بیسوں کو شریک کرنے میں عموم اجتماع پر عمل ہو جاتا ہے۔

اگر قلعہ میں الگ الگ داخل ہوں:۔ اور اگر یہ بیس افراد قلعہ میں ایک ایک کر کے داخل ہوئے تو جو سب سے پہلے قلعہ میں داخل ہوگا۔ نفل صرف اسی ایک شخص کو ملے گا۔ بعد میں داخل ہونے والوں کو وہ انعام نہ ملے گا۔ اس صورت میں

کلمہ جمیع کے معنی حقیقی عموم اجتماع پر عمل نہیں ہوگا۔ البتہ اس کے معنی مجازی پر عمل ہوگا۔ اور کلمہ جمیع کے مجازی معنی میں۔ اس کو کل کے معنی میں استعمال کرنا۔ اور جمیع من دخل الخ بمعنی کل من دخل الخ کے معنی میں ہو جائے گا اور کلمہ کل افراد کا احاطہ بیان کرنے کے لئے آتا ہے۔ یعنی ان میں سے ہر ہر فرد الگ الگ معتبر ہوگا۔ لہٰذا کل من دخل الحصن اولاً کے معنی ہوں گے جو شخص بھی اس قلعہ کے اندر اولاً داخل ہوگا۔ تو وہ نفل کا مستحق ہوگا۔ لہٰذا بیس آدمیوں کے الگ الگ داخل ہونے کی صورت میں جو سب سے پہلے داخل ہوگا وہی انعام کا مستحق ہوگا۔

اور لفظ جمیع جب کل کے معنی میں ہے۔ تو جمیع من دخل الخ کی صورت میں بھی اگر بیس آدمی یکے بعد دیگرے الگ الگ قلعہ کے اندر داخل ہوئے تو سب سے پہلے جو داخل ہوگا۔ وہ انعام کا مستحق ہوگا۔ اور لفظ جمیع کو اس صورت میں کل کے معنی میں لیا جائے گا۔ اس لئے لفظ کل، اور جمیع دونوں میں مناسبت پائی جاتی ہے۔ کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک افراد کا احاطہ کرتا ہے۔ فرق صرف اتنا ہے۔ کہ لفظ کل افراد کا احاطہ علی سبیل الانفراد کرتا ہے۔ اور لفظ جمیع افراد کا احاطہ علی سبیل الاجتماع کرتا ہے۔ مگر اس صورت میں حقیقت اور مجاز کا اجتماع لازم آئے گا۔

الجواب:۔ جمیع کو لفظ کل کے معنی میں بعینہ مجازاً استعمال نہیں کیا گیا۔ تاکہ اعتراض وارد نہ ہو۔ اس لئے اگر جمیع لفظ کل معنی میں ہوتا۔ تو بیس آدمی ایک ساتھ جب قلعہ میں داخل ہوتے تو ہر ایک کو الگ الگ پورا پورا انعام کا استحقاق ہوتا۔ جب کہ آنیوالی عبارت میں یہ مسئلہ آرہا ہے۔ حالانکہ یہاں بیس کے بیس آدمیوں کو صرف انعام واحد میں شریک کیا گیا ہے۔

لہٰذا معلوم ہوا لفظ جمیع بمعنی کل نہیں ہے۔ بلکہ لفظ جمیع من دخل اولاً مجازاً سابق فی الدخول کے معنی میں استعمال کیا گیا ہے یعنی کلمہ میں جو شخص داخل ہونے میں پہل کرے گا وہی انعام کا مستحق ہوگا۔ اب پہل کرنے والا ایک فرد ہو یا بہت سے افراد ہوں۔ اگر داخل ہونے والا شخص واحد ہے۔ تو اس کو نفل تام مل جائے گا۔ اور داخل ہونیوالے بہت سے افراد ہیں۔ تو ایک نفل میں سب کو شریک کرایا جائیگا۔ اس تاویل سے عموم مجاز پر عمل ہوگا۔

عموم مجاز کی تعریف:۔ لفظ بول کر ایسے مجازی معنی مراد لئے جائیں کہ ان معنی کا ایک فرد معنی حقیقی بھی ہو۔ جیسے لفظ اسد بول کر شجاع کے معنی مراد لیں۔ اس لئے کہ شجاع کا ایک فرد اسد بھی ہے اور رجل شجاع بھی اسی طرح اس جگہ جمیع من دخل سے مجازاً سابق فی الدخول مراد لیا گیا ہے۔ اور سابق فی الدخول کا ایک فرد لفظ جمیع کے معنی حقیقی یعنی جماعت بھی ہے۔

لہٰذا جب جمیع من دخل کا ایک استعمال عموم مجاز کے طریق پر سابق فی الدخول کے ہیں۔ اور سابق فی الدخول فرد واحد بھی ہو سکتا ہے۔ اور جماعت بھی ہو سکتی ہے۔ لہٰذا اس تاویل کے بعد حقیقت و مجاز کے اجتماع کا اعتراض وارد نہ ہوگا۔

فرادیٰ فرادیٰ داخلے کی صورت ایک آدمی کو نفل تام دینے کی وجہ:۔ جمیع من دخل الخ کا اعلان امام لشکر نے اسلئے کیا تھا۔ تاکہ فوج اپنی شجاعت اور بہادری کا عملاً مظاہرہ کرے۔ جو شخص قلعہ کے اندر داخل ہونے کا کام سب سے پہلے

انجام دیگا۔ وہ بہادر شمار کیا جائے گا۔ اور شجاعت کے مظاہرہ پر اس کو انعام دیا جائے گا اور اس صورت میں کہ قلعہ کے اندر دس بیس آدمی ایک ساتھ داخل ہوئے تو لفظ جمیع کے حقیقی معنی کی رعایت کا تقاضا یہ ہے کہ سب آدمی نفل کے مستحق ہوں تو دلالۃ النص سے یہ بات بھی ثابت ہو گئی کہ اگر فرادیٰ فرادیٰ یکے بعد دیگرے بیس آدمیوں کے داخل ہونے کی صورت میں جو شخص سب سے پہلے داخل ہوا وہ بدرجہ اولیٰ نفل کا مستحق ہوگا۔ اس لئے کہ اگر بیس آدمیوں کے ایک ساتھ داخل ہونے میں شجاعت کا اظہار پایا جاتا ہے۔ تو تنہا ایک آدمی کے قلعہ کے اندر داخل ہونے کی صورت میں بدرجہ اولیٰ شجاعت کا مظاہرہ ہوگا۔ اور اس کو نفل ملے گا۔ خلاصہ یہ کہ نفس شجاعت کا مظاہرہ اگر مستحق انعام ہو سکتا ہے۔ تو کمال شجاعت کا مظاہرہ بدرجۂ اولیٰ انعام کا سبب ہوگا۔

اعتراض:۔ بعض اہل اصول نے اس تاویل پر اعتراض وارد کیا ہے۔ اُن کا کہنا ہے کہ دلالۃ النص کا اعتبار کلام اللہ میں ہوتا ہے۔ نہ کہ لوگوں کے کلام میں۔ لہٰذا امام المسلمین کے کلام جمیع من دخل ہذا الحصن اولا فلہ نفل کذا۔ سے بطور دلالۃ النص ایک شخص کے لئے مستحق انعام کا استدلال کرنا درست نہیں۔

الجواب:۔ اس اعتراض کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ اعتراض غلط ہے۔ دلالۃ النص کا اعتبار جس طرح قرآن مجید میں کیا جاتا ہے۔ اسی طرح لوگوں کے کلام میں بھی معتبر ہے۔

اس کی مثال:۔ ایک آقا نے اپنے غلام سے کہا لا تعط ذرۃ۔ تم کسی کو ایک ذرہ بھی مت دینا۔ تو یہ کلام ذرہ سے زائد دینے کی ممانعت پر بدرجہ اولیٰ منع کرنا ہوگا۔ اور اسی کو دلالۃ النص کہتے ہیں۔

وفی کلمۃ کل یجب لکل الخ ماتن نے فرمایا۔ جہاد کے وقت اگر مسلمانوں کے سردار نے اعلان کیا کہ کل من دخل ہذا الحصن اولا فلہ من النفل کذا۔ ہر وہ شخص جو قلعہ میں سب سے پہلے داخل ہوگا۔ اس کو اس قدر انعام دیا جائے گا۔ تو سنکر دس آدمی سب سے پہلے قلعہ کے اندر داخل ہوئے۔ تو ان میں سے ہر ایک کے لئے ایک نفل ہوگا۔ مطلب یہ کہ ان دس میں دسوں کو ایک ایک نفل دیا جائے گا۔

اس کی دلیل:۔ اس لئے کہ کلمہ کل کی وضع انفرادی طور پر افراد کے احاطہ کے لئے آتا ہے۔ لہٰذا جو دس افراد قلعہ کے اندر اولاً پہنچے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک کے متعلق یہ خیال کیا جائے گا کہ گویا یہ تنہا داخل ہوا ہے۔ اس کے ساتھ دوسرا کوئی شخص نہیں تھا۔ اسلیئے ہر ایک کو پورا پورا نفل الگ الگ دیا جائے گا۔

صاحب حاشیہ کی رائے:۔ شارح کی عبارت وھو اول بالنسبۃ الی من تخلف من الناس ولم یدخل۔ جو لوگ قلعہ کے اندر داخل ہونے میں پیچھے رہ گئے ان کے مقابلے میں یہ داخل ہونے والے اول داخل ہونے والے ہیں۔

اس دلیل پر حاشیہ میں ایک اعتراض کیا گیا ہے کہ مصنف کے اس قول وھو اول الخ میں مصالحت پائی جاتی ہے کہ اول داخل ہونے والا آدمی ثانیًا داخل ہونے والے کے مقابلے میں تو اول ہو سکتا ہے لیکن وہ لوگ جو حلقہ کے اندر داخل نہیں ہوئے۔ ان کے مقابلے میں اول کیسے ہو سکتا ہے

لہٰذا شارح کو اس طرح کہنا چاہیئے تھا کہ۔ وھو اول بالنسبۃ الی من تخلف من الناس الذی یقدر دخولہ

بعد فتح الحصن - داخل ہونے والے دس آدمیوں میں سے ہر ایک بہ نسبت ان لوگوں کے اول ہے - جو پیچھے رہ گئے ہیں - اور ان کا دخول قلعہ فتح ہونے کے بعد فرض کیا گیا ہے - اور جب ہر ایک اولاً داخل ہوا ہے تو ہر ایک پورے نفل کا مستحق ہوگا - الحاصل دس افراد کے ایک ساتھ قلعہ کے اندر داخل ہونے کی صورت میں ہر ایک داخل ہونیوالا پورے انعام کا مستحق سمجھا جائے گا -

اور اگر یہ دس افراد فرادیٰ فرادیٰ الگ الگ یکے بعد دیگرے قلعہ کے اندر داخل ہوئے تو انعام خاص کر اس کو دیا جائے گا جو سب سے پہلے قلعہ کے اندر داخل ہوا ہے - اس لئے کہ من کل وجہ یہ شخص پہلے داخل ہوا ہے - اور چونکہ کلمہ کل خصوص کا احتمال بھی رکھتا ہے - اس لئے اگر فرادیٰ داخل ہونے کی صورت میں صرف ایک ہی شخص کو انعام دیا جائے تو کوئی حرج نہیں ہے -

وَفِي كَلِمَةِ مَنْ يَبْطُلُ النَّفْلُ اَيْ اِنْ قَالَ مَنْ دَخَلَ هٰذَا الْحِصْنَ اَوَّلًا فَلَهُ مِنَ النَّفْلِ كَذَا فَدَخَلَ عَشَرَةٌ مَعًا لَا يَسْتَحِقُّ اَحَدٌ مِنْهُمْ لِاَنَّ الْاَوَّلَ اِسْمٌ لِفَرْدٍ سَابِقٍ دَخَلَ اَوَّلًا وَلَمْ يُوْجَدْ بَلْ يُوْجَدُ الدَّاخِلُوْنَ الْاَوَّلُوْنَ وَكَلِمَةُ مَنْ لَيْسَتْ مُحْكَمَةً فِي الْعُمُوْمِ حَتّٰى تُؤَثِّرَ فِي تَغْيِيْرِ لَفْظِ اَوَّلًا بِخِلَافِ كَلِمَةِ كُلٍّ وَالْجَمِيْعِ فَاِنَّهُ يَتَغَيَّرُ بِهِمَا قَوْلُهُ اَوَّلًا وَلَوْ دَخَلَ عَشَرَةٌ فُرَادٰى يَسْتَحِقُّ الْاَوَّلُ النَّفْلَ خَاصَّةً دُوْنَ الْبَاقِيْنَ -

ترجمہ اور کلمہ من کہنے میں نفل باطل ہو جائیگا - یعنی اگر کسی امیر نے کہا کہ جو شخص اس قلعہ میں پہلے داخل ہوگا تو اس کے لئے مال غنیمت کے مال سے اتنا ہے - پس دس آدمی ساتھ ساتھ اولاً داخل ہوئے تو کوئی بھی اس مال کا مستحق نہ ہوگا اس لئے کہ اول اس مثال میں اس فرد سابق کا نام ہے جو سب سے پہلے داخل ہوا اور وہ نہیں پایا گیا بلکہ بہت سے اول داخل ہونے والے پائے گئے

وکلمۃ من لیست محکمۃ الخ اور لفظ من عموم میں مستحکم نہیں ہے تاکہ وہ لفظ اولاً کے تبدیل کرنے میں اثر ڈال سکے - بخلاف کلمہ کل اور جمیع کے کیونکہ ان دونوں سے قول اولاً تبدیل ہو جاتا ہے اور اگر دس آدمی فرداً فرداً داخل ہوئے تو اول خاص طور سے نفل کا مستحق ہوگا باقی نہ ہوں گے -

تشریح :- اگر بوقت جہاد مسلمانوں کے امام نے اعلان کیا کہ من دخل ھذا الحصن اولاً فلہ من النفل کذا - جو شخص اس قلعہ میں سب سے پہلے داخل ہوگا - اس کو فلاں انعام دیا جائے گا -

اس کے بعد قلعہ کے اندر دس افراد ایک ساتھ داخل ہوئے - تو ان میں سے کوئی ایک بھی انعام کا مستحق نہ ہوگا اس لئے کہ اول اس مثال میں اس تنہا شخص کا نام ہے جو ان میں سب سے سابق فی الدخول ہو - اور اس مثال میں فرد واحد کا داخل ہونا نہیں پایا گیا - بلکہ ایسے متعدد افراد پائے گئے کہ جو اولاً قلعہ کے اندر داخل ہوئے لہٰذا شرط نہیں پائی گئی

یعنی ایک شخص کا اولاً داخل ہونا نہیں پایا گیا اس لئے کوئی بھی انعام کا مستحق نہ ہوگا۔
اور یہ اعتراض کہ من دخل ھذا الحصن اولاً جو اس قلعے میں پہلے داخل ہو۔ کو سابق فی الدخول پر مجازاً محمول کیا جائے۔ خواہ سابق فی الدخول ایک ہو۔ یا کثیر افراد ہوں۔ جس طرح جمیع والی صورت میں ایسا ہی کیا گیا ہے۔ یعنی سابق فی الدخول کے معنی لئے گئے ہیں۔ تو اس صورت میں اس کے دس افراد انعام کے مستحق ہو جائیں گے۔
الجواب:۔ اس اعتراض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ لفظ من عموم کے معنی حتمی طور پر نہیں دیتا۔ اس لئے وہ اولاً کے تبدیل کرنے پر کوئی اثر نہ کرے گا اس کے برخلاف لفظ کل اور جمیع ہیں۔ کہ دونوں عموم کے معنی دینے کے لئے محکمہ ہیں۔ اس لئے ان کے ذریعہ پہلا قول تبدیل ہو سکتا ہے۔ اور اول سے سابق فی الدخول کے معنی لئے جا سکتے ہیں۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ عَنْ بَيَانِ الْعَامِّ الصِّيغِيِّ وَالْمَعْنَوِيِّ وَضْعًا ذَكَرَ مَا يَكُوْنُ عُمُوْمُهُ عَارِضًا بِدَلِيْلٍ خَارِجِيٍّ فَقَالَ وَالنَّكِرَةُ فِيْ مَوْضِعِ النَّفْيِ تَعُمُّ وَذَالِكَ لِاَنَّهَا فِيْ اَصْلِ وَضْعِهَا لِلْمَاهِيَةِ اَوْ لِفَرْدٍ وَاحِدٍ غَيْرِ مُعَيَّنٍ عَلٰى اِخْتِلَافِ الْقَوْلَيْنِ فَاِذَا دَخَلَ عَلَيْهَا النَّفْيُ تَعُمُّ اِذْ نَفْيُ الْمَاهِيَةِ اَوِ الْفَرْدِ الْغَيْرِ الْمُعَيَّنِ لَا يَكُوْنُ اِلَّا كَذَالِكَ فَاِنْ تَضَمَّنَ مَعْنَى الْاِسْتِغْرَاقِيَّةِ كَانَ نَصًّا فِيْهِ كَمَا فِيْ لَا رَجُلَ فِي الدَّارِ وَقَوْلُهٗ لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ وَاِلَّا كَانَ ظَاهِرًا فِيْهِ وَمُحْتَمِلًا لِلْخُصُوْصِ وَالدَّلِيْلُ عَلٰى عُمُوْمِهَا الْاِجْمَاعُ وَالْاِسْتِعْمَالُ وَقَوْلُهٗ تَعَالٰى اِذْ قَالُوْا مَا اَنْزَلَ اللّٰهُ عَلٰى بَشَرٍ مِّنْ شَيْءٍ قُلْ مَنْ اَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِيْ جَاءَ بِهٖ مُوْسٰى فَلَوْ لَمْ يَكُنْ قَوْلُهٗ عَلٰى بَشَرٍ وَقَوْلُهٗ مِنْ شَيْءٍ مُفِيْدًا لِلسَّلْبِ الْكُلِّيِّ لَمَا كَانَ قَوْلُهٗ قُلْ مَنْ اَنْزَلَ الْكِتَابَ رَدًّا لَهٗ عَلٰى سَبِيْلِ الْاِيْجَابِ الْجُزْئِيِّ لِاَنَّ السَّلْبَ الْجُزْئِيَّ لَا يُنَاقِضُ الْاِيْجَابَ الْجُزْئِيَّ۔

ترجمہ پھر جب مصنف ماتنؒ اس عام کے بیان سے فارغ ہوئے جو باعتبار وضع کے صیغۃً ومعنیً دونوں اعتبار سے عموم پر دلالت کرتے تھے تو آپ نے عام کو بیان کیا جو کسی خارجی دلیل سے عموم پر دلالت کرتا ہے، پس فرمایا: والنکرۃ فی النفی تعم الخ نکرہ نفی کے تحت عموم کا فائدہ دیتا ہے، یہ اس لئے کہ نکرہ اپنی اصل وضع میں علیٰ اختلاف القولین ماہیت کے لئے یا فرد اور غیر معین کے لئے وضع کیا گیا ہے، پس جب نکرہ نفی پر داخل ہوگا تو عام ہو جائے گا، کیونکہ ماہیت اور فرد غیر معین کی نفی جب ہوگی تو اسی طرح ہوگی، پھر اگر من استغراقیہ کو بھی متضمن ہو تو ان معنی (عموم) میں منصوص ہو جائیگا جیسے لا رجل فی الدار (کوئی مرد گھر میں نہیں) لا الٰہ الا اللّٰہ (اللّٰہ کے سوا کوئی معبود نہیں) ورنہ ظاہراً تو عموم کا فائدہ دیگا مگر خصوص کا احتمال رکھے گا، اور نکرہ کے عموم کی دلیل اجماع اور استعمال دونوں ہیں اور اللّٰہ تعالیٰ کا قول ہے اذ قالوا ما انزل اللّٰہ علیٰ بشر من شئ قل من انزل الکتاب الذی جاء بہ موسیٰ (جب کفار نے کہا اللّٰہ تعالیٰ نے کسی بشر کو کوئی چیز نازل نہیں کی، آپ فرما دیجئے

کہ اللہ نے اس کتاب کو نازل فرمایا جس کو حضرت موسیٰ علیہ السلام لے کر آئے تھے) اس آیت میں اگر علی بشر اور من شیئ سلب کلی کا فائدہ نہ دیتے تو اللہ تعالیٰ کا قول ۔ قل من انزل الکتاب ۔ علی سبیل الجزئی جس کا رد نہیں بن سکتا تھا، کیونکہ ایجاب جزئی کی نقیض سلب جزئی نہیں آتی۔

تشریح

تمہید:۔ آپ جانتے ہیں کہ باعتبار صیغہ ومعنی کے لحاظ سے عام کی دو قسمیں ہیں، اول وہ عام جس میں عمومیت باعتبار صیغہ کے ہو، دوسرا عام وہ ہے جس میں عموم معنی کے اعتبار سے ہو۔ ان دونوں قسم کے عموم کے بیان سے مصنف فارغ ہوگئے، تو اب یہاں سے اس عام کو ذکر کرنا چاہتے ہیں جس میں عموم لفظ یا معنی کے لحاظ سے نہیں بلکہ کسی دلیل خارجی کی وجہ سے اس میں عموم پیدا ہوگیا ہے۔

دلیل خارجی سے عموم کا بیان:۔ ۱۔ اگر اسم نکرہ ہو اور اس پر حرف نفی داخل ہو تو وہ عموم کا فائدہ دیتا ہے، جیسے لا رجل فی الدار، کوئی مرد گھر میں نہیں ہے، یہ نفس اسم نکرہ پر حرف نفی کے داخل ہونے کی مثال ہے۔ ۲۔ حرف نفی اس فعل پر داخل ہو جو فعل اسم نکرہ پر داخل ہو جیسے ما رایت رجلاً، میں نے کسی مرد کو نہیں دیکھا۔

نکرہ کے عام ہونے کی دلیل:۔ بعض حضرات کے نزدیک نکرہ کسی کی ماہیت بیان کرنے کے لئے آتا ہے اور بعض دوسرے حضرات کے نزدیک نکرہ غیر معین فرد کو بیان کرنے کے لئے آتا ہے، ظاہر ہے ان دونوں قسم کی نفیوں سے عموم ثابت ہوجاتا ہے، مثلاً جب ماہیت کی نفی ہوگی تو جب ماہیت کی نفی ہوگی تو اس ماہیت کے تمام افراد کی نفی ہوجائے گی اس لئے کہ اگر کوئی فرد بھی ماہیت کا باقی رہ گیا تو فرد واحد کے ضمن میں ماہیت باقی رہے گی لہٰذا ایک فرد کے باقی رہ جانے سے ماہیت کی نفی ثابت نہ ہوگی، لہٰذا معلوم ہوا کہ ماہیت کی نفی سے اس کے تمام افراد کی بھی نفی ہوجائے گی اور جب تمام افراد منتفی ہوجائیں گے تو عموم ثابت ہوجائے گا۔ اسی طرح اگر غیر معین فرد منتفی ہوگیا تو تمام افراد منتفی ہوجائیں گے اس لئے کہ اگر ایک فرد بھی باقی رہ گیا تو فرد غیر منتفی نہ ہوگا، بہرحال جب غیر معین فرد کی نفی سے تمام افراد کی نفی ثابت ہوجاتی ہے تو اس میں بھی عموم پایا گیا اس لئے نکرہ خواہ ماہیت کے معنی میں ہو یا فرد غیر معین کے معنی میں دونوں ہی صورتوں میں اگر نکرہ پر حرف نفی داخل ہوگیا تو وہ عموم کا فائدہ دیتا ہے۔

اس عموم کے اقسام:۔ پھر یہ عموم کبھی تو وجوباً ہوتا ہے اور کبھی علی سبیل الجواز عموم میں وجوب اس وقت ہوگا جب حرف نفی اسم نکرہ پر داخل ہو، اور وہ نکرہ من استغراقیہ کے معنی کو مشتمل ہو جیسے لا رجل فی الدار میں، اس شخص کے جواب میں جو سوال کرے کہ ہل من رجل فی الدار، کیا کوئی مرد گھر میں ہے تو جواب میں لا من رجل فی الدار کہا گیا ہے، مگر کثرت استعمال سے من کو حذف کردیا جاتا ہے مگر اس کے معنی ہر حال میں لحاظ میں رکھے جاتے ہیں

دوسری مثال:۔ لَا اِلٰہَ اِلَّا اللہ۔ یہ کلمہ اس شخص کے جواب میں ہے جو سوال کرے ہل من اِلٰہٍ اِلَّا اللہ کیا اللہ کے سوا کوئی دوسرا معبود ہے، تو اس کے سوال کے جواب میں کہا گیا لا الٰہ الا اللہ، اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں، نکرہ علی سبیل الجواز عموم کا فائدہ اس وقت دیتا ہے، جب نکرہ پر حرف نفی داخل ہو مگر وہ نکرہ استغراق کو

متضمن نہ ہو تو عموم جوازاً ہوگا، یعنی کبھی عموم کا فائدہ دے گا اور کبھی عموم کا فائدہ نہ دے گا جیسے لا بیع ولا خلۃ میں بیع اور خلۃ دونوں میں عموم ہے، ما رأیت رجلا بل رجلین، میں نے ایک مرد کو نہیں بلکہ دو مردوں کو دیکھا، اس مثال میں رجل سے صرف ایک مرد مراد ہے، اور لفظ رجلین اس کا قرینہ ہے۔ والدلیل علی عمومہا الاجماع والاستعمال، نکرہ تحت النفی یعنی نکرہ منفیہ عموم کا فائدہ دیتا ہے، اس پر اجماع بھی قائم ہے، اور عرب والوں کا استعمال بھی شاہد ہے، اجماع کی مثال لا الٰہ الا اللہ ہے یہ کلمۂ توحید کے لئے مفید ہے، اس پر سب کا اجماع ہے، اور اس کلمہ میں الٰہ نکرہ پر حرف لا نفی داخل ہے، یہ توحید کے لئے اس وقت فائدہ دیگا جب اس لا کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کے علاوہ دیگر تمام معبودوں کی نفی کر دی گئی ہو۔ اور اللہ کے سوا تمام معبودوں کی نفی ہی عموم ہے، لہٰذا معلوم ہوا نکرہ منفیہ عموم کا فائدہ دیتا ہے۔

اہل عرب کا استعمال:۔ نکرہ کے مفید عموم ہونے میں اہل عرب کا استعمال اس طرح پر ہے کہ عرب والے نکرہ منفیہ کو عموم کیلئے استعمال کرتے ہیں، آیت ہے اذ قالوا ما انزل اللہ علی بشر من شیٔ قل من انزل الکتاب الذی جاء بہ موسیٰ، جب کہ انھوں نے کہا اللہ تعالیٰ نے کسی بشر پر کوئی کتاب نازل نہیں فرمائی، تو آپ فرما دیجئے، وہ کتاب جس کو لے کر حضرت موسیٰ علیہ السلام تشریف لائے اس کو کس نے نازل کیا تھا۔ اس مثال میں بھی نکرہ منفیہ مفید عموم پر دلالت کرتا ہے، کیونکہ یہودیوں نے کہا تھا، خداوند تعالیٰ نے کسی بشر پر کوئی کتاب نازل نہیں فرمائی، اس کے جواب میں حق تعالیٰ نے ارشاد فرمایا، آپ فرما دیجئے کہ وہ کتاب جس کو لے کر حضرت موسیٰ علیہ السلام تشریف لائے اس کتاب کو کس نے نازل کیا تھا، جواب یہ ہے کہ کتاب توراۃ حضرت موسیٰ علیہ السلام پر اللہ تعالیٰ نے ہی نازل فرمائی تھی۔

من انزل الکتاب الخ درحقیقت قضیۂ موجبہ جزئیہ ہے۔ اس لئے کہ حضرت موسیٰؑ بشر کے مقابلے میں بعض ہیں، اسی طرح الکتاب کے مقابلے میں توراۃ بھی کتاب کا بعض ہے، لہٰذا بعض کو بعض کے لئے ثابت کیا گیا ہے، یعنی توراۃ کا نزول حضرت موسیٰ علیہ السلام کے لئے ثابت ہے اور جب محمول کو موضوع کے بعض افراد کے لئے ثابت کیا جائے تو وہ موجبہ جزئیہ کہلاتا ہے، بہر حال من انزل الکتاب الذی جاء بہ موسیٰ مذکورہ بالا تاویل و ترکیب کے مطابق موجبہ جزئیہ ہے، اور اس قضیہ کو یہود کے سوال و اعتراض یعنی ما انزل اللہ علی بشر من شیٔ کے جواب میں نقیض بنا کر وارد کیا گیا ہے جب کہ قاعدہ منطق ہے کہ موجبہ جزئیہ کی نقیض سالبہ کلیہ آتی ہے، اسی طرح سالبہ کلیہ کی نقیض موجبہ جزئیہ آتی ہے، لہٰذا ثابت ہوا کہ قول باری تعالیٰ ما انزل اللہ علی بشر من شیٔ پر قضیہ سالبہ کلیہ ہے، جس میں محمول کے ہر ہر فرد کی موضوع کے ہر ہر فرد سے نفی کی گئی ہے، اور اس کے جواب میں آیت قل من انزل الکتاب الذی جاء بہ موسیٰ، آپ فرما دیجئے کہ وہ کتاب جس کو حضرت موسیٰ لے کر آئے اس کو کس نے نازل کیا تھا ہے یہ ایجاب جزئی ہے جو سالبہ کلیہ کے جواب پر مشتمل ہے۔

لہذا ثابت ہو گیا کہ آیت میں لفظ بشر اور لفظ شئ دونوں نکرہ ہیں اور ما حرف نفی کے تحت واقع ہیں اور عموم کا فائدہ دیتے ہیں۔

وَفِي الْإِثْبَاتِ تَخُصُّ لٰكِنَّهَا مُطْلَقَةٌ أَيْ إِذَا لَمْ تَكُنْ تَحْتَ النَّفْيِ بَلْ كَانَتْ فِي الْإِثْبَاتِ فَتَكُوْنُ خَاصَّةً لِفَرْدٍ وَاحِدٍ غَيْرِ مُعَيَّنٍ لٰكِنَّهَا مُطْلَقَةٌ بِحَسْبِ الْأَوْصَافِ كَمَا إِذَا قُلْتَ أَعْتِقْ رَقَبَةً يَدُلُّ عَلٰى عِتْقِ رَقَبَةٍ وَاحِدَةٍ مُحْتَمِلَةٍ لِأَوْصَافٍ كَثِيْرَةٍ بِأَنْ تَكُوْنَ سَوْدَاءَ أَوْ بَيْضَاءَ أَوْ غَيْرَ ذٰلِكَ وَإِذَا قُلْتَ جَاءَنِيْ رَجُلٌ يُفْهَمُ مِنْهُ مَجِيْءُ وَاحِدٍ مِنْهُمْ مَجْهُوْلُ الْوَصْفِ وَلَيْسَ الْمُرَادُ بِالْمُطْلَقِ هٰهُنَا هُوَ الدَّالُّ عَلَى الْمَاهِيَّةِ مِنْ غَيْرِ دَلَالَةٍ عَلَى الْوَحْدَةِ وَالْكَثْرَةِ بَلْ هِيَ الدَّالَّةُ عَلَى الْوَحْدَةِ مِنْ غَيْرِ دَلَالَةٍ عَلٰى تَعْيِيْنِ الْأَوْصَافِ وَهٰذَا هُوَ الَّذِيْ غَرَّ الشَّافِعِيَّ رح فِيْ ظَنِّهَا عَامَّةً وَهُوَ مَعْنٰى قَوْلِهٖ ۔

ترجمہ اور ایجاب کی صورت میں خصوصیت کا لیکن اوصاف کے لحاظ سے مطلق رہتا ہے، یعنی نکرہ جب نفی کے تحت نہ ہو بلکہ اثبات ہو تو فرد واحد غیر معین کے لئے خاص ہوتا ہے البتہ اوصاف کے اعتبار سے مطلق ہوتا ہے، جیسے تم نے اعتق رقبۃ کہا تو یہ کلام ایک غلام کے آزاد کرنے پر دلالت کرتا ہے، اور کثیر اوصاف کا احتمال رکھتا ہے، بایں طور کہ وہ سیاہ ہو یا سفید یا اس کے علاوہ ہو اور جب تو نے جاءنی رجل کہا تو اس سے ایک مبہم آدمی کی آمد معلوم ہوئی جس کا وصف مجہول ہے، یہاں پر مطلق سے مراد یہ نہیں ہے کہ وہ وحدت وکثرۃ پر دلالت کرے مگر کسی متعین اوصاف پر دلالت نہ کرے، اور یہی وہ چیز ہے جس نے امام شافعیؒ رح کو دھوکے میں رکھا کہ وہ نکرۂ مثبتہ کو عام سمجھتے رہے۔

تشریح نکرہ تحت الاثبات کا بیان :۔ نکرہ اثبات میں خاص ہوتا ہے مگر اس کی خصوصیت مطلق ہوتی ہے۔

شارح کا بیان :۔ نکرہ اگر تحت النفی داخل نہ ہو بلکہ کلام موجب / مثبت کلام میں واقع ہو تو ایک فرد کے لئے خاص ہوتا ہے جو متعین نہ ہو یعنی نکرہ میں عمومیت نہ پائی جائے گی بلکہ وہ خصوصیت ہوگی، البتہ خاص ہونے کے باوجود وہ باعتبار وصف کے مطلق ہوگا، اس کی مثال اعتق رقبۃ ہے، تو ایک غلام کو آزاد کردے، اس مثال میں لفظ رقبۃ اسم نکرہ ہے اور اعتق کا مفعول ہے اور کلام مثبت ہے تو اس سے ایک غلام کا آزاد کردینا مراد ہوگا، لیکن رقبہ مطلق ہوگا، یعنی بہت سے اوصاف کا احتمال رکھے گا، یعنی رقبہ کالا بھی ہو سکتا ہے اور گورا بھی، عالم بھی ہو سکتا ہے اور جاہل بھی۔

دوسری مثال جاءنی رجل ہے یعنی میرے پاس ایک مرد آیا تو اس سے ایک ایسے مرد کی آمد کی خبر مراد ہوگی جس کے اوصاف نہ معلوم ہوں تیسری مثال ان تذبحوا بقرۃ، تم ایک گائے کو ذبح کرو اس قول میں ایک ایسے بقرہ واحدہ کا ذبح کرنا مراد ہے جس کے اوصاف مطلق ہیں یعنی معلوم نہیں ہیں۔

ولیس المراد بالمطلق الخ شارح ملاجیون فرماتے ہیں متن میں نکرہ کو مطلق کہا گیا ہے، اس کے مطلق ہونے سے یہ مراد نہیں ہے کہ وہ ماہیت پر دلالت کرے اور وحدت وکثرت پر دلالت نہ کرے، جس طرح اصول میں ماہیت من حیث ھی ھی پر مطلق کا لفظ بولا جاتا ہے بلکہ مراد مطلق سے اس جگہ یہ ہے کہ کلام موجب میں نکرہ تعیین اوصاف پر دلالت کئے بغیر وحدت وکثرت پر دلالت کرے یعنی نکرہ کی دلالت تو ایک ہی فرد پر ہوگی مگر اس کے اوصاف مجہول ہوں گے متعین نہ ہوں گے۔

امام شافعیؒ کو دھوکہ:۔ چنانچہ اس مقام پر لفظ مطلق سے امام شافعی رح کو دھوکہ لگ گیا، وہ سمجھے نکرہ کلام موجب میں عام ہوتا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے، یعنی نکرہ عام نہیں ہوتا جو کثیر افراد پر دلالت کرے بلکہ فرد واحد پر دلالت کرتا ہے جس کے اوصاف متعین نہیں ہوتے۔

وَعِنْدَ الشَّافِعِیِّ رح تَعُمُّ حَتّٰی قَالَ بِعُمُوْمِ الرَّقَبَةِ الْمَذْکُوْرَةِ فِی الظِّهَارِ فَاِنَّهٗ یَقُوْلُ اِنَّ اللَّفْظَ رَقَبَةٍ فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی فَتَحْرِیْرُ رَقَبَةٍ عَامَّةٌ شَامِلَةٌ لِلْمُؤْمِنَةِ وَالْکَافِرَةِ وَالسَّوْدَاءِ وَالْبَیْضَاءِ وَالزَّمِنَةِ وَالْمَجْنُوْنَةِ وَالْعَمْیَاءِ وَالْمُدَبَّرَةِ وَغَیْرِهَا وَقَدْ خُصَّتْ مِنْهَا الزَّمِنَةُ وَالْمُدَبَّرَةُ وَنَحْوُهَا بِالْاِجْمَاعِ فَاَخُصُّ اَنَا مِنْهَا الْکَافِرَةَ بِالْقِیَاسِ عَلَیْهَا وَنَحْنُ نَقُوْلُ اِنَّ تَخْصِیْصَ الزَّمِنَةِ لَیْسَ لَهَا تَخْصِیْصٌ بَلْ هُوَ غَیْرُ دَاخِلٍ تَحْتَ الرَّقَبَةِ الْمُطْلَقَةِ اِذْ هُوَ فَائِتُ جِنْسِ الْمَنْفَعَةِ وَالرَّقَبَةُ الْمُطْلَقَةُ مَا تَکُوْنُ سَلِیْمَةً مِّنَ الْعَیْبِ وَالْمُدَبَّرَةُ غَیْرُ مَمْلُوْکَةٍ مِنْ وَجْهٍ فَلَا یَتَنَاوَلُهَا اِسْمُ الرَّقَبَةِ وَلَا یَنْبَغِیْ اَنْ یُّقَاسَ عَلَیْهَا الْکَافِرَةُ فِی التَّخْصِیْصِ وَلَنَا فِیْ هٰذَا الْمَقَامِ ضَابِطَتَانِ اِحْدٰهُمَا اَنَّ الْمُطْلَقَ یَجْرِیْ عَلٰی اِطْلَاقِهٖ وَالثَّانِیَةُ اَنَّ الْمُطْلَقَ یَنْصَرِفُ اِلَی الْفَرْدِ الْکَامِلِ فَالْاَوَّلُ فِیْ حَقِّ الْاَوْصَافِ کَالْاِیْمَانِ وَالْکُفْرِ وَالثَّانِیْ فِیْ حَقِّ الذَّاتِ کَالزَّمَانَةِ وَالْعَمٰی وَقَالَ صَاحِبُ التَّلْوِیْحِ اِنَّ هٰذَا النِّزَاعَ لَفْظِیٌّ اِذْ لَا یَقُوْلُ الشَّافِعِیُّ رح بِتَحْرِیْرِ رَقَبَاتٍ فِی الظِّهَارِ وَاِنَّمَا یَقُوْلُ بِتَحْرِیْرِ رَقَبَةٍ وَّاحِدَةٍ فَقَطْ وَنَحْنُ مَا قُلْنَا اِلَّا بِعُمُوْمِ الْاَوْصَافِ فَسَوَاءٌ اِنْ سُمِّیَ هٰذَا اِطْلَاقًا اَوْ عُمُوْمًا۔

ترجمہ اور امام شافعیؒ کے نزدیک نکرہ اثبات کی صورت میں بھی عموم کا فائدہ دیتا ہے حتیٰ کہ وہ کفارۂ ظہار میں جو رقبہ مذکورہ ہے اس کے عموم کے قائل ہیں، کیونکہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں لفظ رقبہ اللہ تعالیٰ کے قول فتحریر رقبۃ میں عام ہے جو مومن وکافر، سیاہ، سفید لنگڑا، دیوانہ، اندھا، مدبر وغیرہ سب کو شامل ہے اور اس سے مدبر اور لنگڑے کو خاص کر لیا گیا ہے۔

فخص منہا الکافرۃ الخ امام شافعیؒ نے فرمایا کہ ان پر قیاس کر کے میں کافرہ کو خاص کرتا ہوں ونحن نقول، اور ہم کہتے ہیں زمنہ (لنگڑی) کی تخصیص درحقیقت تخصیص نہیں ہے بلکہ وہ رقبہ مطلقہ کے مفہوم میں داخل نہیں ہے کیونکہ جنس منفعت کو وہ کھو چکی ہے اور رقبہ مطلقہ وہ ہے جو عیب سے صحیح سالم ہو اور مدبرہ من کل وجہ مملوکہ نہیں ہے، لہٰذا اسم رقبہ کا اس کو شامل نہیں ہے اور مناسب نہیں ہے کہ اس پر تخصیص کے سلسلے میں کافرہ کو قیاس کیا جائے۔

ولنا ہذا المقام، اس موقعہ پر ہمارے دو ضابطے ہیں اول یہ کہ مطلق اپنے اطلاق پر جاری ہوتا ہے دوسرا یہ کہ مطلق فرد کامل کی طرف پھیرا جاتا ہے پہلا ضابطہ تو اوصاف کے حق میں ہے جیسے ایمان اور کفر دوسرا ضابطہ ذات کے حق میں ہے جیسے لنگڑا اندھا ہونا۔

وقال صاحب التلویح: صاحب تلویح نے کہا ہے کہ یہ نزاع لفظی ہے کیونکہ امام شافعیؒ کفارۂ ظہار میں چند رقبات کے آزاد کرنے کے قائل نہیں ہیں بلکہ صرف ایک رقبہ کے آزاد کرنے کے قائل ہیں اور ہم عموم اوصاف کے قائل ہیں پس برابر ہے اس کا نام اطلاق (مطلق) رکھا جائے یا عموم رکھا جائے۔

تشریح **نکرہ موجب کلام میں امام شافعیؒ کے نزدیک**:- ان کے نزدیک نکرہ جب مثبت کلام میں داخل ہو تب بھی عموم کا فائدہ دیتا ہے یعنی عام ہوتا ہے چنانچہ باری تعالیٰ کے فرمان فتحریر رقبۃ۔ پس ایک غلام کو آزاد کرنا ہے، میں رقبہ کو عام کہتے ہیں جو تمام انواع کے غلاموں مثلاً مومن کافر اندھا، اپاہج، گھوڑا، مدبر وغیرہ سب کو شامل ہے، مگر چونکہ دلالت اجماع سے مدبر اپاہج اور مدبر کو خاص کر لیا گیا ہے، مطلب یہ ہے کہ ان میں سے کسی قسم کے غلام کے آزاد کرنے سے کفارۂ ظہار ادا نہ ہوگا اس پر سب کا اجماع ہے

امام شافعیؒ کی دلیل:- فرماتے ہیں جب اجماع کی دلالت سے اپاہج اور مدبر کو خاص کر لیا گیا ہے تو میں نے ان پر قیاس کر کے کافر کو خاص کر لیا یعنی ان کے نزدیک کفارۂ ظہار میں کافر غلام کو آزاد کرنا معتبر نہیں۔

جواب از جانب احناف:- احناف نے کہا رقبہ سے کسی اپاہج غلام کو خارج کرنا تخصیص میں داخل نہیں، بلکہ رقبہ مطلقہ کے اندر اپاہج غلام داخل ہی نہیں ہے اس لئے کہ اپاہج میں منفعت کی جنس نہیں پائی جاتی جب کہ اس کے اندر سراپا نقص ہی نقص موجود ہے اس لئے وہ مطلق غلام سے خارج ہے اور جب اپاہج رقبہ مطلقہ کے تحت داخل نہیں اس لئے اس کو خارج کرنے اور خاص کرنے کی ضرورت بھی نہیں ہے

اور مدبر جو آقا کے مرجانے کے بعد بہر حال آزاد ہوجائے گا، اس لئے یہ بھی من وجہ مملوک نہیں ہے اس لئے رقبہ مطلقہ کے تحت یہ بھی داخل نہیں، اور جب رقبہ مطلقہ کے تحت داخل نہیں۔ تو اپاہج اور مدبر دونوں کو رقبہ مطلقہ سے خارج کرنے کی حاجت نہیں ہے اس لئے اپاہج اور مدبر پر قیاس کرکے کافر غلام کو رقبہ مطلقہ سے خارج کرنا کس طرح مناسب ہوگا۔

امام شافعی رح کا استدلال :- امام شافعی رح نے فرمایا آیت انما قولنا لشیء اذا اردناہ ان نقول لہ کن فیکون ہمارا قول کسی چیز کے لئے جس کے پیدا کرنے کا ہم ارادہ کریں، یہ ہے کہ ہم کن کہتے ہیں تو بس وہ ہوجاتی ہے، فرماتے ہیں آیت میں لفظ شئ نکرہ ہے اور موجب ہے اور تمام اشیاء کو شامل ہے، اس لئے کہ باری تعالیٰ کی قدرت تمام اشیاء کو شامل ہے، لہٰذا ثابت ہوا شئ نکرہ ہے اور کلام موجب داخل ہے، اور عموم کا فائدہ دیتا ہے۔

الجواب من جانب احناف :- وہ نکرہ جو موصوف ہو اور اس کی صفت عام ہو یعنی نکرہ موصوف بصفۃ عامۃ ہو وہ اگر مطلق نکرہ کے مقابلے میں اخص ہے، جس کی صفت عامہ نہیں لائی گئی مگر صفت کے عام ہونے کے ساتھ ساتھ نکرہ بھی عام ہوگا، یعنی جن جن افراد پر صفت عامہ صادق آئے گی یہ نکرہ بھی صادق آئے گا اور اس اعتبار سے اس نکرہ موصوفہ بصیغۃ عامۃ کو عام کہا گیا ہے اگر ان افراد کو کہ جن میں یہ صفت موجود نہیں خارج کرنے کے اعتبار سے یہ نکرہ موصوفہ خاص ہے۔

نکرہ موصوفہ کے عام وخاص ہونے کا بیان :- خلاصہ یہ ہے کہ نکرہ موصوفہ جہاں جہاں یہ صفت پائی جائے گی، ان افراد کو عام ہوگا اور جہاں جہاں یا جن افراد میں یہ صفت نہیں پائی جاتی وہاں اس کا اطلاق نہیں ہوگا، بہر حال نکرہ موصوفہ بصیغۃ عامۃ اپنے افراد کے لحاظ سے عام ہوتا ہے جن میں وہ صفت پائی جاتی ہے۔

صاحب تلویح کی رائے :- صاحب تلویح نے فرمایا نکرہ موصوفہ بصیغہ عامہ کے متعلق نکرہ کے عام ہونے نہ ہونے کے بارہ میں احناف وشوافع کا یہ اختلاف حقیقی نہیں ہے اختلاف لفظی ہے، اس لئے کہ مثبت کلام میں جب نکرہ واقع ہو تو وصف کے عام ہونے کی بناء پر شوافع اس کا نام عام رکھ دیتے ہیں، اور احناف اس کو نکرہ مطلقہ کہتے ہیں، مآل دونوں کا ایک ہی ہے چنانچہ امام شافعی رح بھی کفارہ ظہار میں آیت فتحریر رقبۃ کی بناء پر بہت سے غلاموں کے آزاد کرنے کے قائل نہیں ہیں وہ بھی صرف ایک ہی غلام کے آزاد کرنے کے قائل ہیں، جیسا کہ احناف کہتے ہیں کہ صرف ایک غلام ہی آزاد کرنا ہوگا، البتہ غلام مطلق ہے کسی قید کے ساتھ مقید نہیں

وَاِنْ وُصِفَتْ بِصِفَةٍ عَامَّةٍ تَعُمُّ هٰذَا بِمَنْزِلَةِ الْاِسْتِثْنَاءِ مِمَّا سَبَقَ كَاَنَّهٗ قَالَ وَفِي

الاثبات تخص الا اذا کانت موصوفة بصفة عامة فانها تعم لکل ما وجدت فیه هذه الصفة وان کانت خاصة فی اخراج ما عداها وهذا بحسب العرف والاستعمال والا فمفهوم الصفة هو الخصوص والتقیید بحسب الظاهر ولهذا لم تکن عامة اذا کانت تلك الصفة فی نفسها خاصة کقولك والله لا اضرب الا رجلا ولدنی فان الوالد لا یکون الا واحدا ولکن هذا الاصل اکثری لا کلی والا فقد تعم بدون الصفة کما فی قوله تمرة خیر من جرادة وقوله علمت نفس ما احضرت وعلمت نفس ما قدمت وقد تخص بالصفة کما اذا قال والله لا تزوجن امرأة کوفیة بتزوج امرأة واحدة ومثل قولك لقیت رجلا عالما

ترجمہ اور اگر نکرہ اثبات میں کسی صفت عام سے موصوف ہو تو عموم کا فائدہ دیگا، یہ عبارت ماقبل سے استثناء کے قائم مقام ہے، گویا مصنف رحنے فرمایا وفی الاثبات تخص، اور نکرہ مقام اثبات میں خاص ہوجاتا ہے یعنی خصوصیت کا فائدہ دیتا ہے) مگر جب وہ کسی صفت عام کے ساتھ موصوف ہو تو جس میں وہ صفت پائی جائے گی ان میں سے ہر ایک عام ہوجاتا ہے اگرچہ وہ (نکرہ) ماسوا کو نکالنے میں خاص ہی کیوں نہ ہو اور نکرہ موصوفہ میں یہ عموم عرف اور استعمال کے اعتبار سے ہے ورنہ توصفت کا مفہوم ظاہر کے اعتبار سے تو خصوص اور تقیید ہے اسی وجہ سے نکرہ عام نہیں ہوتا جبکہ فی نفسہ یہ صفت خاص ہو جیسے تمہارے قول واللہ لا اعلم الا رجلا ولدنی (خدا کی قسم میں نہیں جانتا لیکن اس مرد کو جس نے مجھے پیدا کیا) کیونکہ والد ایک ہی ہوتا ہے، لیکن یہ قاعدہ ہے کہ "کل نکرۃ فی الاثبات تخص الا اذا کانت موصوفة بصفة عامة" اکثری ہے کلیہ نہیں ہے، ورنہ نکرہ فی الاثبات بغیر صفت کے بھی عموم کا فائدہ دیتا ہے جیسے قول تمرۃ خیر من جرادۃ، کھجور ٹڈی سے بہتر ہوتی ہے، اور علمت نفس ما احضرت "ہر نفس جو وہ حاضر کرے گا اس کو جان لے گا" اور "علمت نفس ما قدمت" اور ہر نفس اس عمل کو جان لے گا جو اس نے پہلے بھیجا ہے۔ اور نکرہ فی الاثبات کبھی صفت کے ساتھ بھی خاص ہوتا ہے جیسے اس وقت جبکہ کوئی کہے واللہ لا تزوجن امرأۃ کوفیۃ، اللہ کی قسم میں ضرور بالضرور کوفی عورت سے شادی کروں گا کیونکہ قسم کھانے والا کسی ایک کوفی عورت سے شادی کرنے کی صورت میں قسم پوری کرنے والا ہوجائیگا، اور جیسے تمہارا قول لقیت رجلا عالما میں نے ایک عالم شخص سے ملاقات کی۔

تشریح قولہ وان وصفت بصفة عامة الخ نکرہ کلام موجب میں تخصیص کا فائدہ دیتا ہے لیکن اگر اس کی صفت عام لائی جائے تو پھر وہ نکرہ اس صفت عامہ کی وجہ سے نکرہ ہر اس فرد کو

شامل ہوگا کہ جس جس فرد میں یہ صفت پائی جائے، خلاصہ یہ ہے کہ نکرہ صفت عامہ کے ساتھ موصوف ہونے کی وجہ سے نکرہ کلام مثبت میں بھی عموم کا فائدہ دیگا۔

وان کانت خاصۃ فی اخراج ما عداہا اگرچہ وہ ماسوا کے خارج کرنے میں خاص ہے۔

نکرہ موصوفہ کے عام ہونے پر اعتراض:- وہ نکرہ جس کی صفت لے آئی گئی، تو وہ موصوف ہوگیا، اور موصوف ہونے کی وجہ سے اس صفت کے ساتھ مقید ہوگیا، اور اصول میں مقید از قسم خاص ہے، نہ کہ عام کی اقسام میں سے، اس لئے نکرہ موصوفہ کو عام کی اقسام میں شمار کرنا صحیح نہیں ہے۔

الجواب:- وہ نکرہ جو صفت عامہ کے ساتھ موصوف ہونے کی بنا پر عموم کا فائدہ دیتا ہے، یہ نکرہ اگرچہ اس نکرہ کی بہ نسبت خاص ہے، جس کی صفت نہیں لائی گئی، لیکن جن جن افراد میں وہ صفت پائی جائیگی ان افراد کی حد تک وہ عام ہوگا، یعنی ان سب افراد کو شامل ہوگا جن میں وہ صفت پائی جائے گی، پس نکرہ موصوفہ بصفۃ عامۃ کو اسی صفت کی بنا پر عام کہا گیا ہے، اگرچہ ان افراد کو خارج کرنے کے اعتبار سے کہ جن میں یہ صفت نہیں پائی جاتی خاص ہے۔

حاصل یہ ہے کہ یہ نکرہ جس کی عام صفت لائی گئی وہ عام بھی ہوتا ہے اور خاص بھی اور اس کی یہ کیفیت اضافی ہے، حقیقی نہیں ہے، اور ایک لفظ اپنی ذات میں یعنی فی نفسہ عام وخاص دونوں نہیں ہوسکتا البتہ اضافی عموم اور اضافی خصوص جمع ہوسکتے ہیں، خلاصہ یہ کہ نکرہ موصوفہ بصفۃ عامۃ صفت کے عام ہونے کی وجہ سے ان افراد کو عام ہوتا ہے جن میں وہ صفت موجود ہوتی ہے، اسی کی جانب شارح نے اپنے ان الفاظ میں اشارہ کیا ہے کہ نکرہ موصوفہ بصفۃ عامۃ کا عام ہونا عرف اور عرب کے استعمال کے اعتبار سے ہے ورنہ صحیح بات یہ ہے کہ صفت کا مفہوم تخصیص اور تقیید پر دلالت کرتا ہے، یعنی ظاہر تو یہی ہے کہ صفت کی وجہ سے نکرہ کی خصوصیت پیدا ہوجائے مگر عرف اور استعمال کی وجہ سے ایسے نکرہ کو جس کی صفت عام لائی جائے عموم کا فائدہ دیتا ہے جیسے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ولعبدٌ مؤمنٌ خیرٌ من مشرک، مومن غلام بہتر ہے مشرک غلام سے، یعنی عبد مومن کا بہتر ہونا عبد مشرک سے، یہ حکم عام ہے جو تمام مومن غلاموں کو شامل ہے،

دوسری مثال، قولٌ معروفٌ خیرٌ من صدقۃ یتبعہا اذی، قول معروف بہتر ہے ہر اس صدقہ سے کہ جس کے بعد اذیت پہونچانا ہو، یہاں قول معروف کا ہر اس صدقہ سے بہتر ہونا بتایا گیا ہے، جس صدقہ کے بعد اذیت اور ایذا رسانی پائی جائے، اذیٰ سے مراد اس جگہ احسان جتانا ہے، یہ حکم ہر قول معروف کو عام اور شامل ہے یعنی صفت مومن کی وجہ سے عبد میں عموم پیدا ہوگیا۔

وبہذا لم تکن علامۃ انما کانت الخ شارح فرماتے ہیں کہ اگر نکرہ کی صفت فی نفسہ خاص ہو تو اس خصوصیت کی بنا پر یہ نکرہ مقیدہ عام نہ ہوگا بلکہ مخصوص ہوگا جیسے کسی نے کہا، واللہ لا اضرب الا رجلا ولدنی اللہ کی قسم میں نہ ماروں گا، مگر اس شخص کو جس نے مجھ کو جنا ہے، مراد والد ہے، اس مثال میں رجلاً کی صفت

ولدیٰی لائی گئی ہے، اور یہ صفت خاص ہے اس لئے کہ والد آدمی کا ایک ہی ہوتا ہے لہٰذا اس صفت خاصہ کی وجہ سے رجلاً تخصیص کا فائدہ دے گا، عام نہ ہوگا مگر بقول شارح یہ قاعدہ (کہ نکرہ کلام موجب میں خصوص کا فائدہ دیتا ہے اور جب صفت عامہ کے ساتھ موصوف ہو تو وہ نکرہ عموم کا فائدہ دیتا ہے) اکثری ہے، قاعدہ کلیہ نہیں ہے اس لئے کبھی کبھی اس کے خلاف بھی ہوسکتا ہے، چنانچہ نکرہ کبھی اثبات میں صفت کے بغیر بھی عام ہوتا ہے اور عموم کا فائدہ دیتا ہے جیسے تمرۃ خیر من جرادۃ، اگر محرم بحالت احرام کسی ٹڈی یا اس جیسے دوسرے جانور کو قتل کردے تو اس کے متعلق حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ارشاد ہے کہ ایک کھجور صدقہ میں دیدینا ٹڈی سے بہتر ہے مقصد یہ ہے کہ ہر جراد کے بدلے ایک کھجور کا صدقہ کافی ہے، اس مثال میں جرادۃ اور تمرۃ دونوں اسم نکرہ ہیں اور کلام موجب میں مستعمل ہیں، اور ان کی کوئی صفت بھی مذکور نہیں، لیکن اس کے باوجود دونوں عموم کا فائدہ دیتے ہیں، اس وجہ سے کہ اس جگہ جرادۃ اور تمرۃ کا کوئی مخصوص فرد مراد نہیں ہے، تیسری مثال حق تعالیٰ کا ارشاد ہے عَلِمَتْ نَفْسٌ مَا اَحْضَرَتْ، تیسری مثال علمت نفس ما قدمت ہے، دونوں مثالوں میں لفظ نفسٌ اسم نکرہ ہے اور کلام موجب میں واقع ہے اور اس کے ساتھ کوئی صفت بھی مذکور نہیں ہے، اس کے باوجود عام ہے جو ہر ہر نفس کو شامل ہے اور عام ہے

اور کبھی کبھی نکرہ کلام موجب میں اور صفت کے ساتھ مذکور ہوتا ہے اور خصوص کا فائدہ دیتا ہے عام نہیں ہوتا جیسے کسی نے کہا واللہ لَاَتَزَوَّجَنَّ اِمْرَأَۃً کُوْفِیَّۃً اللہ کی قسم میں کوفی عورت سے نکاح ضرور کروں گا اور اس نے کسی ایک کوفی عورت سے نکاح کرلیا تو اس کی قسم پوری ہوجائے گی اگر اس مثال میں نکرہ عموم کے لئے مفید ہوتا تو قسم کھانے والا جب تک کوفہ کی ساری عورتوں سے نکاح نہ کرلیتا تب تک اس کی قسم پوری نہ ہوتی اور یہاں صرف ایک عورت کے ساتھ نکاح کرلینے سے قسم پوری ہوگئی جس سے معلوم ہوا کہ نکرہ صفت کے باوجود مفید خصوص ہے، اسی طرح اگر کسی نے کہا واللہ انی لقیت رجلاً عالماً، خدا کی قسم میں نے ایک عالم آدمی سے ملاقات کی ہے، اس مثال میں عالم رجل کی صفت واقع ہے، مگر ایک عالم سے ملاقات کرنے والا قسم پوری کرنے والا ہوجاتا ہے، ان مثالوں سے ثابت ہوا کہ کبھی کبھی نکرہ کلام موجب میں صفت کے باوجود خصوص کا فائدہ دیتا ہے۔

كَقَوْلِهٖ وَاللّٰهِ لَا اُكَلِّمُ اَحَدًا اِلَّا رَجُلًا كُوْفِيًّا، مِثَالٌ لِعُمُوْمِ النَّكِرَةِ الْمَوْصُوْفَةِ فَاِنَّ رَجُلًا كَانَ نَكِرَةً فِى الْاِثْبَاتِ خَاصَّةً بِرَجُلٍ وَاحِدٍ اَوْ لَوْ يَتَكَلَّمُ بِقَوْلِهٖ كُوْفِيًّا يَحْنَثُ اِنْ تَكَلَّمَ رَجُلَيْنِ وَلَمَّا قَالَ كُوْفِيًّا عَمَّ جَمِيْعَ رِجَالِ الْكُوْفَةِ فَلَا يَحْنَثُ بِتَكَلُّمِ كُلِّ مَنْ كَانَ مِنْ رِجَالِ الْكُوْفَةِ۔

ترجمہ اللہ کی قسم میں کلام نہ کروں گا لیکن کوفی شخص سے، یہ نکرہ موصوفہ کے عموم کی مثال ہے، کیونکہ رجلاً نکرہ فی الاثبات ہے، ایک رجل کے ساتھ خاص ہے، اگر متکلم نے کوفیٌ کا تکلم نہ کیا ہوتا تو اگر اس نے دو مردوں سے کلام کرلیا تو حانث ہوجائے گا، اور جب اس نے کوفیاً کہدیا تو کوفہ کے تمام مردوں کو عام ہوگیا، پس کوفہ کے تمام آدمیوں سے بات کرنے میں حانث نہ ہوگا۔

تشریح **قاعدہ:-** کلام موجب میں نکرہ اگر صفت عامہ کے ساتھ موصوف ہو تو وہ نکرہ عموم کا فائدہ دیتا ہے۔

مصنف نے سابق میں مذکورہ قاعدہ بیان کیا ہے، اور اس کی مثال میں لکھا ہے کہ واللہ لا اکلم احداً الا رجلاً کوفیاً۔ اللہ کی قسم میں کسی سے بات نہیں کروں گا سوائے رجل کوفی کے) یہ کلام مثبت اور موجب ہے اس میں رجلاً نکرہ ہے اور اگر رجلاً کی صفت نہ لائی جائے تو ایک مرد کے ساتھ خاص ہے، اس لئے قسم کھانے والا اگر صرف رجلاً کہتا اور کوفیاً نہ کہتا تو صرف ایک رجل کے ساتھ بات کرنے کی اجازت ہوتی اور ایک سے زائد آدمیوں سے کلام کرتا تو وہ حانث ہوجاتا، مگر جب اس نے رجلاً کے ساتھ کوفیاً کا اضافہ کردیا تو اب بات کرنے کا حکم تمام رجال کوفہ کو عام ہوگیا اور وہ تمام رجال کوفہ کے ساتھ بات کرنے سے بھی حانث نہ ہوگا۔

پس لفظ کوفیاً سے تمام رجال کوفہ کو حکم کا عام ہونا اس کی دلیل ہے کہ نکرہ کلام مثبت میں آکر اگر صفت عامہ کے ساتھ موصوف ہو تو مفید عموم ہوتا ہے۔

وَقَوْلُهٗ وَاللّٰهِ لَا اَقْرَبُكُمَا اِلَّا يَوْمًا اَقْرَبُكُمَا فِيْهِ مِثَالٌ ثَانٍ لِعُمُوْمِ النَّكِرَةِ الْمَوْصُوْفَةِ وَهُوَ خِطَابٌ لِاِمْرَأَتَيْهِ فَاِنَّ قَوْلَهٗ يَوْمًا نَكِرَةٌ مَوْضُوْعَةٌ لِيَوْمٍ وَاحِدٍ فَلَوْ لَمْ يَصِفْهُ بِقَوْلِهٖ اَقْرَبُكُمَا فِيْهِ لَكَانَ مُوْلِيًا بَعْدَ قُرْبَانِ يَوْمٍ وَاحِدٍ لِاَنَّ هٰذَا اِيْلَاءٌ مُؤَبَّدٌ وَلَيْسَ مُوَقَّتًا بِاَرْبَعَةِ اَشْهُرٍ حَتّٰى تَنْقُصَ الْاَشْهُرُ الْاَرْبَعَةُ بِيَوْمٍ وَلَمَّا وَصَفَهٗ بِقَوْلِهٖ اَقْرَبُكُمَا فِيْهِ لَمْ يَكُنْ مُوْلِيًا اَبَدًا لِاَنَّ كُلَّ يَوْمٍ يَقْرَبُهُمَا فِيْهِ يَكُوْنُ مُسْتَثْنًى مِنَ الْيَمِيْنِ لِهٰذِهِ الصِّفَةِ الْعَامَّةِ فَلَا يَحْنَثُ بِهٖ ۔

ترجمہ اللہ کی قسم میں تم دونوں کے قریب نہ آؤں گا لیکن اس دن کہ قریب آؤں میں تم دونوں کے اس دن میں۔ یہ نکرہ موصوفہ کے عموم کی دوسری مثال ہے، اس مثال میں شوہر اپنی دو بیویوں میں کلام کررہا ہے اس میں یوماً نکرہ ہے جو یوم واحد کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ پس اگر اس نے اپنے قول اقربکما فیہ کی قید سے مقید نہ کردیتا تو البتہ ایک دن قریب جانے کے بعد ایلاء کرنے والا ہوجاتا، کیونکہ یہ ایلاء مؤبد ہے (دائمی ایلاء ہے) صرف چار مہینوں کے ساتھ مؤقت ایلاء نہیں ہے۔ تاکہ ایک دن قریب

جانے کی صورت میں چار مہینوں میں ایک دن کم ہوجاتا اور جب وہ اپنے قول اقربکما فیہ کی صفت لے آیا، تو کبھی ایلاء کرنے والا نہ ہوگا، کیونکہ ہر وہ دن جس دن وہ دونوں کے قریب جائے گا، وہ قسم سے مستثنیٰ ہوگا، اسی صفت عامہ کی وجہ سے، لہذا اس قسم سے حانث نہ ہوگا۔

حل لغات قربان میں قاف کو کسرہ ہے، معنی نزدیک ہونا، اس جگہ قربان سے جماع کی جانب کنایہ کیا گیا ہے، اسی طرح ایلاء کے لغوی معنی قسم کھانے کے ہیں، اور شرعی معنی بیوی کے ساتھ جماع نہ کرنے کی قسم کھانے کے ہیں۔

تشریح **ایلاء کے اقسام:۔** پھر ایلاء کی دو قسمیں ہیں، اول ایلاء موقّتْ، دوم ایلاء مؤبّد، ایلاء موقت کی تعریف، شوہر چار ماہ یا چار ماہ سے زائد عرصہ تک بیوی کے ساتھ جماع نہ کرنے کی قسم کھائے، اگر چار ماہ سے کم مدت کی قسم کھائے گا تو وہ ایلاء شرعی نہ ہوگا۔ ایلاء مؤبّد کی تعریف: شوہر قسم کھائے کہ میں اپنی بیوی سے کبھی بھی جماع نہیں کروں گا، یا پھر اس طرح قسم کھائے کہ میں جماع نہیں کروں گا۔

ایلاء کا حکم شرعی:۔ مدت ایلاء میں اگر اپنی بیوی کے ساتھ جماع نہ کیا تو وہ بائنہ ہوجائے گی، اور اگر ایلاء کی مدت کے اندر اندر جماع کرلیا تو اپنی قسم میں حانث ہوجائے گا اور اس پر حانث ہونے کا کفارہ ادا کرنا واجب ہوگا۔

اب متن کے بیان کردہ مسئلہ کو سمجھئے، ایک آدمی نے اپنی دو بیویوں کی جانب مخاطب ہوکر کہا خدا کی قسم میں تم دونوں سے جماع نہیں کروں گا مگر ایک دن کہ جس دن میں تم دونوں سے جماع کروں، اس مثال میں بھی لفظ یومًا اسم نکرہ ہے اور ایک دن کے لئے اس کو وضع کیا گیا ہے اگر اس مثال میں کہنے والا شخص لفظ یومًا کو اپنے قول اقربکما کے ساتھ مقید نہ کرتا بلکہ یہ کہتا واللہ لا اقربکما الا یومًا تو بیوی کے ساتھ ایک دن جماع کرنے کے بعد ایلاء کرنے والا ہوجاتا اس وجہ سے کہ یہ ایلاء مؤبد کہلاتا ہے، جو چار ماہ کے ساتھ موقت نہیں اس لئے ایک دن جماع کرنے کے بعد یہ آدمی ایلاء کرنے والا شمار ہوگا، لیکن جب اس نے یومًا نکرہ کو اقربکما فیہ کی صفت کے ساتھ موصوف بنا دیا، تو اب یہ بالکل ایلاء کرنے والا شمار نہ ہوگا، اس لئے کہ اقربکما فیہ صفت عام ہے، اس لئے ہر وہ دن جس دن یہ جماع کرے گا وہ دن اس کی مذکورہ قسم سے مستثنیٰ ہوگا، اور کسی دن بھی جماع کرنے کی بنا پر حانث نہ ہوگا۔

الا یومًا: جب تک نکرہ تھا اور اس کی صفت ذکر نہیں کی گئی اس وقت تک صرف یوم واحد اس کی قسم سے مستثنیٰ تھا، لیکن جب اقربکما فیہ کی صفت کے ساتھ یوم کو موصوف بنادیا۔ تو جماع کا ہر دن قسم سے مستثنیٰ ہوگیا، لہذا معلوم ہوا کہ نکرہ اگر کلام موجب میں واقع ہو اور صفت عامہ کے ساتھ متصف ہو تو وہ عموم کا فائدہ دیتا ہے۔

وَكَذَا إِذَا قَالَ أَيُّ عَبِيْدِيْ ضَرَبَكَ فَهُوَ حُرٌّ فَضَرَبُوْهُ أَنَّهُمْ يَعْتِقُوْنَ مِثَالٌ ثَالِثٌ لِكَوْنِ النَّكِرَةِ عَامَّةً بِعُمُوْمِ الْوَصْفِ عَلٰى سَبِيْلِ التَّشْبِيْهِ لِلْقَاعِدَةِ فَإِنَّ قَوْلَهُ أَيُّ عَبِيْدِيْ لَيْسَ بِنَكِرَةٍ نَحْوِيَّةٍ لِكَوْنِهٖ مُضَافًا إِلَى الْمَعْرِفَةِ وَلٰكِنْ يُشْبِهُ النَّكِرَةَ فِي الْإِيْهَامِ وُصِفَ بِصِفَةٍ عَامَّةٍ وَهُوَ قَوْلُهُ ضَرَبَكَ فَيَعُمُّ بِعُمُوْمِ الصِّفَةِ فَيَعْتِقُ كُلٌّ مِنْهُمْ إِنْ ضَرَبُوا الْمُخَاطَبَ جُمْلَةً مُجْتَمِعِيْنَ أَوْ مُتَفَرِّقِيْنَ بِخِلَافِ مَا إِذَا قَالَ أَيُّ عَبِيْدِيْ ضَرَبْتَهُ فَهُوَ حُرٌّ بِإِضَافَةِ الضَّرْبِ إِلَى الْمُخَاطَبِ وَجَعْلِ الْعَبِيْدِ مَضْرُوْبِيْنَ فَإِنَّهُمْ لَا يَعْتِقُوْنَ كُلُّهُمْ إِذَا ضَرَبَ الْمُخَاطَبُ جَمِيْعَهُمْ بَلْ إِنْ ضَرَبَهُمْ بِالتَّرْتِيْبِ عَتَقَ الْأَوَّلُ لِعَدَمِ الْمُزَاحِمِ وَإِنْ ضَرَبَهُمْ دَفْعَةً يُخَيَّرُ الْمَوْلٰى فِيْ تَعْيِيْنِ وَاحِدٍ مِنْهُمْ وَوَجْهُ الْفَرْقِ عَلٰى مَا هُوَ الْمَشْهُوْرُ أَنَّ فِي الْأَوَّلِ وَصَفَهُ بِالضَّارِبِيَّةِ فَيَعُمُّ بِعُمُوْمِ الصِّفَةِ وَفِي الثَّانِيْ قَطَعَ عَنِ الْوَصْفِيَّةِ لِكَوْنِهٖ مُسْنَدًا إِلَى الْمُخَاطَبِ دُوْنَ أَيٍّ فَلَا يَعُمُّ وَيُصَارُ إِلَى الْخُصُوْصِ

ترجمہ اور اسی طرح جب کوئی کہے کہ میرے غلاموں میں سے جس نے تجھ کو مارا تو وہ آزاد ہے، پس سب نے اس کو مارا تو بیشک وہ سب غلام آزاد ہو جائیں گے، یہ صفت کے عام ہونے کی صورت میں نکرہ کے عموم کی یہ تیسری مثال ہے جس میں قاعدہ کی تشبیہ دی گئی ہے، کیونکہ اس کا قول ای عبیدی نکرہ نحویہ نہیں ہے، کیونکہ وہ معرفہ کی طرف مضاف ہے، لیکن مبہم ہونے میں نکرہ کے مشابہ ہے اس نکرہ کو صفت عام کے ساتھ موصوف کیا گیا ہے اور وہ اس کا قول ضربک ہے، پس صفت کے عام ہونے کی وجہ سے نکرہ عام ہو جائے گا، پس اگر انھوں نے مخاطب کو اجتماعی طور پر یا انفرادا مارا تو ان میں سے ہر ایک غلام آزاد ہو جائیگا بخلاف اس صورت کے کہ اس نے کہا ای عبیدی ضربتہ فہو حر، میرے غلاموں میں سے جس کو تونے مارا تو وہ آزاد ہے، اس مثال میں ضرب کی اضافت مخاطب کی طرف ہے، اور عبید کو مضروب کہا گیا ہے، پس سب غلام آزاد نہ ہوں گے، جب کہ مخاطب نے تمام کو مارا ہو بلکہ اگر ان کو ترتیب وار مارا ہے تو پہلا غلام مزاحمت نہ ہونے کی وجہ سے آزاد ہو جائے گا، اور اگر ان سب کو ایک ہی دفعہ مارا تو ان میں سے ایک متعین کرنے میں آقا کو اختیار دیا جائے گا۔

ووجہ الفرق علی ما ہوالمشہور۔ اور ان دونوں مثالوں (ای عبید ضربک فہو حر) دوسری مثال (ای عبیدی ضربتہ فہو حر ہے) میں مشہور قول کی بنا پر یہ ہے کہ مثال اول میں لفظ ای کو وصف ضاربیت کے ساتھ موصوف کیا گیا ہے، اس لئے صفت کے عام ہونے کی وجہ سے ای عام ہو گیا، اور دوسری مثال میں ای کو وصف سے خارج کر لیا ہے، اس لئے کہ ضرب کو مخاطب حاضر کی طرف منسوب کیا گیا ہے، لہذا وہ عام نہ ہوگا۔

بلکہ اخص الخصوص یعنی واحد حاضر کی طرف اس کو پھیر دیا گیا ہے۔

تشریح **وصف کے عموم سے نکرہ کے عام ہونے کی تیسری مثال** :- یہ مثال ہی نہیں بلکہ قاعدہ کلیہ کے لئے ایک تشبیہ مثالی ہے، جملہ مثبت میں ہر نکرہ صفت عام کے ساتھ متصف ہوتا ہے) یہ نکرہ کی حقیقی مثال نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں نکرہ ایّ ہے۔ مگر یہ مضاف ہو رہا عبیدی کی جانب جو کہ معرفہ ہے۔ اس اضافت کی وجہ سے ایّ معرفہ ہوگیا، یعنی ای عبیدی معرفہ بن گیا نکرہ نہیں رہا مگر ایّ اپنے معنی اور مفہوم کے لحاظ سے مبہم ہے اس لئے نکرہ کے مشابہ ہے اور اس کی جو صفت لائی گئی یعنی ضربک وہ عام ہے تو حاصل یہ نکلا کہ ای عبیدی ضربک میں ایّ اپنی صفت عامہ یعنی ضربک کی وجہ سے عام ہوگیا اب مثال کو لیجئے ای عبیدی ضربک فھو حر، میرے غلاموں میں سے جس غلام نے تجھکو مارا بس وہ آزاد ہے۔

اس مثال میں اگر مخاطب کو اس کے سب غلام ماریں گے تو وہ سب کے سب آزاد ہوجائیں گے، خواہ الگ الگ اس کو ماریں یا سب ایک ساتھ مل کر مخاطب کو ماریں تب بھی آزاد ہوجائیں گے۔

اور اگر آقا نے یہ کہا کہ اَیُّ عَبِیْدِیْ ضَرَبْتَهٗ فَهُوَ حُرٌّ میرے جس غلام کو تو اے مخاطب مارے تو بس وہ آزاد ہے، اس قول میں مولیٰ نے مخاطب کو ضارب بنایا ہے اور عبید کو مضروب قرار دیا ہے تو اس صورت میں مخاطب نے اگر تمام غلاموں کو مارا تو تمام کے تمام غلام آزاد نہ ہوں گے بلکہ صرف ایک ہی غلام آزاد ہوگا، اگر مخاطب نے تمام غلام کو ترتیب وار مارا ہو تو اول مضروب غلام آزاد ہوجائے گا، اس وجہ سے کہ اول کو مارتے وقت کوئی غلام مزاحم نہیں ہے بلکہ صرف تنہا وہی مضروب ہے اور جب اس کے بعد والوں کو مارا تو اول مضروب غلام ان کا مزاحم نہ تھا اور اگر مولیٰ نے ان سب غلام کو ایک ساتھ اور یکبارگی مارا تو آزاد کرنے میں آقا کو تعیین کا حق حاصل ہوگا کیونکہ آزادی مولیٰ کی جانب سے آتی ہے اس لئے وہ انتخاب کا مجاز ہوگا۔

دونوں مثالوں کے درمیان فرق :- شارح نے فرمایا قول اول ایُّ عبیدی ضربک فھو حرٌّ اور ایُّ عبیدی ضربتہ فھو حرٌّ میں فرق بالکل واضح ہے، اس لئے کہ اوّل مثال میں ایّ کو ضاربیت کے ساتھ موصوف کیا گیا ہے، جبکہ ضارب ہونا عام صفت ہے، اس لئے کہ صفت کے عام ہونے کی وجہ سے موصوف عام ہوگا یعنی تمام غلاموں کے ضارب ہونے کی وجہ سے سب غلام آزاد ہوجائیں گے۔

دوسری مثال ای عبیدی ضربتہ فھو حرٌّ ہے اس میں لفظ ایّ کو وصف ضاربیت سے الگ کر دیا گیا ہے کیونکہ ضرب کی اسناد مخاطب کی جانب ہے ایّ کی جانب نہیں ہے اور جب ایّ کو وصف ضاربیت کے ساتھ متصف نہیں کیا گیا تو وہ موصوف عام نہ ہوگا بلکہ خاص ہوگیا اس لئے اخص الخصوص کی جانب رجوع کیا جائے گا۔ اور اس صورت میں فقط ایک غلام ہی آزاد ہوگا باقی غلام آزاد نہ ہونگے۔

وَاعْتَرَضَ عَلَيْهِ بِاَنَّكُمْ اِنْ اَرَدْتُمُ الْوَصْفَ النَّحْوِيَّ فَلَيْسَ شَيْءٌ مِنَ الْمِثَالَيْنِ مِنْ قَبِيْلِ الْوَصْفِ

لِاَنَّ اِيًّا موصولة اَوْ شرطية وَاِنْ اَرَدْتُمُ الوصف المعنوي ففي كل من المثالين حاصل لِاَنَّهُ في الاول وصفه بالضاربية وفي الثاني بالمضروبية الاترى اَنَّ في قوله الا يوما اقربكما فيه وجد العموم مع اَنَّ يوما وقع مفعولا فيه لا فاعلا فينبغي اَنْ يكون في المفعول به كذالك واجيب بِاَنَّ الضرب يقوم بالضارب فلا يقوم بالمضروب والمفعول به فضلة لا يتوقف الفعل عليه بخلاف يوما وهو مفعول فيه فانه جزء من الفعل لانه عبارة عن الحدث مع الزمان فيتلازمان وقيل في الفرق بينهما اَنَّ في الصورة الاولى لما علق العتق بضرب العبيد يسارع كل منهم الى ضربه لاجل عتقه فلا يمكن التخيير فيه للمولى بلا مرجح بخلاف الصورة الثانية فانه علق فيها على ضرب المخاطب فلا ينبغي له اَنْ يضربهم جميعا ليعتقوا فيخير فيه المولى باي واحد منهم

ترجمہ:- وجہ فرق پر اعتراض کیا گیا ہے کہ اگر تم وصف سے نحوی وصف مراد لیتے ہو تو بس جانو کہ ان مثالوں میں کوئی بھی وصف اصطلاحی نہیں ہے، کیونکہ ایٌ موصولہ یا شرطیہ ہوتا ہے اس لئے اسکے بعد کوئی صلہ آئے گا یا شرط آئے گی، اگر تمہاری مراد وصف سے وصف معنوی ہے تو یہ وصف دونوں میں موجود ہے کیونکہ وہ مثال اول میں وصف ضاربت کا موجود ہے اور دوسری میں مضروبیت کا کیا تم نہیں جانتے کہ قول " الا یوما اقربکما فیہ " میں عموم موجود ہے اس کے باوجود یوماً مفعول فیہ ہے فاعل نہیں ہے، لہذا مناسب ہے کہ مفعول بہ میں ایسا ہی ہو۔

واجیب بان الضرب الخ اس کا جواب دیا گیا ہے کہ ضرب ضارب کے ساتھ قائم ہے، لہذا مضروب کے ساتھ قائم نہ ہوگی اور مفعول بہ کلام میں زائد ہوتا ہے، کلام اس پر موقوف نہیں ہوتا بخلاف یوماً کے کہ وہ مفعول فیہ واقع ہے اور یہ فعل کا جزء ہے کیونکہ مفعول فیہ حدث مع الزمان کا نام ہے اس لئے دونوں ایک دوسرے کو لازم ہیں۔

وقیل فی الفرق بینہما الخ دونوں مثالوں کے درمیان فرق کرنے میں دوسرا قول بھی ہے، پہلی صورت میں عتق کو جب ضرب العبید کے ساتھ متعلق کیا گیا تو ان میں سے ہر ایک اپنے عتق کی وجہ سے مارنے میں جلدی کرے گا، پس آقا کے لئے اس میں اختیار کا موقع بلا کسی مرجح کے نہیں ہے لہذا عتق عام ہو جائیگا بخلاف صورت ثانیہ کے کہ اس میں مخاطب کی ضرب کی طرف عتق کو معلق کیا گیا ہے پس مخاطب کیلئے مناسب نہیں کہ سب ہی کو مارے تاکہ وہ آزاد ہو جائیں اسلئے ان کے درمیان آقا کو اختیار حاصل ہوگا۔

تشریح شارح نے فرمایا اوپر کی دونوں مثالوں میں جو باہم فرق بیان کیا ہے اس کی وجہ فرق میں ہم کو کلام ہے۔

اعتراض کی تفصیل:- آپ نے پہلی مثال ای عبیدی ضربک فہوحر میں لفظ ایٌ کو موصوف بنایا ہے، اور اس کا وصف ضارب کو بتایا ہے، اور دوسری مثال میں یعنی ای عبیدی ضربتہ فہوحر میں ای کی صفت ضربت مخاطب کو بنایا ہے، اس مثال میں ایٌ کو وصفیت سے خارج کردیا ہے، سوال یہ ہے کہ وصف سے اس جگہ آپ نے کیا مراد لیا ہے وصف معنوی یا وصف نحوی۔

وصف نحوی کی تعریف:- وصف اس تابع کو کہتے ہیں جو متبوع کے معنی پر دلالت کرے اور وہ تابع اپنے متبوع سے مؤخر ہو۔

وصف معنوی کی تعریف:- وصف معنوی قائم بالغیر کا نام ہے۔

ان مثالوں میں اگر وصف نحوی مراد لیا گیا ہے تو صاف بات یہ ہے کہ دونوں مثالوں میں وصف مذکور نہیں، کیونکہ لفظ ایٌ اسم موصول ہے یا پھر شرطیہ ہے اگر ای موصولہ ہے تو اس کا مابعد صلہ واقع ہوگا اور اگر ای شرطیہ ہے تو اس کا مابعد شرطیہ ہوگا تو ای کا مابعد صلہ ہے یا شرط ہے نہ کہ وصف۔

اور اگر آپ نے وصف معنوی مراد لیا ہے تو وصف معنوی دونوں ہی مثالوں میں پایا جاتا ہے، کیونکہ اول مثال ای عبیدی ضربک فہوحر ہے اس کا وصف معنوی ضارب ہوتا ہے اور دوسری مثال ای عبیدی ضربتہ فہوحر ہے، اس مثال میں مضروبیت وصف معنوی ہے، اس وجہ سے کہ وصف معنوی کے لئے فاعل کا ہونا ضروری ہے نہیں بلکہ بغیر فاعل کے بھی وصف معنوی پایا جا سکتا ہے الایوما اقربکما فیہ صفت عام ہونے کی وجہ سے عموم پایا گیا ہے جب کہ یوماً مفعول فیہ واقع ہے نہ کہ فاعل، لہٰذا مناسب ہے کہ مفعول بہ بھی صفت عامہ کی وجہ سے عام ہو۔

اور مثال ثانی میں مفعول بہ وصف مضروبیت کے ساتھ متصف ہے، اس لئے اس مثال میں بھی عموم ہونا چاہئے اور مخاطب اگر تمام غلاموں کو مارے تو سب کے سب غلاموں کو آزاد ہوجانا چاہئے، جس طرح پہلی مثال میں سب غلام اگر مخاطب کو ماریں گے تو سب کے سب آزاد ہوجائیں گے

الجواب:- ضرب مصدر ایک وصف ہے جو صرف ضارب کے ساتھ قائم ہوتا ہے اس لئے مضروب کے ساتھ قائم نہ ہوگا اس لئے کہ ایک وصف کا دو شخصوں کے ساتھ قائم ہونا محال ہے، لہٰذا جب وصف ضرب مفعول کے ساتھ قائم نہیں ہوتا تو دوسری مثال میں مفعول بہ یعنی ای عبیدی وصف سے خالی ہوگا اس کیلئے کوئی وصف نہ ہوگا اور ای عبیدی نکرہ ہے اور کلام موجب میں ہے اور بغیر وصف کے ہے اور قاعدہ ہے کہ نکرہ کلام موجب میں بغیر وصف کے تخصیص کا فائدہ دیتا ہے، لہٰذا اس مثال میں خاص طور پر ایک غلام آزاد ہوگا۔

اور مفعول بہ کو مفعول فیہ پر قیاس کرنا یہ قیاس مع الفارق ہے، کیونکہ مفعول بہ فضلہ ہوتا ہے، فعل

لازم مفعول بہ پر نہ موقوف ہوتا ہے اور نہ اس کا محتاج ہوتا ہے اور اس کے برخلاف لفظ یوماً جو کہ مفعول فیہ ہے اور وہ فعل کا جز ہوتا ہے اس لئے کہ فعل تین امور کے مجموعہ کا نام ہے معنی مصدری، زمانہ، نسبت الی الفاعل اور مفعول فیہ زمانہ ہوتا ہے اور زمانہ فعل کا جز ہے اس لئے مفعول فیہ فعل کا جز ہوگا، اور کل وجز میں باہم تلازم ہوتا ہے اس لئے ہر فعل اپنے مفعول فیہ پر موقوف ہوگا، لہذا ایک زائد کو شئی کے جز پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔

دونوں مثالوں میں فرق :۔ بعض حضرات نے ان دونوں مثالوں میں دوسری طرح فرق کیا ہے، انھوں نے کہا، مثال اول یعنی ای عبیدی ضربک فہو حر میں غلاموں کی آزادی اس پر موقوف ہے کہ وہ غلام مخاطب کو ماریں اس لئے اپنی آزادی حاصل کرنے کے لئے ہر غلام اس کی کوشش کرے گا کہ وہ مخاطب کے مارنے میں جلدی کرے، تو کسی مرجح کے بغیر آقا کو ان غلاموں میں سے کسی ایک غلام کو ترجیح دینا ممکن نہ ہوگا، اس لئے آزادی کا حکم تمام غلاموں کو عام ہوگا اور نتیجۃً سارے غلام آزاد ہو جائیں گے۔

اور دوسری مثال ای عبیدی ضربتہ فہو حر میں غلاموں کی آزادی اس پر موقوف ہے کہ مخاطب ان کو مارے اور تمام غلاموں کو آزاد کرنے کے لئے تمام غلاموں کو مارنا مخاطب کے لئے مناسب نہ ہوگا اس لئے مولی کو غلام متعین کرنے کا اختیار رہوگا، اور مولی جس کو متعین کردیگا وہی غلام آزاد ہوگا دوسرے غلام آزاد نہ ہوں گے یہ اس وقت ہے جب مخاطب نے تمام غلاموں کو بیک وقت مارا ہو، اور اگر غلاموں کو ترتیب وار ایک ایک کرکے مارا ہو تو جس کو سب سے پہلے مارا ہو یعنی مضروب اول ہی آزادی کیلئے متعین ہے کیونکہ اس میں کوئی مزاحم نہیں ہے۔

وَكَذَا إِذَا دَخَلَتْ لَامُ التَّعْرِيفِ فِيمَا لَا يَحْتَمِلُ التَّعْرِيفَ بِمَعْنَى الْعَهْدِ أَوْجَبَتِ الْعُمُومَ يَعْنِي كَمَا أَنَّ النَّكِرَةَ إِذَا وُصِفَتْ بِصِفَةٍ عَامَّةٍ تَعُمُّ كَذَالِكَ إِذَا دَخَلَتْ لَامُ الْمَعْرِفَةِ فِي صُورَةٍ لَا يَسْتَقِيمُ التَّعْرِيفُ الْعَهْدِيُّ أَوْجَبَتِ الْعُمُومَ سَوَاءٌ كَانَ الْعُمُومُ لِلْجِنْسِ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ فَخْرُ الْإِسْلَامِ وَتَابِعُوهُ أَوْ لِلْاِسْتِغْرَاقِ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهَا أَهْلُ الْعَرَبِيَّةِ وَجُمْهُورُ الْأُصُولِيِّينَ وَفِيهِ تَنْبِيهٌ عَلَى أَنَّ الْعَهْدَ هُوَ الْأَصْلُ فِي اللَّامِ فَمَا دَامَ يَسْتَقِيمُ الْعَهْدُ لَا يُصَارُ إِلَى مَعْنًى آخَرَ سَوَاءٌ كَانَ عَهْدًا خَارِجِيًّا أَوْ ذِهْنِيًّا كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الْبَعْضُ وَقِيلَ عَهْدًا خَارِجِيًّا فَقَطْ فَإِنَّهُ الْأَصْلُ فِي التَّعْرِيفِ وَالْمَعْهُودُ الذِّهْنِيُّ فِي الْمَعْنَى كَالنَّكِرَةِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَقِمِ الْعَهْدُ بِأَنْ لَمْ يَكُنْ ثَمَّةَ أَفْرَادٌ مَعْهُودَةٌ أَوْ لَمْ يَجْرِ ذِكْرُهُ فِيمَا سَبَقَ حُمِلَ عَلَى الْجِنْسِ فَيَحْتَمِلُ الْأَدْنَى وَالْكُلَّ عَلَى حَسَبِ قَابِلِيَّةِ الْمَقَامِ أَوْ عَلَى الْاِسْتِغْرَاقِ فَيَسْتَوْعِبُ

الکلّ یقیناً فی قولہٖ تعالیٰ اِنّ الانسان لفی خسرٍ اِلّا الذین اٰمنوا وعملوا الصّٰلحٰت وقولہ السارق والسارقۃ والزانیۃ والزانی وامثالہ۔

ترجمہ اور اسی طرح لام تعریف جب ایسے محل میں داخل ہو جو تعریف عہدی کا محتمل نہ ہو تو عموم کو ثابت کرے گا، یعنی جس طرح نکرہ صفت عام کے ساتھ جب موصوف کیا جاتا ہے تو وہ عام ہو جاتا ہے، اسی طرح جب لام تعریف اس صورت میں تعریف عہدی صحیح نہ ہو تو عموم کو ثابت کرتا ہے، برابر ہے کہ عموم جنس کے لئے ہو جیسا کہ امام فخر الاسلام اور ان کے متبعین گئے ہیں یا استغراق کا ہو جیسا کہ اہل عربیہ جمہور علماء اصول کا مذہب ہے اور مصنف کے قول فیما لا یحتمل میں اس بات پر تنبیہ ہے کہ لام عہد ہی اصل ہے پس جب تک عہد کے معنی درست ہوں گے دوسرے معنی کی طرف نہ جایا جائیگا برابر ہے کہ عہد خارجی ہو یا ذہنی جیسا کہ بعض کا مذہب ہے، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ عہد سے فقط خارجی مراد ہے، کیونکہ تعریف میں وہی اصل ہے اور معہود ذہنی معنی میں مانند نکرہ کے ہوتا ہے پس اگر عہد کے معنی درست نہ ہوں بایں طور کہ وہاں افراد معہود نہ ہوں یا ماسبق میں اس کا ذکر نہ ہوا ہو تو لام کو جنس پر محمول نہ کیا جائیگا، پس اس صورت میں ادنیٰ فرد اور کل افراد کا احتمال رکھیگا مقام کی قابلیت کے لحاظ سے، یا پھر لام کو استغراق پر محمول کیا جائے گا، پس کل کو یقینی طور پر استیعاب کر لیگا جیسے اللہ تعالیٰ کا قول ان الانسان لفی خسر الا الذین آمنوا وعملوا الصالحات اور قول السارق والسارقۃ الزانی والزانیۃ اور ان جیسی مثالوں میں۔

تشریح معرف باللام بھی عموم کا فائدہ دیتا ہے۔ یعنی جس طرح نکرہ صفت کے ساتھ مل کر عموم کا فائدہ دیتا ہے اسی طرح معرف باللام بھی عموم کا فائدہ دیتا ہے مگر شرط یہ ہے کہ اس جگہ لام تعریف عہد صحیح نہ ہو۔

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ لام تعریف کی دو قسمیں ہیں لام زائد، لام غیر زائد، وہ لام جو اسم معرفہ یعنی علم پر داخل ہو جیسے الحسن، الزید العمر وغیرہ تو یہ لام زائد ہے۔

لام غیر زائد کی اقسام:۔ پھر لام زائد کی دو قسمیں ہیں اول لام اسمی دوم لام حرفی۔ لام تعریف اسمی وہ لام ہے جو اسم فاعل پر داخل ہو جیسے الضارب اور یا اسم مفعول پر داخل ہو جیسے المضروب اور الذی کے معنی میں ہو

لام حرفی کے اقسام:۔ لام حرفی چار قسم پر ہے، لام جنسی، لام استغراقی۔ لام عہد ذہنی، لام عہد خارجی، لام جنس وہ لام ہے جو اپنے مدخول ماہیت پر دلالت کرے افراد سے قطع نظر کرتے ہوئے، جیسے الرجل خیر من المرأۃ جنس مرد جنس عورت سے بہتر ہے، اس میں خیریت مرد کے کسی خاص فرد کے ساتھ خاص نہیں، نہ کوئی فرد مراد ہے، ماہیت بحیثیت ماہیت مراد ہے۔

لام استغراقی وہ لام ہے جو اپنے مدخول کے تمام افراد پر دلالت کرے جیسے ان الانسان لفی خسر، اس

میں خسران کا حکم انسان کے ہر ہر فرد پر ہے، اسی طرح السارق والسارقۃ چوری کرنے والا مرد اور چوری کرنے والی عورت کوئی فرد بھی ہو

لام عہد ذہنی:۔ وہ لام ہے جو اپنے مدخول کے بعض افراد پر دلالت کرے مگر وہ افراد معین نہ ہوں اخاف ان یاکلہ الذئب مجھے ڈر ہے کہ اس کو کوئی بھیڑیا نہ کھالے۔

لام عہد خارجی:۔ وہ لام ہے جو اپنے مدخول کے بعض متعین افراد پر دلالت کرے جیسے فعصٰی فرعون الرسول پس فرعون نے رسول معین کی نافرمانی کی۔

حاصل کلام یہ ہے کہ اگر کسی اسم پر لام تعریف داخل ہو اور اس جگہ عہد کے معنی مراد لینا صحیح نہ ہو تو وہ لام عموم کا فائدہ دیتا ہے اب یہ لام جو مفید عموم ہے اس میں مختلف مذاہب ہیں۔ یہ لام جنس کے لئے ہوگا امام فخر الاسلام اور ان کے متبعین کے نزدیک یا یہ لام استغراق کے لئے ہوگا، یہ مذہب جمہور اصولیین اور اہل عربیہ کا ہے، شارح فرماتے ہیں ماتن کی عبارت فیما لایحتمل التعریف بمعنی العہد اور اس مقام میں کہ لام وہاں تعریف کا احتمال نہیں رکھتا یعنی عہد کے معنی دینا اس جگہ درست نہیں ہے، اس عبارت میں اس بات پر آگاہ کرنا مقصود ہے کہ لام میں اصل لام عہد ہے، اس لئے جب تک لام کے معنی عہد کے لینا درست ہوگا دوسرے معنی مراد نہ لئے جائیں گے۔ پھر لام کے معنی کے عہد کے لینے میں عہد ذہنی ہو یا عہد خارجی ہو جیسا کہ بعض کا مذہب ہے، خلاصہ یہ کہ ان حضرات کے نزدیک مطلق عہد کے معنی اصل ہیں، اور بعض کا قول ہے کہ متن میں عہد سے صرف عہد خارجی مراد ہے اس لئے کہ تعریف میں عہد خارجی اصل ہے اور جہاں تک عہد ذہنی کا تعلق ہے گویا وہ باعتبار معنی کے نکرہ کے مانند ہوتا ہے تعریف میں اس کا کوئی تعلق نہیں ہے اس لئے معہود ذہنی کو نکرہ کے ساتھ موصوف کیا جاتا ہے اور وہ جملہ جو نکرہ کے حکم میں ہو اس کے ساتھ بھی اس کو موصوف کر دیا جاتا ہے جیسے وَلَقَدْ اَمُرُّ عَلَى اللَّئِيْمِ يَسُبُّنِيْ فمضیت ثمہ قلت لا یعنینی۔ میں ایسے کمینہ شخص کے قریب سے گذر جاتا ہوں جو مجھے گالی دیتا ہے تو میں یہ کہتا ہوا گذرتا ہوں کہ اس نے میرا ارادہ نہیں کیا ہے، اس شعر میں لفظ یسبنی فعل با فاعل جملہ ہے اور اللئیم پر لام عہد داخل ہے جو اس جگہ یسبنی جملہ کی صفت واقع ہے۔

بہرحال لام تعریف سے اگر عہد کا لام مراد لینا صحیح نہ ہو جس کی صورت یہ ہے کہ وہاں اس کے افراد ذہن میں متعین نہ ہوں یا سابق میں اس کا ذکر بھی نہ ہوا ہو تو اس وقت لام تعریف برائے جنس کا مراد ہوگا اور حمل کی صلاحیت کے مطابق ادنی فرد پر بھی احتمال رکھے گا، یعنی فرد حقیقی کا احتمال رکھے گا، نیز فرد حکمی یعنی مجموعہ افراد کا بھی احتمال رکھے گا۔ اس لئے وہ اسم جو معرف ہو لام جنس کے ساتھ اگر قرینہ سے خالی ہو تو اس کو فرد حقیقی یعنی ادنیٰ فرد پر محمول کیا جائے گا اس لئے یہ فرد حقیقی یقینی ہوتا ہے۔ اور اگر کسی جگہ قرینہ موجود ہو تو اس لام تعریف کو فرد حکمی پر محمول کیا جائیگا اور کل افراد کا مجموعہ مراد لیا جائے گا۔

اور اگر لام تعریف سے عہد کے معنی درست نہ ہوں تو اس لام تعریف کو لام استغراق پر محمول کیا جائے گا اس لئے لام استغراق یقینی طور پر تمام افراد کا احاطہ کر لیتا ہے جیسے ان الانسان لفی خسر میں تمام افراد خسارہ میں داخل ہیں اسلئے کہ الا الذین آمنوا کا اس سے استثناء کیا گیا ہے، اگر تمام افراد مراد نہ ہوتے تو الذین آمنوا کا استثناء درست نہ ہوگا۔ اسی طرح الزانیۃ والزانی میں اور السارق والسارقۃ میں لام تعریف کا ہے اور برائے استغراق ہے، اور لام تعریف برائے استغراق وبرائے جنس دونوں لام عموم کا فائدہ دیتے ہیں۔

حَتّٰى يَسْقُطَ اِعْتِبَارُ الْجَمْعِيَّةِ اِذَا دَخَلَتْ عَلَى الْجَمْعِ عَمَلًا بِالدَّلِيْلَيْنِ تَفْرِيْعٌ عَلٰى قَوْلِهٖ اَوْجَبَتِ الْعُمُوْمَ اَيْ هٰذَا الْقَدْرُ اِذَا كَانَ دُخُوْلُ اللَّامِ فِي الْمُفْرَدِ وَاَمَّا اِذَا كَانَ عَلَى الْجَمْعِ فَثَمَرَةُ عُمُوْمِهٖ اَنَّهٗ يَسْقُطُ مَعْنَى الْجَمْعِ فَلَا يَكُوْنُ اَقَلُّهُ الثَّلَاثُ اِذْ لَوْ بَقِيَ جَمْعًا لَمْ يَظْهَرْ لِلَّامِ فَائِدَةٌ اِذْ لَا عَهْدَ وَلَا اِسْتِغْرَاقَ وَلَا جِنْسَ فَيَجِبُ اَنْ يُحْمَلَ عَلَى الْجِنْسِ لِيَكُوْنَ مَا دُوْنَ الثَّلٰثَةِ وَمَا فَوْقَهٗ لِلْجَمْعِ.

ترجمہ یہاں تک کہ جب لام جمع کے صیغہ میں داخل ہوتا ہے تو جمعیت کا اعتبار بھی ساقط ہو جاتا ہے تاکہ دونوں دلیلوں پر عمل ہو جائے، یہ مصنف کے قول ”اوجبت العموم“ کی تفریع ہے یعنی لام کا داخل ہونا عموم کا فائدہ دیتا ہے جب اس کا دخول مفرد ہو اور اگر ان کا دخول جمع پر ہو تو اس کے عام ہونے کا ثمرہ یہ ہے کہ جمع کے معنی ساقط ہو جائیں گے، پس جمع کا اقرد فرد ثلاث نہ ہوگا کیونکہ اگر جمع پر لام داخل ہونے کے بعد جمع باقی رہے تو لام کے داخل ہونے کا کوئی فائدہ ظاہر نہ ہوگا کیونکہ اس صورت میں نہ عہد ہے نہ جنس اور نہ استغراق ہے لہذا واجب ہے کہ لام کو جنس پر محمول کیا جائے، تاکہ ثمن سے کم جنس کا معمول اور تین سے اوپر کا جمع معمول رہے۔

تشریح یہاں سے مصنف نے اپنے قول اوجبت العموم پر تفریع بیان کی ہے، فرمایا لا تعریف جب تعریف عہد کا احتمال نہ رکھتا ہو تو عموم کا فائدہ دیتا ہے اس لئے لا تعریف جب جمع کے صیغے پر داخل ہوتا ہے تو اس صیغہ سے جمع ہونے کا اعتبار ساقط ہو جاتا ہے تاکہ لام تعریف اور صیغہ جمع دونوں پر عمل ہو جائے

لام تعریف جب مفرد پر داخل ہو تو عموم کا فائدہ دیتا ہے اور جب جمع کے صیغہ پر داخل ہو تو اس کے عموم کے لئے مفید ہونے کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ اس کی وجہ سے جمع کا جمع ہونا ساقط ہو جائے گا اور بجائے اس کے کہ جمع کا اطلاق تین سے شروع ہو اس کا اطلاق ایک ہی سے شروع ہو جائے گا اور جمع کے کم سے کم افراد تین نہ رہیں گے کیونکہ لام تعریف کے داخل ہونے کے بعد جمع کا جمع ہونا باقی رہے گا، تو لام تعریف کا کوئی فائدہ

نہ ہوگا کیونکہ جو لام تعریف جمع پر داخل ہوا ہے وہ عہد کا نہیں ہوسکتا اس لئے کہ اس جگہ بحث اس لام میں ہے جو تعریف عہد کا احتمال نہ رکھتا ہو۔

جمع پر داخل ہونے والا لام تعریف، لام استغراق بھی نہیں ہوسکتا اس لئے کہ لام استغراق کے لئے مراد لینے سے کوئی فائدہ نہ ہوگا اس لئے کہ مصنف نے آگے مثال لا اتزوج النساء ذکر فرمائی ہے، لازم آئے گا کہ قسم روئے زمین کی تمام عورتوں سے نکاح نہ کرنے سے متعلق ہے، حالانکہ ساری دنیا کی عورتوں سے نکاح کرنا انسان کی طاقت سے باہر ہے لہذا ان سے نکاح کرنے سے رکنے کے لئے قسم کھانا فعل عبث ہے۔

دوسری مثال، انما الصدقات للفقراء، میں لفظ صدقات صیغہ جمع کا ہے اور الفقراء یہ بھی جمع ہے، ان دونوں کے لام کو اگر استغراق کے لئے مان لیا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ تمام صدقات دنیا کے تمام فقراء کے لئے ہیں، اور یہ ناممکن ہے، لہذا معلوم ہوا کہ ان دونوں کے لام کو استغراق کے لئے لینا بیکار ہے، بہر حال کوئی فائدہ نہ ہونے کے باعث لام تعریف جمع پر داخل ہونے والا لام استغراق نہیں ہوگا۔

لام تعریف داخل ہونے کے بعد جمع کی جمعیت کو اگر باقی رکھا جائے تو وہ لام لام جنس بھی نہیں ہوسکتا، لہذا جب ہماری بات اس لام میں ہو رہی ہے جو تعریف عہد کا احتمال نہ رکھتا ہو تو نہ وہ لام جمع ہوگا نہ لام استغراق کے لئے ہوسکتا ہے، کیونکہ اس سے کوئی فائدہ نہیں ہے، اور جمع کی جمعیت کو باقی رکھتے ہوئے یہ لام تعریف جنس کے لئے بھی محمول نہیں کیا جاسکتا، لہذا خلاصہ یہ نکلا کہ وہ لام تعریف جو صیغہ جمع پر داخل ہوتا ہے تینوں معانی پر حمل نہیں کیا جاسکتا تو لام کا کوئی فائدہ حاصل نہ ہوگا۔ اس لئے ہم نے لام جمع کو لام جنس پر محمول کر لیا اور جمع کی جمعیت کو ساقط کر دیا، اس طریق پر دونوں دلیلوں یعنی لام تعریف، صیغہ جمع دونوں پر عمل ہو جائے گا اور اس طرح تعبیر کریں گے کہ جمع معرف باللام لام جنس کی وجہ سے ایک اور دو افراد پر بھی بولا جائے گا اور تین اور تین افراد سے زائد پر جمع کی دلالت کی بنا پر بولا جائے گا۔

نَيَحْنَثُ بِتَزَوُّجِ امْرَأَةٍ وَاحِدَةٍ وَاِذَا حَلَفَ لَا يَتَزَوَّجُ النِّسَاءَ وَلَوْ كَانَ مَعْنَى الْجَمْعِ بَاقِيًا لَمَا حَنِثَ بِمَا دُوْنَ الثَّلٰثَةِ وَمِثْلُهٗ قَوْلُهٗ تَعَالٰى لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ وَقَوْلُهٗ تَعَالٰى اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِيْنِ اَلْاٰيَة فَتَكْفِي الصَّدَقَةُ لِجِنْسِ الْفَقِيْرِ وَالْمِسْكِيْنِ وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رح لَابُدَّ اَنْ يُّصْرَفَ اِلَى الْفُقَرَاءِ الثَّلٰثَةِ وَالْمَسَاكِيْنِ الثَّلٰثَةِ عُمُوْمًا بِالْجَمْعِ هٰذَا غَايَةُ مَا قِيْلَ فِيْ هٰذَا الْمَقَامِ وَفِيْهِ تَاَمُّلٌ۔

ترجمہ پس قسم کھانے والا ایک عورت سے نکاح کرنے پر حانث ہو جائے گا، اس صورت پر جب اس نے قسم کھائی کہ میں عورتوں سے شادی نہ کروں گا، اس مثال میں اگر جمع کے معنی النساء میں باقی

رہے تو تین سے کم عورتوں سے نکاح کرنے میں حانث نہ ہوگا اور اس طرح اللہ تعالیٰ کا قول لا یحل لک النساء من بعد ہے (اس کے بعد عورتیں آپ کے لئے حلال نہیں ہیں، اور اللہ تعالیٰ کا قول انما الصدقات للفقراء والمساکین الآیۃ (بے شک صدقات فقراء اور مساکین کے لئے ہیں) پس صدقہ جنس فقیر اور جنس مسکین کو دینا کافی ہوگا۔ اور امام شافعی رح کے نزدیک تین فقیروں اور تین مسکینوں کو دینا ضروری ہے تاکہ جمع پر عمل ہوجائے ہذا غایۃ ما قیل۔ میں نے جو بیان کیا یہ انتہا ہے اس بیان کی جو اس مقام پر کیا گیا ہے اور اس میں تامل ہے یعنی قابل غور ہے۔

تشریح مصنف نے قاعدہ بیان کیا ہے کہ لام تعریف جب صیغہ جمع پر داخل ہو تو اس سے جمعیت کے معنی ساقط ہوتے ہیں اور جمع کے افراد تین سے شروع ہونے کے بجائے ایک سے شروع ہوتے ہیں، اس قاعدہ پر بطور تفریع فرمایا، اگر کسی نے قسم کھائی واللہ لا اتزوج النساء۔ اللہ کی قسم میں عورتوں سے نکاح نہیں کروں گا تو قسم کھانے والے نے اگر ایک عورت سے نکاح کرلیا تو وہ حانث ہوجائے گا، اگر اس مثال میں النساء لفظ جمع ہے اگر اس میں جمعیت کے معنی باقی رہے تو مع شخص یعنی ایک عورت سے نکاح کرنے والا اپنی قسم میں حانث نہ ہوتا، اور اگر اس نے کہا واللہ لا اتزوج نساء۔ اللہ کی قسم میں عورتوں سے نکاح نہیں کروں گا تو اس میں لام داخل نہیں اس لئے نساء اپنی جمعیت پر محمول ہوگا اور قسم کھانے والا جب تین عورتوں سے نکاح کرے گا تب ہی حانث ہوگا، ایک عورت سے نکاح کرنے میں حانث نہ ہوگا، یہی حکم دو عورتوں سے نکاح کرنے میں بھی ہے، معلوم ہوا لام جنس کی وجہ سے جمع کا جمع ہونا ساقط ہوجاتا ہے۔

اس کی نظیر لا یحل لک النساء من بعد ہے اس آیت میں جناب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے خطاب کیا گیا ہے، اے نبی آپ کے لئے نو عورتوں کے بعد ایک عورت سے بھی نکاح کرنا اب حلال نہیں۔ آپ کے حق میں نو عورتیں اس طرح حلال ہیں جس طرح عام مسلمانوں کے لئے چار عورتوں سے نکاح کرنا حلال ہے، لہٰذا جس طرح ہمارے لئے چار کے بعد پانچویں عورت سے نکاح منع ہے اسی طرح آپ کے لئے نو عورتوں کے بعد اب دسویں سے نکاح منع ہے۔

اس کی دوسری نظیر انما الصدقات للفقراء والمساکین کی مثال بھی ہے، یعنی صدقہ جنس فقیر اور جنس مسکین کو دینا کافی ہے، یعنی اگر ایک فقیر یا ایک مسکین کو دیدیا تو بھی کافی ہے، ان دونوں آیتوں سے بھی لام تعریف کی وجہ سے جمع کی جمعیت کا ساقط ہونا ثابت ہوتا ہے

امام شافعی رح کی رائے:- امام شافعی رح فرماتے ہیں آیت میں مذکور فقراء اور مساکین جمع کے صیغے ہیں ان کی جمعیت کا لحاظ کرتے ہوئے کم از کم تین فقیروں اور تین مسکینوں کو صدقہ دینا واجب ہے۔

فقیر کی تعریف:- حضرت امام ابو حنیفہ رح نے فرمایا فقیر وہ شخص ہے جس کے پاس کھانے پینے کا کچھ نہ کچھ

سامان موجود ہو، اور مسکین وہ شخص ہے کہ جس کے پاس کچھ بھی نہ ہو، اور امام عبداللہ بن شہاب زہری رح کے نزدیک فقیر وہ ہے جو گھر میں بیٹھا رہے کسی سے سوال نہ کرے، اور مسکین وہ ہے جو گھر سے نکل کر لوگوں سے سوال کرے۔

ثُمَّ اَنَّہٗ لَمَّا ذَكَرَ اِفَادَةَ النَّكِرَةِ وَالْمَعْرِفَةِ التَّعْمِيْمَ اَوْرَدَ فِيْ تَقْرِيْبِهٖ بَيَانَ مَا وَرَدَ النَّكِرَةُ وَالْمَعْرِفَةُ فِيْ مَقَامٍ وَاحِدٍ وَاِنْ لَّمْ يَكُنْ ذَالِكَ فِيْ مَبَاحِثِ الْعَامِّ فَقَالَ وَالنَّكِرَةُ اِذَا اُعِيْدَتْ مَعْرِفَةً كَانَتِ الثَّانِيَةُ عَيْنَ الْاُوْلٰى وَهٰذَا لَا يُتَصَوَّرُ اِلَّا فِي التَّعْرِيْفِ بِاللَّامِ اَوْ بِالْاِضَافَةِ دُوْنَ الْاَعْلَامِ وَنَحْوِهَا فَاِذَا اُعِيْدَتْ بِاللَّامِ كَانَ ذَالِكَ اِشَارَةً اِلٰى مَا سَبَقَ فَيَكُوْنُ عَيْنَهٗ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى اِنَّا اَرْسَلْنَا رَسُوْلًا اِلٰى فِرْعَوْنَ فَعَصٰى فِرْعَوْنُ الرَّسُوْلَ۔

ترجمہ پھر جب مصنفؒ نے یہ بیان کیا کہ نکرہ اور معرفہ دونوں عموم کا فائدہ دیتے ہیں تو اس کو قریب الی الفہم کرنے کے لئے اس چیز کو بھی ذکر کیا کہ نکرہ اور معرفہ دونوں ایک مقام پر وارد ہوتے ہیں، اگرچہ یہ بیان عام مباحث میں سے نہیں ہے، پس کہا والنکرۃ اذا اعیدت الخ اور نکرہ جب معرفہ کی صورت میں لوٹایا جائیگا تو ثانی بعینہٖ اول ہوگا، یعنی دمعرفہ عین نکرہ ہوگا، اور یہ حکم تعریف باللام یا تعریف بالاضافہ ہی میں پایا جاتا ہے اعلام وغیرہ میں نہیں (اعلام علم کی جمع ہے) پس جب نکرہ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ معرفہ کی صورت پر لام داخل کرکے اعادہ کیا جائے تو یہ ماسبق کی طرف اشارہ ہوگا لہٰذا عین اول ہو جائے گا جیسے اللہ تعالیٰ کا قول انا ارسلنا الی فرعون رسولا فعصیٰ فرعون الرسول (رسول اول نکرہ ہے اور دوسرا معرفہ جس سے عین اول مراد ہے)

تشریح اسم معرفہ اور اسم نکرہ اگر ایک جگہ جمع ہوں:۔ نکرہ اور معرفہ کے ایک جگہ ہونے کی بحث کا تعلق عام کی بحث سے نہیں ہے مگر طرداً للباب مزید افادہ کے لئے اس بحث کو بھی مختصراً بیان کردیا گیا ہے، فرمایا نکرہ اور معرفہ دونوں اگر ایک جگہ مذکور ہوں تو اس کا حکم کیا ہے، مصنفؒ نے فرمایا نکرہ کو اگر معرفہ بناکر ذکر کیا جائے یعنی اولاً اسم نکرہ عبارت میں مذکور ہو اس کے بعد اسی کو معرفہ بناکر ذکر کیا جائے تو دونوں اسماء ایک ہوں گے یعنی ثانی عین اول ہوگا لہٰذا اول نکرہ اگر عام ہے تو دوسرا بھی عام ہوگا اور اول اگر خاص ہے تو ثانی بھی خاص ہی ہوگا۔

شارح کی رائے:۔ شارح نے فرمایا ہذا لایتصور الا فی التعریف، یہ صورت صرف لام تعریف اضافت ہی میں پائی جاسکتی ہے اگر اور تعریف بصورت علم ہو یا بصورت اسم موصول ہو یا بصورت اسم اشارہ ہو تو یہ قاعدہ جاری نہ ہوگا۔ شارح فرماتے ہیں پہلے جس لفظ کو بصورت نکرہ ذکر کیا جائے تو اس سے پہلے والے اسم کی طرف اشارہ ہوگا جیسے باری تعالیٰ کا قول انا ارسلنا الی فرعون رسولا فعصیٰ فرعون الرسول، آیت میں اولاً رسولاً نکرہ ذکر کیا گیا ہے اور اس

اس کے بعد لفظ رسول کو معرف باللام کے ساتھ اعادہ کیا گیا ہے، تو ان دونوں یعنی نکرہ اور معرفہ سے ایک ہی ذات یعنی حضرت موسیٰ علیہ السلام مراد ہیں۔

وَاِذَا اُعِيْدَتْ نَكِرَةً كَانَتِ الثَّانِيَةُ غَيْرَ الْاُوْلٰى لِاَنَّهَا لَوْ كَانَتْ عَيْنَ الْاُوْلٰى لَتَعَيَّنَتْ نَوْعَ تَعَيُّنٍ وَلَمْ تَبْقَ فِيْهَا نَكَارَةٌ وَالْمَقْدَّرُ خِلَافُهُ وَالْمَعْرِفَةُ اِذَا اُعِيْدَتْ مَعْرِفَةً كَانَتِ الثَّانِيَةُ عَيْنَ الْاُوْلٰى لِاَنَّ اللَّامَ يُشِيْرُ اِلَى مَعْهُوْدٍ مَذْكُوْرٍ فِيْمَا سَبَقَ وَمِثَالُ هَاتَيْنِ الْقَاعِدَتَيْنِ قَوْلُهُ تَعَالٰى فَاِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا اِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا فَاِنَّ الْعُسْرَ اُعِيْدَ مُعَرَّفًا فَيَكُوْنُ عَيْنَ الْاَوَّلِ وَالْيُسْرَ اُعِيْدَ مُنَكَّرًا فَيَكُوْنُ غَيْرًا لِلْاَوَّلِ فَعُلِمَ اَنَّ مَعَ كُلِّ عُسْرٍ وَاحِدٍ يُسْرَيْنِ وَهُوَ مَعْنٰى قَوْلِ ابْنِ عَبَّاسٍ رض مَرْوِيًّا عَنِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَنْ يَّغْلِبَ عُسْرٌ يُسْرَيْنِ وَقَالَ الشَّاعِرُ، شعر ؎

اِذَا اشْتَدَّتْ بِكَ الْبَلْوٰى فَفَكِّرْ فِي اَلَمْ نَشْرَحْ ٭ فَعُسْرٌ بَيْنَ يُسْرَيْنِ اِذَا فَكَّرْتَهُ فَافْرَحْ -

وَقَالَ فَخْرُ الْاِسْلَامِ عِنْدِيْ فِيْ هٰذَا الْمَقَامِ نَظَرٌ لِاَنَّهُ يَحْتَمِلُ اَنْ تَكُوْنَ الْجُمْلَةُ الثَّانِيَةُ تَاكِيْدًا لِلْاُوْلٰى كَمَا اَنَّ قَوْلَنَا اِنَّ مَعَ زَيْدٍ كِتَابًا اِنَّ مَعَ زَيْدٍ كِتَابًا لَا يَدُلُّ عَلٰى اَنَّ مَعَهُ كِتَابَيْنِ فَيَكُوْنُ الْعُسْرُ وَاحِدًا وَالْيُسْرُ وَاحِدًا

ترجمہ اور نکرہ جب نکرہ کی صورت میں دوبارہ لایا جائے تو دوسرا نکرہ پہلے کا غیر ہوگا، کیونکہ اگر ثانیہ عین اول ہوتا تو تعیین ہو جاتی اور نکارت باقی نہیں رہتی، حالانکہ مقصود اس کے خلاف ہے۔ والمعرفۃ اذا اعیدت الخ اور معرفہ کو جب معرفہ کی صورت میں دوبارہ لایا جائے تو دوسرا معرفہ عین اولیٰ ہوگا، کیونکہ لام معہود مذکور فیما سبق کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ ان دونوں قاعدوں کی مثال اللہ تعالیٰ کا قول فان مع العسر یسرا ہے کیونکہ عُسر کو معرفہ کی صورت میں دوبارہ لایا گیا ہے، پس عین اول ہوگا اور یُسر کا اعادہ نکرہ کی صورت پر ہے لہٰذا پہلے کا غیر ہے۔

فعلم ان مع کل عسر واحد یسرین۔ پس معلوم ہوا کہ خدا کی طرف سے ایک عُسر کے ساتھ دو آسانیاں ہیں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کے فرمان کا مطلب یہی ہے جو انھوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت فرماتے ہوئے کہا ہے ایک عُسر ہرگز دو آسانیوں پر غالب نہیں آسکتی، اور شاعر نے کہا ہے۔ ؏ جب تم کو کوئی مصیبت ستائے تو الم نشرح میں غور کرو، پس وہاں ایک عُسر دو آسانیوں کے درمیان کہا گیا ہے جب تم اس میں غور کرلو تو خوش ہو جاؤ، (کہ تنگی دور ہوگی اور آسانی میسر ہوگی ان شاء اللہ تعالیٰ۔)

وقال فخرالاسلام الخ امام فخرالاسلام رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا میرے نزدیک یہ مقام قابل غور ہے کیونکہ احتمال ہے کہ دوسرا جملہ پہلے جملے کی تاکید ہے، جیسے ہمارا قول ان مع زیدًا کتابًا، دلالت نہیں آتا کہ اس کے ساتھ دو کتابیں ہیں پس عسر بھی ایک ہے اور یسر بھی ایک۔

تشریح اعادہ نکرہ کا دوسرا قاعدہ :۔ ماتن نے کہا: اگر اسم نکرہ کو دوبارہ نکرہ ہی ذکر کیا جائے اور دوسرا نکرہ پہلے کا غیر ہوگا اور دونوں الگ الگ ذوات پر صادق آئیں گے۔

دلیل :۔ اگر دوسرا نکرہ بعینہ اول ہو جائے گا تو نکرہ میں یک گونہ تعیین پیدا ہو جائے گی اور نکرہ کی نکارت باقی نہ رہے گی، جب کہ اس کے خلاف فرض کیا گیا ہے کہ نکرہ کو دوبارہ نکرہ ہی لایا گیا ہے، اور اگر تعین ہو جائے تو وہ نکرہ نہ رہے گا۔

تیسرا قاعدہ :۔ اسم معرفہ کو دوبارہ معرفہ ہی ذکر کیا جائے تو دوسرا بعینہ اول ہوگا اس لئے کہ دوسرے معرفہ پر جو لام تعریف ہے وہ معہود کی جانب اشارہ کر رہا ہے جس کا ذکر پہلے کیا جا چکا ہے۔ اس صورت میں دونوں معرفوں کا مصداق ایک ہوگا، اور جب مصداق دونوں کا ایک ہوگا تو دونوں میں عینیت ثابت ہو جائے گی **مثال** : ان مع العسر یسرا، ان مع العسر یسراً، اس آیت میں العسر پر لام تعریف کا داخل ہے اس کو دوبارہ بھی معرفہ ذکر کیا گیا ہے اس لئے دوسرے قاعدہ کے اعتبار سے دوسرا عسر بعینہ پہلا عسر ہوگا اور دونوں کا مصداق ایک ہی ہوگا۔ اور آیت میں یسر کو نکرہ لایا گیا ہے اور دوبارہ جب اعادہ کیا گیا تب بھی نکرہ ہی ذکر کیا گیا، اس دوسرے قاعدے کے لحاظ سے دوسرا یسر پہلے یسر کا غیر ہوگا، لہٰذا دو آیت میں دوسری عسر ایک اور یسر دو ہیں یعنی آسانی کے بعد دشواری آتی ہے اور اس کے بعد آسانی آجاتی ہے۔

بیان کیا جاتا ہے کہ آیت میں یسر اور عسر سے مراد زمانہ نبوت و خلفائے راشدین کے زمانوں کی فتوحات مراد ہیں، یا پھر دنیا و آخرت کی آسانیاں مراد ہیں، حضرت عبداللہ ابن عباسؓ کی حدیث ہے، فرمایا کہ ایک عسر دو یسر پر ہرگز غالب نہیں آسکتا، اشارہ اس بات کی جانب ہے کہ آیت میں یسر دو ہیں اور عسر ایک ہے، دو آسانیوں پر ایک دشواری غالب نہیں آسکتی۔

شعر۔ اذا اشتدت بک الخ اس قاعدہ کی تائید میں مصنف نے شاعر کا ایک شعر بھی ذکر فرمایا ہے، شاعر اپنے مخاطب سے خطاب کرتے ہوئے کہتا ہے، اے مخاطب جب تجھ پر کوئی تنگی کا وقت آئے تو تم سورۂ الم نشرح میں غور کر لیا کرو، جب تم اس پر غور کرو گے تو تمکو معلوم ہوگا کہ دو آسانیوں کے درمیان ایک دشواری ہوتی ہے، یہ جان کر تم تسلی حاصل کرو اور خوش ہو جاؤ کہ یہ پریشانی جو تم کو لاحق ہوئی ہے وہ دور ہو جائے گی۔

علامہ فخرالاسلام کی رائے :۔ شارح نے کہا اس موقعہ پر فخرالاسلام نے کہا یہ مقام محل غور ہے اس لئے کہ ممکن ہے کہ آیت میں دوسرا جزء اول جزء کی تاکید ہو جیسے محاورہ میں بولا جاتا ہے ان مع زید

کتابا، ان مع زید اکتابا، اس میں دوسرا جملہ پہلے جملے کی تاکید کیلئے ہے یہ جملہ اس پر دلالت نہیں کرتا کہ زید کے پاس دو کتابیں ہیں، اسی طرح آیت مذکورہ میں عسر بھی ایک ہے، اور یسر بھی ایک ہی ہے، لہٰذا مذکورہ آیت سابقہ قاعدہ کی مثال نہیں بن سکتی۔

وَإِذَا أُعِيدَتْ نَكِرَةً كَانَتِ الثَّانِيَةُ غَيْرَ الْأُولَى لِأَنَّهَا لَوْ كَانَتْ عَيْنَ الْأُولَى لَتَعَيَّنَتْ بِلَا إِشَارَةِ حَرْفٍ يَدُلُّ عَلَيْهِ وَهُوَ بَاطِلٌ وَلَمْ يُوجَدْ لِهٰذَا مِثَالٌ فِي النَّصِّ وَقَدْ جَعَلُوا فِي مِثَالِهِ إِذَا أَقَرَّ بِأَلْفٍ مُقَيَّدٍ بِصَكٍّ بِحَضْرَةِ شَاهِدَيْنِ فِي مَجْلِسٍ ثُمَّ بِأَلْفٍ غَيْرِ مُقَيَّدٍ بِصَكٍّ بِحَضْرَةِ شَاهِدَيْنِ آخَرَيْنِ فِي مَجْلِسٍ آخَرَ يَكُونُ الثَّانِي غَيْرَ الْأَوَّلِ وَيَلْزَمُهُ أَلْفَانِ وَيَنْبَغِي أَنْ تَعْلَمُوا أَنَّ هٰذَا كُلَّهُ عِنْدَ الْإِطْلَاقِ وَخُلُوِّ الْمَقَامِ عَنِ الْقَرَائِنِ وَإِلَّا فَقَدْ تُعَادُ النَّكِرَةُ مَعْرِفَةً مَعَ الْمُغَايَرَةِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى وَهٰذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ فَاتَّبِعُوهُ وَاتَّقُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ أَنْ تَقُولُوا إِنَّمَا أُنْزِلَ الْكِتَابُ عَلَى طَائِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا فَالْكِتَابُ الْأَوَّلُ الْقُرْآنُ وَالثَّانِي التَّوْرَاةُ وَالْإِنْجِيلُ وَقَدْ تُعَادُ النَّكِرَةُ نَكِرَةً مَعَ عَدَمِ الْمُغَايَرَةِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلٰهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلٰهٌ وَقَدْ تُعَادُ الْمَعْرِفَةُ مَعْرِفَةً مَعَ الْمُغَايَرَةِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَقَدْ تُعَادُ الْمَعْرِفَةُ نَكِرَةً مَعَ عَدَمِ الْمُغَايَرَةِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى إِنَّمَا إِلٰهُكُمْ إِلٰهٌ وَاحِدٌ وَأَمْثَالُ ذٰلِكَ۔

ترجمہ اور معرفہ جب نکرہ کی صورت میں دوبارہ لایا جائے، تو دوسرا (نکرہ) پہلے (معرفہ) کا غیر ہوگا، کیونکہ اگر دوسرا (یعنی نکرہ) بعینہٖ پہلا (یعنی معرفہ) ہوجائے تو وہ (نکرہ) متعین ہو جائیگا، بغیر کسی ایسے حرف سے اشارہ کئے ہوئے جو اس پر دلالت کرے اور یہ باطل ہے اور اس کی کوئی مثال قرآن مجید میں موجود نہیں ہے، البتہ علماء نے اس کی مثال میں ایک مسئلہ ذکر کیا ہے، ایک شخص نے دو گواہوں کی موجودگی میں ایک مجلس میں ایسے ایک ہزار کا اقرار کیا جس میں چک کی قید ہو، پھر دوسری مجلس میں ایک ہزار کا اقرار دو دوسرے گواہوں کے سامنے کرتا ہے جس میں چک کی قید نہیں ہے، تو اس مثال میں ثانی الف پہلے الف کا غیر ہوگا، اور اقرار کرنے والے کو دو ہزار لازم ہوں گے۔

وینبغی ان یعلم الخ اور مناسب ہے کہ جانا جائے یہ قاعدہ کلیہ نہیں ہے، بلکہ یہ سب کچھ اس وقت ہے جب اطلاق ہو اور مقام قرینوں سے خالی ہو، ورنہ تو ایسا بھی موجود ہے کہ نکرہ معرفہ کی شکل اعادہ کیا جاتا ہے

اور دونوں مغائر ہوتے ہیں جیسے اللہ تعالیٰ کا قول وہذا کتاب انزلناہ مبارک فاتبعوہ لعلکم ترحمون ان تقولوا انما انزل الکتاب علیٰ طائفتین من قبلنا، اس آیت میں کتاب سے مراد قرآن مجید ہے اور ثانی سے تورات وانجیل مراد ہے۔ اور کبھی نکرہ کا اعادہ نکرہ ہی سے کیا جاتا ہے مگر مغایرت نہیں ہوتی جیسے اللہ تعالیٰ کا قول وہو الذی فی السماء الٰہ وفی الارض الٰہ دونوں جگہ الٰہ نکرہ ہے اور ثانی نکرہ عین اول ہے اور کبھی معرفہ کا اعادہ معرفہ سے کیا جاتا ہے اور مغایرت بھی ہوتی ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا قول وہو الذی انزل علیک الکتاب بالحق مصدقا لما بین یدیہ من الکتاب میں اور کبھی معرفہ کا اعادہ نکرہ سے کیا جاتا ہے اور مغایرت نہیں ہوتی جیسے اللہ تعالیٰ کا قول انما الٰہکم الٰہ واحدٌ اور ایسی ہی بہت سی مثالیں ہیں۔

تشریح **اعادہ نکرہ کا چوتھا قاعدہ:۔** اگر معرفہ کو دوسری بار بصورت نکرہ ذکر کیا جائے تو یہ نکرہ معرفہ کا غیر ہوگا اور دونوں الگ الگ مقام پر صادق آئیں گے، یعنی دونوں کا مصداق علاحدہ علاحدہ ہوگا۔

ثانی کے مغایر ہونے کی دلیل:۔ ثانی کو یعنی مذکورہ صورت میں نکرہ کو بعینہ اولیٰ مان لیا جائے تو بغیر کسی ایسے حرف کے کہ جو یقین پر دلالت کرتا ہو نکرہ کا متعین ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے اس لئے کسی معرفہ کو نکرہ کی صورت میں اعادہ کرنے سے نکرہ اس معرفہ کا غیر ہوگا عین اول نہیں ہوگا

اسکی مثال فقہی مسئلہ ہے:۔ جیسے زید نے ایک مجلس میں دو گواہوں کی موجودگی میں ایک ہزار روپیہ کا اقرار کیا اور اس ہزار روپیہ کو دستاویز اور چیک کے ساتھ مقید کر دیا مثلاً زید نے دو گواہوں کے سامنے ایک مجلس میں کہا کہ فلاں کے میرے ذمہ ایک ہزار ایسے ہیں جو چیک میں موجود ہیں پھر زید نے دوسری مجلس میں اور دوسرے دو گواہوں کے سامنے ایک ہزار کا اقرار کیا مگر اس اقرار میں اس نے ہزار روپیوں کو چیک کی قید کے ساتھ مقید نہیں کیا، تو اس صورت میں دوسرا اقرار پہلے اقرار کے علاوہ نیا اقرار سمجھا جائے گا اور زید پر دو ہزار روپیہ واجب ہوں گے۔

اس بارے میں شارح کی رائے یہ ہے کہ دوسرے اقرار کے لئے مجلس بھی دوسری ہونا ضروری ہے نیز گواہ بھی دوسرے ہونے چاہئیں اس لئے کہ مجلس اگر دوسری ہو مگر گواہ وہی پہلے والے ہوں تو دوسرا اقرار شہود اولیٰ کے ساتھ پہلے اقرار کی تاکید قرار دیا جائے گا اور اگر اقرار ثانی کے وقت شاہد بھی دوسرے ہوں مگر مجلس پہلی ہی ہو تبدیل نہ ہوئی ہو تو بھی دوسرا اقرار پہلے اقرار کی تاکید ہوگا اس لئے کہ ایک مجلس متعدد کلمات کو یکجا کرنے میں مدد دیتی ہے، یعنی جمیع کلمات مجلس واحدہ میں کلمۂ واحدہ کے حکم میں ہوتے ہیں اس لئے اس صورت میں دونوں اقرار ایک ہی شمار کئے جائیں گے۔

شارح نے مزید فرمایا: مذکورہ بالا چاروں قاعدے اس وقت فائدہ دیں گے جب کلام مطلق اور قرائن سے خالی ہو ورنہ کبھی ان کے خلاف بھی ہو سکتا ہے، مثال کے طور پر پہلا قاعدہ یہ تھا کہ نکرہ کو اگر

دوبارہ بصورت معرفہ ذکر کیا جائے تو ثانی عین اول ہی ہوگا جیسے کتاب مذکورہ مثال ہذا کتاب انزلناہ مبارک فاتبعوہ واتقوا لعلکم ترحمون، ان تقولوا انما انزل الکتاب علی طائفتین من قبلنا میں کتاب پہلے نکرہ مذکور ہے پھر دوبار الکتاب معرفہ مذکور ہے اول کتاب نکرہ سے قرآن مجید مراد ہے، دوسری الکتاب معرفہ سے تورات اور انجیل مراد ہے، خلاصہ یہ کہ دونوں میں عینیت کے بجائے مغایرت ہے۔

اور اوپر بیان کردہ دوسرا قاعدہ یہ تھا کہ نکرہ کا اعادہ اگر نکرہ ہی کی صورت میں کیا جائے تو ثانی غیر ہوگا اولی کا، لیکن کبھی اس کے خلاف بھی ہوتا ہے یعنی ثانی نکرہ عین اول ہوتا ہے جیسے حق تعالیٰ کا ارشاد ہے وھو الذی فی السماء الٰہ وفی الارض الٰہ، اس آیت میں لفظ الٰہ دونوں جگہ نکرہ لایا گیا ہے لیکن اسکے باوجود دونوں نکرات کا مصداق ایک ہی ہے۔

اسی طرح تیسرے قاعدے کو لیجئے، تیسرا قاعدہ یہ تھا کہ معرفہ کو جب بصورت معرفہ اعادہ کیا جائے تو ثانی معرفہ سے عین اولیٰ مراد ہوگا مگر کبھی اسکے برخلاف بھی ہوجاتا ہے اس کی مثال وھو الذی انزل علیک الکتاب بالحق مصدقا لما بین یدیہ من الکتاب ہے اس میں دونوں جگہ الکتاب معرفہ مذکور ہے مگر اول الکتاب سے قرآن مجید اور ثانی الکتاب سے تورات وانجیل مراد ہے۔

اسی طرح چوتھے قاعدہ کو لیجئے جب معرفہ کو دوسری بار نکرہ ذکر کیا جائے تو ثانی سے پہلے کا غیر مراد ہوتا ہے مگر اسکے خلاف میں استعمال کیا جاتا ہے، ثانی سے عین اول مراد ہوتا ہے جیسے انما الٰھکم الٰہ واحد میں الٰہ اول مضاف ہے، اضافت کی بنا پر معرفہ ہے اور دوسری جگہ الٰہ واحدٌ ہے یعنی نکرہ مستعمل ہے مگر اس کے باوجود ثانی سے عین اول مراد ہے اور دونوں کا مصداق ایک ہی ہے اس کے علاوہ اور بھی بہت سی مثالیں ہیں۔

ثُمَّ بَعْدَ ذَالِكَ ذَكَرَ الْمُصَنِّفُ اَقْصٰى مَا يَنْتَهِيْ اِلَيْهِ التَّخْصِيْصُ فِي الْعَامِّ وَكَانَ يَنْبَغِيْ اَنْ يَّذْكُرَهٗ فِيْ مَبَاحِثِ التَّخْصِيْصِ لٰكِنْ لَمَّا كَانَ مَوْقُوْفًا عَلٰى بَيَانِ اَلْفَاظِهٖ اَخَّرَهٗ عَنْهَا فَقَالَ وَمَا يَنْتَهِيْ اِلَيْهِ الْخُصُوْصُ نَوْعَانِ اِيِ الْمِقْدَارُ الَّذِيْ لَا يَتَعَدّٰى اِلٰى مَا تَحْتَهٗ نَوْعَانِ اَلنَّوْعُ الْاَوَّلُ اَلْوَاحِدُ فِيْمَا هُوَ فَرْدٌ بِصِيْغَتِهٖ كَمَنْ وَمَا وَالطَّائِفَةِ وَاِسْمُ الْجِنْسِ الْمُعَرَّفِ بِاللَّامِ اَوْ مُلْحَقٌ بِهٖ كَالْمَجْمُوْعِ الْمُعَرَّفَةِ بِلَامِ الْجِنْسِ فَاِنَّهُمَا لَوْ خَلِيَا عَنِ الْوَاحِدِ اَيْضًا لَفَاتَ اللَّفْظُ عَنْ مَدْلُوْلِهٖ كَالْمَرْاَةِ وَالنِّسَاءِ وَنَشْرٌ عَلٰى تَرْتِيْبِ اللَّفِّ فَالْمَرْاَةُ فَرْدٌ بِصِيْغَتِهٖ مُعَرَّفَةٌ بِاللَّامِ وَالنِّسَاءِ جَمْعٌ لَا وَاحِدَ لَهٗ مُحَلّٰى بِلَامِ الْجِنْسِ وَيَنْتَهِيْ تَخْصِيْصُهَا اِلَى الْوَاحِدِ اَلْبَتَّةَ۔

ترجمہ پھر اس کے بعد مصنفؒ نے اس انتہاء کا ذکر کیا ہے جہاں تک عام میں تخصیص ہوتی ہے گر مناسب یہ تھا کہ مصنف اس کا ذکر تخصیص کی بحث میں فرماتے لیکن چونکہ یہ بحث الفاظ عام کے بیان پر موقوف تھی اس لئے اس کو مؤخر کردیا۔ پس فرمایا وما ینتھی الیہ الخصوص نوعان اور تخصیص جس مقدار پر پہونچکر ختم ہوجاتی ہے اس کی دو قسمیں ہیں یعنی وہ مقدار جس کے نیچے تخصیص متعدی نہیں ہوتی اس کی دو قسمیں ہیں پہلی قسم واحد ہے جو اپنے صیغہ کے لحاظ سے واحد ہے جیسے کلمہ من وما، طائفہ اور وہ اسم جنس جو معرف باللام ہو، یا وہ جو مفرد کے ساتھ ملحق ہو جیسے وہ تمام جملے کے صیغے جو لام جنس سے معرفہ بنائے گئے ہوں، اس لئے کہ وہ دونوں (مفرد اور اس کا ملحق) اگر واحد سے بھی خالی ہوجائیں تو الفاظ اپنے مدلول یعنی معنی سے خالی ہوجائیں گے جیسے المرأۃ النساء کے الفاظ، المرأۃ اپنے صیغہ کے اعتبار سے مفرد ہے اور معرف باللام ہے اور النساء جمع کا صیغہ ہے اس کا واحد نہیں ہے اس میں لام جنس کا ہے جن کی تخصیص واحد تک پہونچتی ہے۔

تشریح **عام کی تخصیص کی حد:۔** اب مصنف نے یہاں سے اس عدد کو بیان فرمایا جس عدد پر پہونچ کر عام کی تخصیص رک جاتی ہے اس بحث کو چاہئے تھا کہ ماتن تخصیص کے باب میں ذکر کرتے مگر اس کا بیان چونکہ الفاظ عام کے ذکر پر موقوف تھا اس لئے پہلے ان الفاظ کو بیان کیا جو عموم کا فائدہ دیتے ہیں، اس بیان سے فراغت کے بعد اب اس بحث کا یہاں سے آغاز فرمایا ہے وہ مقدار جس کے بعد تخصیص کرنا جائز نہیں ہے، اس کی دو قسمیں ہیں۔

قسم اول واحد (ایک کا عدد ہے) ہے مگر واحد تک تخصیص اس عام کے اندر ہوسکتی ہے جو باعتبار صیغہ کے واحد اور باعتبار معنی کے عام ہو جیسے لفظ من، ما اور لام جنس اور طائفہ، اور وہ جمع کا صیغہ جو مفرد کے ساتھ ملحق ہو، جیسے وہ جمع کے صیغے جو لام جنس کے ساتھ معرف ہوں اس وجہ سے کہ جمع کے صیغہ میں جب لام جنس کا داخل ہوتا ہے تو اس کی جمعیت باطل ہوجاتی ہے اور مفرد کے حکم میں ہوجاتا ہے۔

مفرد اور اس کے ساتھ جو الفاظ عام کے ساتھ ملحق ہیں ان میں ایک تک تخصیص کی وجہ یہ ہے کہ اگر تخصیص کے بعد عام کے تحت ایک فرد بھی باقی نہ رکھا گیا، تو عام بے معنی اور لغو ہوجائے گا، اور یہ باطل ہے مصنف مفرد اور ملحق مع المفرد دونوں کی مثالیں ترتیب وار ذکر کیا ہے فرمایا المرأۃ والنساء، مرأۃ صیغہ میں مفرد اور معنی میں عام ہے اور اس میں لام تعریف کا داخل ہے، النساء اس کا لفظوں میں کوئی مفرد نہیں آتا، مگر اس پر لام جنس کا داخل ہے، ان دونوں میں تخصیص واحد تک جائز ہے، اکثر علماء کا یہی قول ہے، صاحب کشاف نے کہا جمع معرف باللام جنس اس جمع کی طرح ہے، جو جمع ہو اور لام جنس کا اس میں داخل نہ ہو اور تخصیص تین تک ممکن ہے۔ اور تین سے کم تک تخصیص کرنا درست نہیں ہے، جمع ہونے کے باعث کم از کم تین افراد کا اس کے تحت باقی رہنا واجب ہے۔

وَالنَّوْعُ الثَّانِي الثَّلَاثَةُ فِيمَا كَانَ جَمْعًا صِيغَةً وَمَعْنًى كَرِجَالٍ وَنِسَاءٍ مُنَكَّرًا مِمَّا لَمْ يَدْخُلْهُ لَامُ

الجنس ويلحق به ما كان معنى فقط كقوم ورهط وانما ينتهي تخصيص هؤلاء كلها الى الثلثة لان ادنى الجمع الثلثة باجماع اهل اللغة فلو لم يبق تحته ثلثة افراد لفات اللفظ عن مقصوده

ترجمہ اور دوسری قسم ثلاثہ ہے، اس عام میں جو صیغہ اور معنی دونوں اعتبار سے جمع ہو جیسے کلمہ رجال نساء اس حال میں اسم نکرہ ہوں لام جنس کا داخل نہ ہو اور اسی کے ساتھ وہ کلمہ بھی ملحق ہے جو فقط معنی جمع ہو جیسے قوم رہط، ان سب کی تخصیص ثلاثہ تک پہونچ کر ختم ہوجاتی ہے۔ کیونکہ اہل لغت کے اجماع کے مطابق جمع کا ادنی درجہ ثلاثہ ہے پس اگر اس تحت تین افراد بھی باقی نہ رہیں گے تو لفظ اپنے مقصد کو فوت کردے گا۔

تشریح تخصیص کی دوسری نوع وہ عام ہے جس میں تخصیص کی انتہاء تین ہے اور یہ اس عام میں ہوتا ہے جو صیغہ اور معنی دونوں لحاظ سے جمع ہو مگر اس پر لام جنس داخل نہ ہو جیسے رجال نساء، اسی طرح وہ عام جو صرف معنی کے لحاظ سے جمع پر دلالت کرے، جیسے قوم، رہط، ان تمام الفاظ کی تخصیص صرف تین تک ہو سکے گی، اسکے بعد تخصیص ختم ہوجاتی ہے، مطلب یہ ہے کہ مذکورہ بالا الفاظ میں تین افراد تک تخصیص درست ہے، اسکے بعد تخصیص ختم ہوجاتی ہے۔

اسکی دلیل:۔ علماء اہل لغت کا اس پر اتفاق ہے کہ جمع کا ادنی فرد تین ہے اس لئے تخصیص کے نتیجہ میں اگر عام کے افراد تین کی حد تک بھی داخل نہ رہیں گے تو جمع ہونے کا مقصد فوت ہوجائیگا اور یہ باطل ہے۔

وقال بعض اصحاب الشافعي ومالك ان اقل الجمع اثنان فينتهي التخصيص اليه تمسكا بقوله عليه السلام الاثنان فما فوقها جماعة فاجاب عنه المصنف بقوله وقوله عليه السلام الاثنان فما فوقها جماعة محمول على المواريث والوصايا فان في باب الميراث للاثنين حكم الجماعة استحقاقا وحجبا فان للبنتين والاختين الثلثين كما للبنات والاخوات ويحجب الاخوان للام من الثلث الى السدس كالاخوة الثلاثة والوصية اخت الميراث في كونها استخلافا بعد الموت وتتبع الميراث تبيعة النفل للفرض فان اوصى لموالي فلان وله مولان او لاخوة زيد وله اخوان يستحقان الكل او على سنة تقدم الامام اي اذا كان المقتدي اثنين يتقدمها الامام كما يتقدم على الثلثة خلافا لابي يوسف فانه عنده يتوسطها وذلك لان الامام محسوب في الجماعة كلها الا في الجمعة فان فيها تشترط ثلثة رجال سوى الامام خلافا لابي

يُوسُفَ رح اِذْ عِنْدَهٗ يَكْفِيْ اِثْنَانِ سِوَى الْاِمَامِ وَلَمْ يَذْكُرِ الْمُصَنِّفُ رح اَلْجَوَابُ الثَّالِثُ الَّذِيْ ذَكَرَهٗ غَيْرُهٗ وَهُوَ اَنَّهٗ مَحْمُوْلٌ عَلَى الْمُسَافَرَةِ بَعْدَ قُوَّةِ الْاِسْلَامِ فَاِنَّهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ نَهٰى اَوَّلًا عَنْ مُسَافَرَةِ الْوَاحِدِ وَالْاِثْنَيْنِ لِضُعْفِ الْاِسْلَامِ وَغَلَبَةِ الْكُفَّارِ فَقَالَ اَلْوَاحِدُ شَيْطَانٌ وَالْاِثْنَانِ شَيْطَانَانِ وَالثَّلٰثَةُ رَكْبٌ اَيْ جَمَاعَةٌ كَافِيَةٌ ثُمَّ لَمَّا قَوِيَ الْاِسْلَامُ رُخِّصَ لِلْاِثْنَيْنِ وَبَقِيَ الْوَاحِدُ عَلٰى حَالِهٖ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلْاِثْنَانِ فَمَا فَوْقَهُمَا جَمَاعَةٌ وَبَاقِيْ تَمَسُّكَاتِ الْمُخَالِفِ بِاَجْوِبَتِهَا مَذْكُوْرَةٌ فِي الْمُطَوَّلَاتِ -

ترجمہ اور امام شافعیؒ اور امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ اقل جمع دو ہے پس تخصیص حد تک پہنچے گی استدلال کرتے ہوئے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول سے کہ الاثنان فما فوقہما جماعۃ تو مصنف نے اس کا جواب اپنے اس قول سے دیا ہے فرمایا وقولہ علیہ السلام الاثنان فما فوقہما جماعۃ محمول علی المواریث والوصایا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث دو اور اس سے زائد جماعت ہیں میراث اور وصیت کے احکام پر محمول ہیں کیونکہ میراث کے باب میں دو کے لئے جماعت کا حکم استحقاق حجت کے لئے ہے کیونکہ دو بیٹیوں، دو بہنوں کے دو ثلث ہیں جس طرح تین بیٹیوں اور تین بہنوں کے لئے دو ثلث ہیں اور ماں شریک بھائی ثلث سے سدس حصہ کی طرف محجوب ہو جاتے ہیں، جس طرح پر تین بھائی اور وصیت میراث کی بہن ہے اس باب میں کہ وہ موت کے بعد لاگو ہوتی ہے اور وصیت میراث کے تابع ہوتی ہے جس طرح نفل فرض کے تابع ہوتی ہے پس اگر کسی نے موالی فلاں کے لئے وصیت کی دراں حالیکہ اس کے دو موالی ہیں یا کسی نے زید کے بھائیوں کے لئے وصیت کی اور حال یہ ہے کہ اس کے دو بھائی ہیں تو سب مستحق ہوں گے، یا نماز میں امام کے مقدم ہونے کے طریقہ پر یعنی جب مقتدی دو ہوں تو امام (ہمارے نزدیک) ان دونوں سے مقدم رہے گا، جیسا کہ وہ تین پر مقدم رہتا ہے اس میں امام ابو یوسفؒ کا اختلاف ہے کیونکہ دو کی صورت میں ان کے نزدیک امام درمیان میں کھڑا ہوگا، اور دو مقتدی ہونے کی صورت میں امام کا آگے رہنا اس وجہ سے ہے کہ امام تمام جماعتوں میں مقتدیوں کے ساتھ شمار کیا گیا ہے علاوہ جمعہ کے، کیونکہ اس میں علاوہ امام کے تین آدمی شرط ہیں، اس میں بھی امام ابو یوسفؒ کا خلاف ہے، کیونکہ ان کے نزدیک سوا امام کے دو آدمی کافی ہیں، یہاں پر مصنفؒ نے تیسرا جواب ذکر نہیں فرمایا حالانکہ دوسرے لوگوں نے ذکر کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ حدیث الاثنان فما فوقہما جماعۃ اس حدیث کو مسافرت پر محمول کیا گیا ہے اسلام کے قوی ہو جانے کے بعد کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اولاً ایک یا دو آدمیوں کے تنہا سفر سے منع فرمایا تھا کیونکہ (اسلام دمسلمان) کمزور اور تھوڑی تعداد میں تھے اور کفار کا غلبہ تھا۔ پس فرمایا تھا الواحد شیطان والاثنان شیطانان والثلثۃ رکب کہ ایک شیطان ہے اور دو

آدمی دو شیطان ہیں اور تین آدمی ایک جماعت اور قافلہ ہیں ایک اور دو کو کفار پریشان کرسکتے ہیں اور ان کی جان مال کو خطرہ لاحق ہوسکتا ہے مگر تین آدمی اپنی اور سامان کی حفاظت کرسکتے ہیں۔

ثم لما قوی الاسلام رخص للاثنین الخ پھر جب اسلام (مسلمان) کثیر ہوگئے اور قوت حاصل ہوگئی تو آپ م نے دو آدمیوں کو سفر کی اجازت دیدی مگر ایک آدمی کے حق میں حکم اپنی جگہ باقی رہا، چنانچہ فرمایا الاثنان فما فوقہما جماعۃ دو اور اس سے زیادہ جماعت ہیں، مخالفین کے باقی جوابات و استدلالات اور ان کے جوابات طویل کتابوں میں مذکور ہیں۔

تشریح

جمع کے اقل افراد میں اختلاف:۔ بعض شوافع اور بعض اصحاب مالک کی رائے یہ ہے کہ جمع کا اقل فرد دو ہے اس لئے عام کی جب تخصیص کریں گے تو وہ دو افراد پر پہونچ کر ختم ہوگی، لہذا ان کے نزدیک عام کی دوسری قسم کی تخصیص دو پر پہونچ کر ختم ہوگی، ان کا استدلال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ الاثنان فما فوقہما جماعۃ دو اور دو سے زائد جماعت کے حکم میں ہیں، اس فرمان میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دو افراد کو جماعت قرار دیا ہے جس طرح کہ دو سے زائد کو جماعت کہا گیا ہے لہذا معلوم ہوا کہ اقل جمع دو افراد ہیں۔

استدلال کا جواب مصنف کی جانب سے:۔ ماتن نے اس دلیل کے جواب میں فرمایا یہ حدیث میراث اور وصیت کے احکام سے متعلق ہے جہاں وراثت کا حقدار ہونے اور دوسرے وارث کو حق سے محجوب کرنے کے لئے دو کے عدد کو وہی حق حاصل ہے جو ایک جماعت کو حاصل ہوتا ہے، چنانچہ اگر مرنے والے کے دو لڑکیاں ہیں یا دو سے زائد ہیں تو ان کو دو ثلث مال ملیگا جیسا کہ آیت فان کن نساء فوق اثنتین فلہن الثلثان ما ترک کہ اگر عورتیں دو سے زائد ہوں تو ان سب کے لئے دو ثلث مال کا حق ہے، آیت سے معلوم ہوا کہ دو بیٹیوں اور دو بہنوں کو دو ثلث مال دیا جائے گا اور اگر دو سے زائد ہوں تب بھی ان کو دو ثلث مال ہی دیا جائے گا۔

اور اگر میت کے کوئی اولاد نہ ہو تو میت کی ماں کو ایک ثلث مال دیا جائیگا، اور اگر مرنے والے کے تین یا اس سے زائد بھائی بھی ماں کے ساتھ موجود ہوں تو ماں کا حصہ ثلث سے گھٹ کر سدس رہ جاتا ہے جیسا کہ فرمان ہے فان کان لہ اخوۃ فلامہ السدس، پس اگر میت کے لئے بھائی ہوں تو اس کی ماں کیلئے اس کے مال میں سے چھٹا حصہ دیا جائیگا، اسی طرح اگر میت کے بھائی تین کے بجائے صرف دو ہوں تب بھی ماں کو ثلث سے گھٹا کر سدس دیا جائے گا، میراث کے مذکورہ دونوں مسائل سے معلوم ہوا کہ دو کو جماعت کا حکم حاصل ہے، پس جناب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان الاثنان فما فوقہما جماعۃ اسی باب یعنی میراث کے حکم پر محمول ہے مگر اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اختلاف اس بارہ میں ہے کہ آیا جمع کا صیغہ دو افراد کے لئے موضوع ہے یا تین اور اس سے زائد افراد کے لئے۔ شارح رح نے فرمایا وصیت میراث ہی کی نظیر ہے اس لئے کہ جس طرح وارث مرنے والے کا قائم مقام ہوتا ہے جس کو وصیت کی جائے

یعنی موصیٰ لہ بھی اس کا قائم مقام اور خلیفہ ہوتا ہے، اور وصیت میراث کے تابع ہے جس طرح نفل کسی فرض کے تابع ہوتا ہے وجہ یہ ھیکہ فرض کا ثبوت دلیل قطعی سے ہوتا ہے اس میں بندہ کو ردو بدل کرنے کا حق نہیں ہوتا اور وصیت نفل کی طرح اختیاری ہے جو بندہ کا حق ہے اسی لئے وصیت کو میراث کے تابع قرار دیا گیا ہے، جس طرح نفل فرض کے تابع ہوتا ہے، اور چونکہ متبوع میں دو کو جمع کا درجہ دیا گیا ہے لہذا وصیت جو کہ میراث کے تابع ہے اس میں بھی دو کو جمع کا درجہ دیا جانا چاہیئے، چنانچہ اگر کسی نے زید کے موالی کے لئے کوئی وصیت کی اور زید کے موالی صرف دو ہی ہوں تو وصیت کا پورا مال ان دونوں موالی کو دیدیا جائیگا۔ جیسا کہ اگر تین ہوتے یا اس سے زائد ہوتے تو اس وصیت کی رو سے سبھی کو وصیت کا مال دیا جاتا، اسی طرح اگر کسی نے عمرو کے بھائیوں کے لئے وصیت کی جب کہ عمرو کے صرف دو ہی بھائی ہوں تو سب کو اس میں شریک کیا جاتا اور سب ہی اس مال وصیت کے مستحق قرار پاتے۔

حاصل کلام یہ کہ حدیث پاک میں وصیت اور میراث کے مسئلے میں دو کو جمع کا درجہ دیا گیا ہے، اس لئے یہ نہیں لازم آتا کہ جمع کا اقل فرد دو کو قرار دیا گیا ہے، لہذا حدیث سے اقل جمع پر استدلال کرنا صحیح نہیں۔

دوسرا جواب:۔ الاثنان فما فوقہما جماعۃ والی حدیث امام کے مقدم ہونے کے مسنون ہونے پر محمول کی گئی ہے کہ جب دو مقتدی ہوں تو وہ جماعت کے حکم میں ہیں، امام کو دو مقتدی ہونے کی صورت میں مقدم کھڑا ہونا چاہیے جس طرح مقتدی اگر تین ہوتے تو امام مقتدیوں سے آگے کھڑا ہوتا، اس میں امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ اگر دو مقتدی ہوں تو امام دونوں کے وسط میں کھڑا ہوگا۔

شارح کی تاویل:۔ شارح فرماتے ہیں کہ اگر مقتدی دو ہوں تو امام کو ان سے آگے کھڑے ہونے کا حکم اس لئے دیا گیا ہے کہ جمعہ کے علاوہ امام تمام جماعتوں میں محسوب ہے تو دو مقتدی اور امام ملکر جماعت پائی گئی اور جب جماعت پائی گئی تو جماعت کا حکم یعنی امام کا آگے کھڑا ہونا بھی ثابت ہو گیا۔ جہاں تک جمعہ کا تعلق ہے تو امام وہاں جمعہ کی صحت کے لئے شرط ہے لہذا امام جماعت میں شمار نہ ہوگا بلکہ امام کے علاوہ تین افراد کا ہونا ضروری ہے اور دوسری نمازوں میں صحت نماز کے لئے امام کا ہونا شرط نہیں ہے اس لئے امام کو جماعت میں سے شمار کرنا صحیح نہیں، جمعہ میں امام کے علاوہ تین افراد کا ہونا شرط اس وجہ سے بھی ہے کہ حق تعالیٰ کا ارشاد ہے فاسعوا الی ذکر اللہ پس جمعہ کی طرف سعی کرنے والوں کے ماسوا ایک ذکر کرنے والا بھی ہونا ضروری ہے اور ذاکر وہ خطیب ہے، اس لئے خطیب کے علاوہ سعی کرنے والے صیغہ جمع کی وجہ سے تین آدمی سے زائد ہونا شرط اور واجب ہے، مگر امام ابو یوسف کے نزدیک ادا جمعہ کے لئے امام کو چھوڑ کر دو مقتدی ہوں تو بھی کافی ہے۔

تیسرا جواب:۔ اس جواب کو مصنف ماتن نے ذکر نہیں کیا ہے، حالانکہ دوسرے مصنفین نے اس کا تذکرہ اپنی کتابوں میں کیا ہے کہ حدیث الاثنان فما فوقہما جماعۃ سفر سے متعلق ہے کہ جب اسلام کو قوت حاصل نہیں

ہوئی تھی، ابتدائی دور تھا مسلمان کمزور تھے اس وقت ان کے لئے سفر کرنا خطرناک ہوتا تھا اس لئے بطور احتیاط تنہا سفر کرنے سے روکا گیا اور ارشاد ہوا کہ حدیث الواحد شیطان والاثنان شیطانان والثلثۃ رکب۔ ایک شیطان ہے، دو آدمی بھی شیطان ہیں، تین آدمی جماعت ہیں، کیونکہ تنہا ایک شخص کو سفر میں دشواریاں پیش آتی ہیں اور دو کو بھی انہیں پریشانیوں کی بنا پر دو شیطان قرار دیا گیا، اور تین آدمیوں کو جماعت اس لئے فرمایا کہ ایک اگر ضرورت سے چلا گیا تو باہم ایک دوسرے سے مانوس رہیں گے اور اگر تیسرے کو تلاش کرنے کی ضرورت پیش آجائے تو ایک آدمی تلاش میں نکل جائے گا دوسرا سامان کی نگرانی کرے گا، بہر حال تین آدمی کے ایک ساتھ سفر کرنے میں بڑی سہولت ہے

لیکن جب اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں اور اسلام کو طاقت عطا فرمادی تو آپ نے دو آدمیوں کو ایک ساتھ سفر کرنے کی اجازت عطا فرمادی اور ایک اپنی حالت پر رہا اور جب مدت سفر کی حالت پر محول ہوگئی تو اس پر اقل جمع کو دو پر محول کرنے کا استدلال درست نہیں رہا۔ شارح نے فرمایا اس مسئلے میں دونوں جانب دلائل ہیں جن کو بڑی کتابوں میں ذکر کیا گیا ہے۔

آخری استدلال:۔ حق تعالیٰ کا ارشاد ہے ھذان خصمان اختصموا فی ربھم یہ دو جھگڑنے والے ہیں، جنھوں نے اپنے رب کے متعلق جھگڑا کیا ہے، اس آیت میں لفظ اختصموا مذکور ہے جو جمع کا صیغہ ہے اور دو افراد کے لئے استعمال کیا گیا ہے اس سے معلوم ہوا کہ دو کا عدد اقل جمع کے لئے بھی بولا جاتا ہے۔

الجواب:۔ لفظ خصم کا اطلاق تثنیہ اور جمع اور واحد تینوں پر ہوتا ہے اور جب خصم کا لفظ سب کیلئے بولا جاتا ہے تو ان کے لئے اختصموا کا لفظ صیغہ جمع کے ساتھ ذکر کر دیا گیا لہٰذا اس سے اقل جمع کا دو ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ دوسری دلیل، حق تعالیٰ نے حضرت آدم اور حضرت حوا علیہما السلام کو فرمایا اھبطوا منھا دو کے لئے جمع کا صیغہ لایا گیا جس سے اقل جمع کا دو ہونا ثابت ہوا۔

الجواب: آدم اور حوا علیہما السلام تمام انسانوں کی اصل ہیں اس لئے کہا جائیگا کہ ان کے ضمن میں ساری انسانوں کو جنت سے نکلنے کا حکم دیا گیا۔ جواب یہ بھی دیا جاسکتا ہے کہ اس فرمان میں ان دونوں حضرات کے ساتھ شیطان کو بھی جنت سے نکلنے کا امر کیا گیا اس لئے مخاطب صرف وہ نہیں بلکہ تین ہیں، حضرت آدمؑ، حضرت حوا اور ابلیس، اس لحاظ سے جمع کا صیغہ لایا گیا، حاصل یہ ہے کہ اس آیت سے بھی جمع کا اقل جمع دو ہونا ثابت نہیں ہوتا۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ عَنْ بَحْثِ الْعَامِّ شَرَعَ فِيْ بَيَانِ الْمُشْتَرَكِ فَقَالَ وَاَمَّا الْمُشْتَرَكُ فَمَا يَتَنَاوَلُ اَفْرَادَهُ مُخْتَلِفَةَ الْحُدُوْدِ عَلٰى سَبِيْلِ الْبَدَلِ اَرَادَ بِالْاَفْرَادِ مَا فَوْقَ الْوَاحِدِ لِيَتَنَاوَلَ الْمُشْتَرَكَ بَيْنَ الْمَعْنَيَيْنِ فَقَطْ وَيَخْرُجُ الْخَاصُّ وَقَوْلُهُ مُخْتَلِفَةَ الْحُدُوْدِ يُخْرِجُ الْعَامَّ عَلٰى مَا مَرَّ وَقَوْلُهُ عَلٰى سَبِيْلِ الْبَدَلِ لِبَيَانِ الْوَاقِعِ اِحْتِرَازًا عَنْ قَوْلِ الشَّافِعِيِّ اَنَّهُ عَلٰى سَبِيْلِ الشُّمُوْلِ كَمَا سَيَاْتِيْ وَقِيْلَ اَنَّهُ اِحْتِرَازٌ عَنْ لَفْظِ الشَّيْءِ فَاِنَّهُ بِاعْتِبَارِ كَوْنِهِ بِمَعْنَى الْمَوْجُوْدِ مُشْتَرَكٌ مَعْنَوِيٌّ خَارِجٌ

عَنْ هٰذَا الْمُشْتَرَكِ وَبِاعْتِبَارِ كَوْنِ اَفْرَادِهٖ مُخْتَلِفَةَ الْحَقَائِقِ دَاخِلٌ فِي الْمُشْتَرَكِ اللَّفْظِيِّ كَالْقُرْءِ لِلْحَيْضِ وَالطُّهْرِ فَاِنَّهٗ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ هٰذَيْنِ الْمَعْنَيَيْنِ الْمُتَضَادَّيْنِ لَا يَجْتَمِعَانِ وَقَدْ اَوَّلَهُ الشَّافِعِيُّ بِالطُّهْرِ وَاَبُوْ حَنِيْفَةَ رح بِالْحَيْضِ كَمَا عَرَفْتَ

ترجمہ پھر جب مصنف ماتن رحمۃ اللہ علیہ عام کی بحث سے فارغ ہوگئے تو مشترک کا بیان شروع فرمایا چنانچہ فرمایا واما المشترک فما یتناول الخ مشترک وہ لفظ ہے جو دو سے زیادہ مختلف الحقیقت افراد کو بطور بدل کے شامل ہو، مصنف نے افراد سے مافوق الواحد کا ارادہ کیا ہے تاکہ مشترک فقط دو معنی کو شامل ہو، اور یہ قید خاص کو مشترک سے خارج کر دیتی ہے، اور مصنف کا قول مختلف الحدود (جن کی حقیقتیں مختلف ہوں) یہ قید عام کو تعریف سے خارج کر دیتی ہے جیسا کہ اس کا بیان گذر چکا ہے اور اس کا قول علی سبیل البدل سے واقع کا بیان مقصود ہے، یا پھر امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے قول سے احتراز ہے کیونکہ مشترک ان کے نزدیک علی سبیل الشمول شامل ہوتا ہے جیسا کہ آئندہ آئے گا

وقیل انہ احتراز عن الخ اور بعض نے کہا کہ اس سے مقصد لفظ الشیٔ سے احتراز کرنا ہے کیونکہ وہ موجود کے معنی میں مشترک معنوی ہے جو اس مشترک سے خارج ہے اور اس اعتبار سے کہ اس کے افراد مختلف الحقائق ہیں مشترک لفظی میں داخل ہے جیسے لفظ قرء، حیض اور طہر کے معنی کے لئے کیونکہ لفظ قرء، ان دونوں متضاد معنوں کے درمیان مشترک ہے، جو ایک ساتھ جمع نہیں ہو سکتے، امام شافعی رح نے طہر سے اور امام ابو حنیفہ رح نے حیض سے تاویل کی ہے جیسا کہ تم پہچان چکے ہو۔

تشریح **مشترک کی بحث:۔** عام کے بیان سے فراغت کے بعد ماتن مصنف نے یہاں سے مشترک کا بیان شروع کیا ہے۔

مشترک کی تعریف:۔ مشترک وہ لفظ ہے جو شامل ہو ایسے افراد کو جو مختلف الحقیقۃ ہوں اور وہ لفظ ان مختلف معانی پر علی سبیل البدل صادق آئے، افراد سے مراد مافوق الواحد ہو، یعنی لفظ کے معنی ایک سے زائد ہوں تاکہ مشترک کی تعریف اس لفظ کو بھی شامل ہو جائے جس کے صرف دو معنی ہوں یعنی وہ لفظ دو معنی میں مشترک ہو۔

یتناول افراداً الخ اس قید سے خاص خارج مشترک کی تعریف سے خارج ہوگیا، اس لئے کہ لفظ خاص فرد واحد کو شامل ہوتا ہے وہ افراد کو شامل نہیں ہوتا،

مختلفۃ الحدود:۔ وہ معانی جن کے حقائق ایک دوسرے سے مختلف ہوں، اس قید سے عام خارج ہوگیا کیونکہ جن افراد کو عام شامل ہوتا ہے ان کی حقیقتیں متحد ہوتی ہیں۔

علی سبیل البدل:۔ اس قید سے کسی کو خارج کرنا مقصود نہیں، بلکہ مشترک کی حقیقت واقعیہ کو بیان کیا گیا ہے یا پھر یہ کہا جائے کہ اس قید سے امام شافعی رح کے قول سے احتراز مقصود ہے، کیونکہ ان کے نزدیک مشترک اپنے

افراد کو علی سبیل البدل شامل نہیں ہوتا بلکہ شمول اور اجتماع کے طریق پر شامل ہوتا ہے۔
دوسرا قول یہ ہے کہ علی سبیل البدل کی قید سے لفظ شئی مشترک کی تعریف سے خارج ہو گیا، اس لئے کہ شئی کے معنی موجود کے ہیں، شئی اپنے تمام معانی کو شامل ہوتا ہے اور علی سبیل الاجتماع شامل ہوتا ہے، جیسے لفظ حیوان اپنے ماتحت تمام افراد کو علی سبیل الاجتماع شامل ہوتا ہے اس سے مشترک لفظی اس سے خارج ہوجائیگا لیکن اس اعتبار سے کہ لفظ شئی کے افراد مختلف الحقائق بھی ہوتے ہیں لفظ شئی مشترک لفظی میں شامل رہے گا۔
مشترک کی مثال جیسے لفظ قرءٌ یہ لفظ حیض اور طہر دونوں معانی پر شامل ہے، ان دونوں معنی میں اختلاف ہے، دونوں ایک ساتھ جمع نہیں ہوسکتے، امام صاحب نے اس لفظ قرء سے حیض اور امام شافعیؒ نے طہر کے معنی مراد لئے ہیں

وَحُكْمُهُ التَّوَقُّفُ فِيْهِ بِشَرْطِ التَّأَمُّلِ لِيَتَرَجَّحَ بَعْضُ وُجُوْهِهِ لِيُعْمَلَ بِهٖ يَعْنِيْ التَّوَقُّفُ عَنْ اِعْتِقَادِ مَعْنًى مُعَيَّنٍ مِنَ الْمَعَانِيْ وَالتَّأَمُّلُ لِاَجْلِ تَرَجُّحِ بَعْضِ الْوُجُوْهِ لِاَجْلِ الْعَمَلِ لَا لِلْعِلْمِ الْقَطْعِيِّ كَمَا تَأَمَّلْنَا فِي الْقُرْءِ بِعِدَّةِ اَوْجُهٍ اَحَدُهَا بِصِيْغَةِ ثَلَاثَةٍ وَالثَّانِيْ بِكَوْنِ اَقَلِّ الْجَمْعِ ثَلَاثَةً عَلٰى مَا مَرَّ وَالثَّالِثُ بِاَنَّهٗ بِمَعْنَى الْجَمْعِ وَالْاِنْتِقَالِ وَالْمُجْتَمِعُ هُوَ الدَّمُ فِيْ اَيَّامِ الطُّهْرِ وَكَذَا الْمُنْتَقِلُ هُوَ الدَّمُ فِيْ اَيَّامِ الْحَيْضِ وَتَحْقِيْقُهٗ اَنَّ الْحَيْضَ اِنْ كَانَ هُوَ الدَّمُ فَهُوَ الْمُجْتَمِعُ وَالْمُنْتَقِلُ وَاِنْ لَمْ يَكُنْ جَامِعًا بِخِلَافِ الطُّهْرِ فَاِنَّهٗ لَيْسَ بِجَامِعٍ وَلَا مُجْتَمِعٍ وَلَا مُنْتَقِلٍ وَاِنْ كَانَ اَيَّامُ الدَّمِ فَهِيَ مَحَلُّ الْاِجْتِمَاعِ وَالْاِنْتِقَالِ بِخِلَافِ اَيَّامِ الطُّهْرِ فَاِنَّهَا لَيْسَتْ بِمَحَلِّ الْاِنْتِقَالِ وَاِنْ كَانَتْ مَحَلًّا لِلْاِجْتِمَاعِ فِيْ بَادِي الرَّأْيِ وَقَدْ اَوْضَحْتُ ذٰلِكَ فِي التَّفْسِيْرِ الْاَحْمَدِيِّ وَهٰهُنَا لَا يَسَعُهُ الْمَقَامُ

ترجمہ اور اس کا حکم یہ ہے کہ اس کے افراد کی تعیین میں بشرط تامل توقف کیا جائے، تاکہ برائے عمل کوئی فرد راجح ہو کر متعین ہوجائے، یعنی مختلف معانی میں سے کسی خاص متعین معنی کے اعتقاد کرنے میں توقف کیا جائے، اور تامل اس لئے ہے تاکہ معانی میں سے کوئی معنی راجح ہوجائیں، عمل کرنے کے لئے علم یقینی یا علم قطعی کے لئے کافی نہیں ہے جیسا کہ ہم نے لفظ قرء میں مختلف وجوہ سے غور وفکر کیا، ایک تو صیغہ ثلثہ ہے دوسرے یہ کہ اقل جمع ثلثہ ہے جیسا کہ گذر چکا ہے اور تیسرے یہ کہ وہ (قرء) جمع ہونے اور منتقل ہونے کے معنی میں آتا ہے، اور یہاں دم تو جمع ہوتا ہے ایام حیض میں، اسی طرح منتقل ہونے والا بھی دم ہے ایام حیض میں۔ اس کی پوری تحقیق یہ ہے کہ حیض سے اگر دم مراد ہے تو وہی جمع بھی ہوتی ہے اور منتقل بھی اگرچہ حیض جامع نہیں ہے بخلاف طہر کے کیونکہ وہ نہ جامع ہے نہ مجتمع ہے اور نہ منتقل، اور اگر حیض ایام دم کا نام ہے

تو اس صورت پر وہ محل اجتماع و محل انتقال ہے، بخلاف ایام طہر کے کہ وہ محل انتقال نہیں ہے، اگرچہ ظاہراً محل اجتماع تو ہیں اور میں نے اس کی وضاحت تفسیر احمدی میں کی ہے اور یہاں پر یہ مقام اس کی گنجائش نہیں رکھتا۔

تشریح **مشترک کا حکم**:۔ ماتن نے کہا اس کا حکم توقف ہے، ان مشترک معانی میں سے کسی ایک معنی کو ترجیح دینے کے لئے تاکہ ان پر عمل کیا جائے، غور و فکر اور تامل کرنا شرط ہے، مصنف کا قول یترجح تامل کے متعلق ہے اور اس کا قول للعمل یہ شرط کے ساتھ متعلق ہے، مطلب یہ ہے کہ اس کے معانی میں سے کسی معنی کو ترجیح دینے کے لئے غور و فکر کرنا شرط ہے۔

مشترک کے حکم کی دو صورتیں:۔ مشترک متعدد معانی میں سے کسی متعین معنی پر اعتقاد حق رکھنے کے لئے توقف کرنا چاہئے اس لئے کہ احناف کے نزدیک اس کے مشترک معانی کو مراد لینا جائز نہیں ہے لہذا کوئی ایک معنی مراد ہوں گے اور وہ معنی متعین نہیں ہوئے، جب کہ ان میں سے کسی ایک معنی کو دوسرے معنی پر ترجیح بھی حاصل نہیں ہے، لہذا کسی معین معنی پر اعتقاد رکھنے کے لئے توقف کرنا چاہئے۔

دوسری بات یہ ہے کہ کسی معنی کو راجح کرنے کے لئے تامل کرنا شرط ہے اور یہ غور و فکر صرف عمل کرنے کے لئے کیا جائے گا اعتقاد حق کے لئے نہیں جیسا کہ لفظ قرء جو کہ متعدد معانی کے درمیان مشترک ہے، اور ہم نے متعدد طریقوں سے اس پر غور کیا ہے۔ ان میں سے ایک طریق یہ ہے، یتربصن بانفسہن ثلثۃ قروء کے لفظ ثلثۃ پر تامل کرنا، یعنی اگر قروء کے معنی حیض کے لئے جائیں تو لفظ ثلاثۃ کے معنی اور مقتضیٰ پر بلا کمی و بیشی کے عمل ہو جاتا ہے اور اگر قروء کے معنی طہر کے لئے گئے تو ثلاثۃ کے مقتضیٰ پر عمل نہ ہوگا بلکہ تین طہر سے کم رہیں گے یا تین سے زائد ہو جائیں گے اس کی پوری تفصیل شروع میں گذر چکی ہے۔

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ آیت والمطلقت یتربصن بانفسہن ثلثۃ قروء میں لفظ قروء صیغہ جمع ہے اور جمع کا اطلاق تین پر ہے، کیونکہ اقل جمع تین ہیں اس کی تفصیل بھی گذر چکی ہے۔

تیسرا طریقہ: یہ لفظ قروء اضداد میں سے ہے اس کے معنی جمع کے بھی آتے ہیں جیسے کہا جاتا ہے قرأت الشئ قرآناً میں نے شئ کو جمع کیا اور بعض کو بعض کے ساتھ ملا دیا، دوسرے معنی انتقال کے بھی آتے ہیں جیسے قرار النجم ستارہ ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہو گیا، لہذا معلوم ہوا قروء کے معنی انتقال اور جمع دونوں ہیں اور یہ درمیانی متحقق بھی ہیں اس لئے کہ ایام حیض میں خون برآمد ہوتا ہے اور ایام طہر میں جمع ہوتا ہے۔

قروء کے مرادی معنی:۔ شارح نے فرمایا قروء کے معنی حیض کے ہیں اور حیض سے خون مراد ہے تو یہ جمع بھی ہوتا ہے اور منتقل بھی ہوتا ہے اسکے برخلاف طہر ہے کہ اس کے اندر جمع و انتقال میں سے کوئی معنی نہیں ہوتے، اگر حیض سے دم کے ایام مراد لئے جائیں تو یہ ایام محل اجتماع و محل انتقال دونوں ہوتے ہیں گو بظاہر محل اجتماع ہی ہوتے ہیں، حاصل کلام یہ ہے حیض سے دم مراد ہو یا ایام دم مراد ہوں حیض کے

اندر دونوں معنی متحقق ہیں اور طہر کے اندر دو معانی کا تحقق نہیں ہوتا اس لئے لفظ قروء سے آیت میں حیض کے معنی مراد لینا مناسب ہے۔

وَلَا عُمُوْمَ لَهٗ اَیْ لِلْمُشْتَرَكِ عِنْدَنَا فَلَا یَجُوْزُ اِرَادَةُ مَعْنَیَیْهِ مَعًا وَقَالَ الشَّافِعِیُّ یَجُوْزُ اَنْ یُّرَادَ بِهِ الْمَعْنَیَانِ مَعًا كَمَا فِیْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی اِنَّ اللّٰهَ وَمَلٰٓئِكَتَهٗ یُصَلُّوْنَ عَلَی النَّبِیِّ فَالصَّلٰوةُ مِنَ اللّٰهِ رَحْمَةٌ وَمِنَ الْمَلٰٓئِكَةِ اِسْتِغْفَارٌ وَقَدْ اُرِیْدَا بِلَفْظٍ وَاحِدٍ وَهُوَ قَوْلُهٗ تَعَالٰی یُصَلُّوْنَ وَنَحْنُ نَقُوْلُ سِیْقَتِ الْاٰیَةُ لِاِیْجَابِ اِقْتِدَاءِ الْمُؤْمِنِیْنَ بِاللّٰهِ وَالْمَلٰٓئِكَةِ وَلَا یَصِحُّ ذٰلِكَ اِلَّا بِاَخْذِ مَعْنًی عَامٍّ شَامِلٍ لِلْكُلِّ وَهُوَ الْاِعْتِنَاءُ بِشَانِهٖ فَیَكُوْنُ الْمَعْنٰی اِنَّ اللّٰهَ وَمَلٰٓئِكَتَهٗ یَعْتَنُوْنَ بِشَانِهٖ یٰۤاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اِعْتَنُوْا اَیْضًا بِشَانِهٖ وَذٰلِكَ الْاِعْتِنَاءُ مِنَ اللّٰهِ تَعَالٰی رَحْمَةٌ وَمِنَ الْمَلٰٓئِكَةِ اِسْتِغْفَارٌ وَمِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ دُعَاءٌ۔

ترجمہ اور اس کے لئے عموم نہیں ہے، یعنی مشترک کیلئے ہمارے نزدیک کوئی عموم نہیں ہے، لہذا اس کے دو معنوں کا ایک ساتھ مراد لینا جائز نہیں ہے، اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اس کے دو معنوں کا ایک ساتھ مراد لینا جائز ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کا قول ان اللہ وملائکتہ یصلون علی النبی پس لفظ صلوٰۃ مشترک اللہ تعالیٰ کی طرف سے رحمت ہے اور فرشتوں کی طرف سے استغفار ہے اور ایک لفظ سے دونوں معنوں کا ارادہ کیا گیا ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کا قول یصلون ہے، ہم کہتے ہیں کہ آیت اس بات کو بیان کرنے کے لئے لائی گئی ہے کہ مومنین پر اللہ تعالیٰ اور ملائکہ کی اقتداء کرنا واجب ہے، اور یہ معنی اس وقت درست ہوں گے جب صلوٰۃ کے ایسے معنی لئے جائیں جو عام ہوں اور ہر ایک کو شامل ہوں، اور وہ ہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی شان کی طرف متوجہ رہنا، پس آیت کریمہ کے معنی ہیں کہ اللہ تعالیٰ اور اس کے فرشتے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی شان کی طرف توجہ فرماتے ہیں لہذا اے ایمان والو تم بھی ان کی شان کی طرف توجہ کرو اور یہ اعتناء اللہ تعالیٰ کی طرف سے رحمت ہے فرشتوں کی طرف سے استغفار ہے اور مومنین کی طرف سے دعاء ہے۔

تشریح **عموم مشترک کا جواز وعدم جواز:**۔ احناف کے نزدیک مشترک میں عموم جائز نہیں ہے یعنی ایک لفظ بول کر اس کے مشترک معانی میں سے ہر ایک معنی کو مراد لینا احناف کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک عموم مشترک جائز ہے، یعنی ایک لفظ سے ایک وقت میں دونوں مشترک معانی کا مراد لینا درست ہے، ان کی دلیل یہ آیت ہے، انّ اللہ وملائکتہ یصلون علی النبی، بیشک اللہ تعالیٰ اور اسکے فرشتے نبی صلی اللہ علیہ پر صلوٰۃ بھیجتے ہیں، اس جگہ لفظ صلوٰۃ

مشترک ہے اس لئے کہ صلوٰۃ کی نسبت جب باری تعالیٰ کی جانب ہو تو اسکے معنی رحمت کے ہوتے ہیں اور فرشتوں کی جانب ہو وہ استغفار کے معنی ہوتے ہیں اس جگہ لفظ صلوٰۃ سے دونوں ہی مراد ہیں، لہٰذا معلوم ہوا کہ عموم مشترک جائز ہے

الجواب:۔ احناف نے اس استدلال کا جواب یہ دیا ہے کہ آیت کا مقصود یہ ہے کہ بندوں پر اللہ تعالیٰ اور اسکے فرشتوں کی اقتداء کرنا ضروری ہے، یہ اس وقت ممکن ہے جب اس جگہ صلوٰۃ کے معنی عام لئے جائیں اور وہ معنی اعتنار کے ساتھ ہیں اور اس وقت آیت کے معنی ہوں گے کہ اللہ تعالیٰ اور اسکے فرشتے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ اعتناء فرماتے ہیں یعنی آپ کی شان کی جانب توجہ فرماتے ہیں اس لئے اے مسلمانو تم بھی ان کی طرف توجہ کرو، اور یہ اعتنار شان خدا کی طرف سے نزول رحمت ہوگی، اور ملائکہ کی جانب سے طلب مغفرت اور مسلمانوں کی طرف سے دعار کے ہوں گے، خلاصہ یہ ہے کہ آیت میں لفظ صلوٰۃ سے ایسے معنی مراد ہیں جو سب کو عام اور شامل ہیں اور یہ لفظ اس وقت عموم مجاز کے قبیل سے ہوگا نہ کہ عموم مشترک کے قبیل سے اسلئے عموم مشترک کا استدلال اس آیت سے صحیح نہیں ہوگا۔

وَتَحْرِيْرُ مَحَلِّ النِّزَاعِ اَنَّهٗ هَلْ يَجُوْزُ اَنْ تُرَادَ بِلَفْظٍ وَاحِدٍ فِيْ زَمَانٍ وَاحِدٍ كُلٌّ مِّنَ الْمَعْنَيَيْنِ عَلٰى اَنْ يَّكُوْنَ مُرَادًا اَوْ مَنَاطًا لِلْحُكْمِ اَمْ لَا؟ فَعِنْدَنَا لَا يَجُوْزُ ذَالِكَ لِاَنَّ الْوَاضِعَ خَصَّصَ اللَّفْظَ لِلْمَعْنٰى بِحَيْثُ لَا يُرَادُ بِهٖ غَيْرُهٗ فَاعْتِبَارُ وَضْعِهٖ لِهٰذَا الْمَعْنٰى يُوْجِبُ اِرَادَتَهٗ خَاصَّةً وَبِاعْتِبَارِ وَضْعِهٖ لِذَالِكَ الْمَعْنٰى يُوْجِبُ اِرَادَتَهٗ خَاصَّةً فَيَلْزَمُ اَنْ يَّكُوْنَ كُلٌّ مِّنْهُمَا مُرَادًا وَّغَيْرَ مُرَادٍ فَلَا يَكُوْنُ ذَالِكَ اِلَّا بِاَنْ تُرَادَ اَحَدُ الْمَعْنَيَيْنِ عَلٰى اَنَّهٗ نَفْسُ الْمَوْضُوْعِ لَهٗ وَالْاٰخَرُ عَلٰى اَنَّهٗ يُنَاسِبُهٗ فَيَكُوْنُ جَمْعًا بَيْنَ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ وَهُوَ بَاطِلٌ وَعِنْدَهٗ يَجُوْزُ ذَالِكَ بِشَرْطِ اَنْ لَّا يَكُوْنَ بَيْنَهُمَا مُضَادَّةٌ فَاِذَا كَانَ بَيْنَهُمَا مُضَادَّةٌ كَالْحَيْضِ وَالطُّهْرِ لَا يَجُوْزُ بِالْاِجْمَاعِ وَكَذَا لَا تَجُوْزُ اِرَادَةُ الْمَجْمُوْعِ مِنْ حَيْثُ هُوَ مَجْمُوْعٌ بِالْاِتِّفَاقِ وَتَحْقِيْقُ كُلِّ ذَالِكَ فِي التَّلْوِيْحِ

ترجمہ: اور محل اختلاف کا بیان ہے کہ آیا ایک لفظ سے ایک وقت میں دو معنوں میں سے ہر ایک کا اس طور پر مراد لینا جائز ہے یا نہیں کہ ہر ایک معنی مراد بھی ہوں اور مدار حکم بھی ہوں، پس ہمارے نزدیک یہ جائز نہیں ہے کیونکہ واضع نے لفظ کو ایک معنی کے لئے خاص کیا ہے اس طور پر کہ دوسرے معنی مراد نہ ہوں پس ان معنی کے لئے اس لفظ کی وضع کا اعتبار کرنا واجب کرتا ہے کہ وہی معنی خاص کر مراد ہوں، اور اس اعتبار سے کہ وہ لفظ ان دوسرے معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے واجب کرتا ہے کہ یہی معنی (یعنی دوسرے معنی) خاص کر مراد لئے جائیں پس لازم آتا ہے کہ دو ہی معنی مراد بھی ہوں اور غیر مراد بھی، پس ایک وقت میں دونوں کا مراد لینا اس وقت میں

ہو سکتا ہے کہ دو معنوں میں سے ایک نفس موضوع لہ ہیں (یعنی معنی حقیقی ہیں دوسرے معنی اس کے مناسب یعنی مجازی ہیں تو اس سے جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آئے گا، یہ باطل ہے۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک یہ جائز ہے اس شرط کے ساتھ کہ دونوں متضاد نہ ہوں، پس جب دونوں کے درمیان تضاد ہوگا جیسے حیض وطہر میں تضاد ہے تو بالاتفاق جائز نہ ہوگا اسی طرح بالاتفاق یہ بھی جائز نہیں کہ مجموع من حیث المجموع مراد لیے جائیں اس مسئلہ کی پوری تحقیق تلویح میں مذکور ہے۔

تشریح **خلاصۂ اختلاف**:۔ احناف اور شوافع کے مابین عموم مشترک کے جائز ہونے نہ ہونے میں اختلاف ہے، حاصل اختلاف کا یہ ہے کہ ایک لفظ کے دو معنی ہوں، ان دونوں معانی میں سے ہر ایک معنی کو اس طور سے مراد لینا کہ ہر ایک معنی پر حکم کا مدار ہو جائز ہے یا جائز نہیں، حضرت امام شافعیؒ اس کو جائز کہتے ہیں جب کہ احناف اس کو ناجائز کہتے ہیں۔

احناف کی دلیل:۔ مشترک جن جن معانی کے لئے وضع کیا جاتا ہے ان میں ہر معنی کا وضع کرنے والا الگ ہوتا ہے اس لئے اگر کوئی لفظ مشترک ہے تو اس کے ہر ہر معنی کے لئے وضع متعدد اور واضع بھی متعدد ہوتے ہیں، لہٰذا جب ایک واضع نے اس لفظ کو ایک متعین معنی کے لئے وضع کیا ہے تو یہی معنی مراد ہونگے دوسرے معنی مراد نہ ہوں گے، بہر حال ہر معنی اور ہر واضع کا ہوگا لہٰذا اگر ایک لفظ بولا جائے اور اس کے متعدد وضعوں سے وضع کردہ معانی ایک وقت میں مراد لیے جائیں تو لازم آئے گا ان میں سے ہر ایک معنی مراد بھی ہیں اور غیر مراد بھی اور اگر دو معنی میں سے ایک معنی اس لئے مراد لیے جائیں کہ وہ اس لفظ کے موضوع لہ ہیں اور دوسرے معنی اس لئے مراد لیے جائیں کہ وہ ان معنی کے مناسب ہیں تو اس صورت میں حقیقت ومجاز کا اجتماع لازم آئے گا اور یہ باطل ہے مگر امام شافعیؒ کے یہاں یہ اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ ان دونوں معانی میں کوئی منافاۃ اور تضاد نہ پایا جاتا ہو۔ لہٰذا اگر دونوں معانی میں تضاد ہے جیسے قروء کے معنی حیض اور طہر کے لینا تو بالاتفاق ناجائز ہے، اسی طرح مجموعہ من حیث المجموعہ کا ارادہ کرنا بھی بالاتفاق درست نہیں ہے۔

ثُمَّ ذَكَرَ الْمُصَنِّفُ بَعْدَهُ الْمُؤَوَّلَ فَقَالَ الْمُؤَوَّلُ مَا تَرَجَّحَ مِنَ الْمُشْتَرَكِ بَعْضُ وُجُوهِهِ بِغَالِبِ الرَّأْيِ يَعْنِي اَنَّ الْمُشْتَرَكَ مَادَامَ لَمْ يَتَرَجَّحْ اَحَدُ مَعْنَيَيْهِ عَلَى الْاٰخَرِ فَهُوَ مُشْتَرَكٌ وَاِذَا تَرَجَّحَ اَحَدُ مَعْنَيَيْهِ بِتَاوِيْلِ الْمُجْتَهِدِ صَارَ ذٰلِكَ الْمُشْتَرَكُ بِعَيْنِهٖ مُؤَوَّلًا وَاِنَّمَا عُدَّ مِنْ اَقْسَامِ النَّظْمِ وَاِنْ حَصَلَ بِفِعْلِ التَّاوِيْلِ لِاَنَّ الْحُكْمَ بَعْدَ التَّاوِيْلِ يُضَافُ اِلَى الصِّيْغَةِ فَكَانَ النَّصُّ وَرَدَ بِهٰذَا وَاِنَّمَا قَيَّدَ بِقَوْلِهٖ مِنَ الْمُشْتَرَكِ لِاَنَّ الْمُرَادَ هٰهُنَا هُوَ هٰذَا الْمُؤَوَّلُ الَّذِيْ بَعْدَ الْمُشْتَرَكِ وَاِلَّا فَالْخَفِيُّ وَالْمُشْكِلُ وَالْمُجْمَلُ اِذَا زَالَ خِفَاؤُهَا بِدَلِيْلٍ ظَنِّيٍّ صَارَ

مُؤَوَّلًا اَیْضًا وَلٰکِنَّہٗ مِنْ اَقْسَامِ الْبَیَانِ وَالْمُرَادُ بِغَالِبِ الرَّاْیِ الظَّنُّ الْغَالِبُ سَوَاءٌ حَصَلَ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ وَالْقِیَاسِ اَوْ نَحْوِہٖ فَلَا یُقَالُ اَنَّہٗ لَا یَشْمَلُ مَا اِذَا حَصَلَ التَّاوِیْلُ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ بَلْ بِالْقِیَاسِ فَقَطْ ثُمَّ التَّرَجُّحُ مِنَ الْمُشْتَرَکِ قَدْ یَکُوْنُ بِالتَّاَمُّلِ فِی الصِّیْغَۃِ وَقَدْ یَکُوْنُ بِالتَّاَمُّلِ فِی السِّبَاقِ کَمَا قُلْنَا فِی الْقُرُوْءِ بِالنَّظْرِ اِلٰی نَفْسِہٖ وَبِالنَّظْرِ اِلٰی ثَلٰثَۃٍ وَقَدْ یَکُوْنُ بِالنَّظْرِ اِلَی السِّیَاقِ کَمَا فِی قَوْلِہٖ تَعَالٰی اُحِلَّ لَکُمْ لَیْلَۃَ الصِّیَامِ الرَّفَثُ عُرِفَ اَنَّہٗ مِنَ الْحِلِّ وَفِی قَوْلِہٖ اَحَلَّنَا دَارَ الْمُقَامَۃِ عُرِفَ اَنَّہٗ مِنَ الْحُلُوْلِ

ترجمہ پھر اسکے بعد مصنفؒ نے مؤول کو ذکر کیا ہے، پس فرمایا واما المؤول فما ترجح الخ اور مؤول وہ مشترک لفظ ہے جس کے کوئی ایک معنی غالب رائے سے راجح ہو کر متعین ہو جائیں، مطلب یہ ہے کہ لفظ مشترک جب تک اس کے دو معنوں میں سے کوئی ایک معنی دوسرے معنی پر راجح نہ ہو جائیں وہ مشترک ہے اور دو معنوں میں سے کوئی معنی مجتہد کی تاویل سے راجح ہو گئے تو یہی مشترک بعینہ اب مؤول ہو گیا۔ اس کو نظم کی اقسام میں شمار کیا گیا ہے اگرچہ یہ معنی تاویل کے فعل سے حاصل ہوئے ہیں، کیونکہ تاویل کے بعد حکم صیغہ ہی کی طرف منسوب ہوتا ہے، پس گویا نص انھیں معنی کے لئے وارد ہوتی ہے۔

وانما قید بقولہ من المشترک الخ اور مصنفؒ نے مؤول کی تعریف میں "ومن المشترک" کی قید لگائی ہے، کیونکہ مراد اس سے یہاں پر وہی مؤول ہے جو مشترک کے بعد پیدا ہوا ہے ورنہ تو خفی، مشکل، مجمل جب دلیل ظنی سے ان کا خفاء زائل ہو جائے تو مؤول ہو جاتے ہیں، لیکن وہ بیان کی اقسام میں شمار کئے جاتے ہیں۔ اور غالب رائے سے مراد ظن غالب ہے برابر ہے خبر واحد سے حاصل ہو یا قیاس یا کسی اور ذریعہ سے، لہٰذا یہ اعتراض نہیں کیا جا سکتا کہ مؤول اس صورت کو شامل نہیں ہے جس میں تاویل خبر واحد سے حاصل ہو بلکہ اس صورت کو بھی شامل ہے جس میں تاویل صرف قیاس سے حاصل ہو۔

ثم الترجح من المشترک الخ پھر مشترک سے ترجیح کبھی صیغہ پر تامل کرنے سے حاصل ہو جاتی ہے اور کبھی سیاق وسباق میں تامل کرنے سے حاصل ہوتی ہے جیسے ہم نے کہا قروء میں نفس قروء کی طرف نظر کر کے اور لفظ ثلثۃ کی طرف نظر کر کے، اور کبھی ترجیح سیاق وسباق سے حاصل ہوتی ہے جیسے اللہ کا قول احل لکم لیلۃ الصیام الرفث میں معلوم ہوا کہ اُحِلَّ حِلٌّ سے مشتق ہے، اور قول کہ احلنا دار المقامۃ میں معلوم ہوا کہ اُحِلَّ حلول سے مشتق ہے۔

تشریح **مشترک کے بعد مؤول کا ذکر:۔** ماتن مصنف نے فرمایا مؤول وہ مشترک لفظ ہے جس کے مشترک معانی میں سے کوئی ایک مجتہد کی تاویل سے راجح اور متعین ہو جائیں

مشترک اور مؤول کا فرق:۔ لفظ مشترک کے متعدد معانی میں جب تک ترجیح نہیں دی گئی تو وہ مشترک ہے

اور جب لفظ کے معانی میں سے کسی ایک معنی کو غالب رائے یا مجتہد کی رائے سے ترجیح دیدی جائے تو وہی مشترک اور موؤل بن گیا۔

وانما عد من اقسام النظم الخ موؤل کو نظم (الفاظ کی قسموں میں سے شمار کیا گیا ہے، درحقیقت یہ ایک سوال کا جواب ہے، موؤل کی وضع کو دیکھا جائے تو اس کو لفظ کی قسم میں شمار کرنا درست نہیں ہے، کیونکہ اس کے لئے موؤل کا وجود غالب رائے اور مجتہد کی تاویل سے وجود میں آیا ہے اس لئے اس کا تعلق معنی سے ہے لفظ سے نہیں ہے۔

الجواب:۔ موؤل کا تعلق اگرچہ براہ راست فعل تاویل اور معنی سے ہی ہے مگر تاویل و ترجیح کے بعد اس کا حکم لفظ ہی کی جانب منسوب ہوتا ہے اور صیغہ ظاہر ہے از قسم نظم ہی ہے، اور یہ ایسا ہی ہے جیسے کہا جائے کہ نص اس حکم کے ساتھ نازل ہوئی ہے۔

فوائد قیود:۔ شارح نے فرمایا موؤل کی تعریف میں ماتن نے "من المشترک" کی قید لگائی ہے تاکہ اس کی اصل کا پتہ چل جائے یعنی یہ کہ موؤل سے مراد وہ موؤل ہے جو مشترک سے وجود میں آیا ہے ورنہ دوسری نصوص مثلاً خفی، مشکل اور مجمل سے امر کی دلیل سے خفاء کو دور کر دیا جائے اور کوئی معنی متعین کر دیئے جائیں تو اس کو بھی موؤل ہی کہا جائیگا مگر یہ موؤل از قسم بیان و معانی ہے نہ کہ از قسم الفاظ و نظم۔

واما المراد بغالب الرائے الخ مشترک معنی کو غالب رائے سے ترجیح دی جاتی ہے، اس پر اعتراض یہ ہے کہ کبھی کبھی خبر واحد سے بھی ترجیح دی جاتی ہے اس لئے یہ موؤل کی تعریف سے خارج ہوگیا۔

الجواب:۔ مراد غالب رائے سے ظن غالب ہے اور یہ ظن کبھی غالب رائے سے حاصل ہوتا ہے اور کبھی خبر واحد سے اور کبھی تامل و غور و فکر سے یا قیاس سے حاصل ہوتا ہے سب کو موؤل کہا جاتا ہے۔ البتہ اگر دلیل قطعی سے ترجیح دی گئی ہو تو اس کو موؤل نہ کہا جائے گا پھر وہ مفسر کہلائے گا اسکو موؤل نہ کہیں گے۔

موؤل کے اقسام:۔ شارح نے کہا لفظ مشترک کے چند معانی میں سے کسی ایک معنی کو ترجیح صیغہ اور لفظ دونوں کے اعتبار سے ہوتی ہے جیسے لفظ قروء سے حیض کے معنی مراد لینا، اس طریقہ پر کہ قروء جمع ہے جس کا واحد قرء ہے اور جمع کا اقل فرد تین ہے اور تین (ثلاثۃ) پر عمل حیض کی صورت میں ممکن ہے طہر مراد لینے سے ثلاثۃ پر عمل نہ ہو سکے گا۔

اور ترجیح کبھی سیاق و سباق کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے سباق سبق سے ماخوذ ہے یعنی ذکر میں سابق ہو۔ اس قرینہ پر بولا جاتا ہے جو لفظوں میں پہلے مذکور ہو، اور لفظ سیاق یا کے ساتھ قرینہ لفظیہ متاخرہ پر بولا جاتا ہے، سیاق کی مثال والمطلقات یتربصن بانفسهن ثلاثۃ قروء، قرینہ لفظیہ ثلاثۃ ہے اور قروء سے حیض مراد ہے اور قروء سے مقدم مذکور ہے، سیاق کی مثال احل لکم لیلۃ الصیام الرفث ہے

رفث کے معنی اس جگہ جماع اور وطی کے ہیں، لفظ مشترک ہے اور بعد میں ذکر کیا گیا ہے اس بات پر قرینہ ہے کہ اُحِلَّ، حِلٌّ حلال سے مشتق ہے نہ کہ حلول سے، جس کے معنی دخول کے ہیں، دوسری مثال اَحَلَّنَا دَارَ المقامۃ میں المقامہ سے مراد جنت ہے۔ اور احلنا لفظ مشترک سے بعد میں مذکور ہے اس پر قرینہ ہے لفظ احلنا حلول بمعنی دخول سے مشتق ہے نہ کہ حِلٌّ سے جس کے معنی حلال کے ہیں۔

وَحُكْمُهُ الْعَمَلُ بِهِ عَلَى احْتِمَالِ الْغَلَطِ اَیْ حُكْمُ الْمُؤَوَّلِ وُجُوْبُ الْعَمَلِ بِهَا جَاءَ فِیْ تَاوِیْلِ الْمُجْتَهِدِ مَعَ اَنَّهٗ اِحْتِمَالُ الْغَلَطِ وَيَكُوْنُ الصَّوَابُ فِیْ جَانِبِ الْاٰخِرِ وَالْحَاصِلُ اَنَّهٗ ظَنِّیٌّ وَاجِبُ الْعَمَلِ غَيْرُ قَطْعِیٍّ فِی الْعِلْمِ فَلَا يَكْفُرُ جَاحِدُهٗ۔

ترجمہ اور مؤول کا حکم یہ ہے کہ غلطی کے احتمال کے ساتھ اس پر عمل کرنا واجب ہے یعنی مؤول کا حکم یہ ہے کہ مجتہد کی تاویل سے جو معنی متعین ہوں اس پر عمل کرنا واجب ہے اس احتمال کے ساتھ کہ یہ معنی غلط ہوں اور دوسرے معنی صحیح ہوں، حاصل یہ کہ مؤول ظنی ہے قطعی نہیں ہے اس پر عمل کرنا واجب ہے، پس اس کے منکر کو کافر نہیں کہا جائے گا۔

تشریح مؤول کا حکم یہ ہے کہ مجتہد کی رائے سے مشترک کے جو معنی راجح اور متعین ہوں گے ان معنی پر عمل کرنا واجب ہے مگر اس کا احتمال باقی رہے گا کہ یہ معنی غلط ہوں اور دوسرے معنی درست ہوں، اس لئے مجتہد خطا بھی کر سکتا ہے اور صواب کو بھی پا سکتا ہے، لہٰذا مؤول ایک ظنی دلیل ہے قطعی نہیں، اس لئے اس کا انکار کرنے والا کافر نہیں ہوتا، البتہ اس کے مقتضی پر عمل کرنا بہرحال ضروری اور واجب ہے۔